



FILOSOFÍA / 1

El liberalismo conservador contemporáneo

ROBERTO RODRÍGUEZ GUERRA

ESTUDIOS Y ENSAYOS



El liberalismo conservador contemporáneo

ROBERTO RODRÍGUEZ GUERRA

El liberalismo conservador contemporáneo

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 1998

RODRIGUEZ GUERRA, Roberto
El liberalismo conservador contemporáneo [Recurso electrónico] / Roberto
Rodríguez Guerra. — La Laguna : Servicio de Publicaciones, Universidad de
La Laguna, 1998. — (Estudios y ensayos. Filosofía ; 1)
Acceso libre
Monografía electrónica
ISBN 84-7756-472-8
1. Liberalismo-En línea 2. Conservadurismo-En línea 3. Democracia-S.20-
En línea I. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones II. Título III.
Serie
321.7"19"(0.034)
329.12 «19»(0.034)

Colección:

ESTUDIOS Y ENSAYOS

Serie:

FILOSOFÍA/1

Edita:

Servicio de Publicaciones
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
Campus Central
38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife
Teléfono: 922 31 91 98

Diseño Editorial:

Jaime H. Vera.
Javier Torres. Cristóbal Ruiz.

1ª Edición 1998

*Prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra sin permiso del editor.*

Maquetación y preimpresión:

SERVICIO DE PUBLICACIONES

Impresión:

EL PRODUCTOR, S.L. TÉCNICAS GRÁFICAS

I.S.B.N.: 84-7756-472-8

Depósito Legal: TF 2.040/98

ÍNDICE

Presentación.....	9
Prólogo <i>por Fernando QUESADA CASTRO</i>	15
Reconocimientos.....	25
I. ROSTROS DEL LIBERALISMO.....	27
I.1. EL MODELO LIBERAL.....	32
I.2. LOS LIBERALISMOS CONTEMPORÁNEOS.....	39
I.2.1. <i>Raíces y desarrollos del liberalismo social</i>	43
I.2.2. <i>Las bases del liberalismo conservador</i>	56
I.3. NEOLIBERALISMO, NEOCONSERVADURISMO Y LIBERTARIANISMO.....	64
II. TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA Y DE LO POLÍTICO.....	77
II.1. WEBER: CRISIS DEL LIBERALISMO Y URDIMBRE TRÁGICA DE LA POLÍTICA.....	80
II.2. LAS TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA Y DE LO POLÍTICO.....	86
II.3. CONCLUSIONES.....	94
III. PROPIEDAD, LIBERTAD E IGUALDAD.....	99
III.1. EL PROPIETARISMO.....	101
III.2. LA LIBERTAD Y EL ESTADO.....	114
III.2.1. <i>Libertad negativa y neoliberalismo</i>	119
III.2.2. <i>Libertad negativa y libertarianismo moderado</i>	128
III.2.3. <i>Libertad negativa y libertarianismo radical</i>	133
III.2.4. <i>Conclusiones</i>	136
III.3. IGUALDAD Y JUSTICIA.....	138
III.3.1. <i>Igualdad y neoliberalismo</i>	140
III.3.2. <i>Igualdad y libertarianismo</i>	150
III.3.3. <i>Conclusiones</i>	154

IV. DEMOCRACIA	157
IV.1. LA DEMOCRACIA COMO MÉTODO	160
IV.2. EL PLURALISMO ELITISTA	168
IV.3. EL ANÁLISIS ECONÓMICO DE LA POLÍTICA.....	179
IV.4. DESARROLLOS DE LA TEORÍA ECONÓMICA DE LA DEMOCRACIA	188
IV.5. INGOBERNABILIDAD Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA	197
V. ...Y LA POLÍTICA.....	221
BIBLIOGRAFÍA	247

PRESENTACIÓN

La reflexión teórica sobre la tradición política liberal cuenta con una larga historia. Tan amplia y persistente literatura ha intentado ofrecer respuesta a cuestiones tales como qué es el liberalismo, cuáles son sus elementos distintivos, qué diferencias y similitudes posee con otras tradiciones de pensamiento político, cómo concibe al individuo, la sociedad o el Estado, cuáles son sus teorías sobre la propiedad, la libertad y la igualdad, la democracia o la justicia, o cuáles son sus consecuencias económicas, sociales y políticas. Las respuestas a estas cuestiones, lejos de ser unívocas, han puesto de relieve una diversidad de perspectivas que, sin duda, no son más que la expresión de una constante en la historia del liberalismo: su pluralidad. Ya desde sus inicios y, por lo que aquí nos va a interesar, a partir de finales del siglo XIX y comienzos del XX es perceptible la existencia de diversas formas de entender el liberalismo que, aunque apelan a los mismos principios, se diferencian entre sí por las distintas interpretaciones que de ellos sostienen. Esas formas de entender el liberalismo se han prolongado hasta el presente dando lugar a que hoy día discutamos, más que de uno, de distintos liberalismos.

No cabe duda de que esa discusión ha cobrado nuevos bríos a partir del derrumbe de las sociedades del llamado «socialismo real» y, en especial, a raíz de la ya larga ofensiva y hegemonía liberal-conservadora con sus propuesta de desregulación de la economía y el mercado laboral, de desmantelamiento del Estado de Bienestar y, en definitiva, de vaciar de contenidos la democracia. Uno y otro fenómeno han contribuido a colocar al liberalismo, si es que alguna vez dejó de estarlo, en el centro del debate teórico y político. En el

mismo momento en que las instituciones de la democracia liberal y el capitalismo avanzado triunfan y aspiran a quedarse sin enemigos ni alternativas, reaparecen nuevas y no tan nuevas reflexiones que ponen de relieve algunos de sus problemas e insuficiencias. De este modo, pese a que el liberalismo aparece ante los ojos occidentales como un horizonte teórico-político hegemónico y prácticamente irrebasable, la discusión no parece centrarse ya en la contraposición del liberalismo con otras teorías políticas alternativas, sino, más bien, en el debate acerca de las diferencias existentes entre unos y otros liberalismos, así como en las carencias de cada uno de ellos. La reflexión crítica sobre la teoría política liberal se convierte así en el eje central del pensamiento político de este cambio de siglo y milenio. Definir sus *principios constitutivos* o *elementos distintivos*, aclarar en qué se diferencian los liberalismos entre sí, establecer cuáles son sus distintas expresiones teóricas y prácticas o cuáles sus diferentes concepciones de aquellos principios es, pues, tarea inexcusable e imprescindible para la filosofía y ciencia política actual. Pero también para la actividad política ya que, tras décadas de hegemonía liberal-conservadora con vaivenes diversos, es hora de analizar sus implicaciones y consecuencias. La urgencia y necesidad de dicha tarea brota también de otros motivos igualmente relevantes. La realidad es que en las sociedades democráticas desarrolladas, acaso con la excepción de los partidarios del totalitarismo fundamentalista, todos nos proclamamos defensores de la libertad y la democracia. El problema no es sólo dilucidar si somos o no auténticos adalides de tales ideas. Más interesante aún es saber qué interpretaciones teóricas y qué aplicaciones prácticas de cada una de esas ideas creemos posibles, deseables y realizables. En el caso del liberalismo y sus diferentes expresiones doctrinales la cuestión estribaría no tanto en saber si se es o no liberal, o en si se defiende o no la libertad y la democracia, sino, más bien, en esclarecer qué tipo de liberal se es. O, mejor aún, la agenda consiste en explicitar qué concepciones se tienen de esos principios y cuáles de sus posibles aplicaciones se consideran más adecuadas para nuestras sociedades. Porque, pese a que los liberales comparten la defensa decidida de la propiedad, la libertad, la igualdad, la democracia o la justicia, difieren de forma inequívoca en sus percepciones y concepciones de las mismas. De

ahí la conveniencia de reflexionar detenidamente sobre cada uno de esos liberalismos antes de aceptarlos o descalificarlos a priori con algún que otro epíteto apreciativo o despreciativo, olvidándonos de los problemas que plantean y de las aportaciones que han realizado.

Este libro pretende reconstruir y analizar la interpretación que la variante conservadora del liberalismo contemporáneo realiza de esos principios. Tal vez no sea siempre su cara más amable, solidaria o esperanzadora, pero las consecuencias de sus doctrinas teórico-políticas son de tan largo alcance que conviene analizarlas y divulgarlas, máxime cuando éste es uno de los liberalismos que parece imponerse en nuestro contexto.

El *primer* capítulo realiza diversas indagaciones destinadas a establecer una definición del liberalismo como **modelo** de pensamiento, al tiempo que explora su crisis y revisión a partir de finales del siglo XIX y establece las corrientes o subvariantes más destacadas del liberalismo conservador contemporáneo. Así, define el liberalismo como una tradición política y movimiento teórico-práctico que, a pesar de su pluralidad, posee cierta unidad y coherencia que le viene dada por la presencia de algunos principios característicos o *elementos distintivos* (individualismo, propiedad, libertad, igualdad, democracia, etcétera) en sus diversos *sistemas, variantes y subvariantes históricas*, aún considerados bajo diferentes interpretaciones y con diversas relaciones entre sí. Sin embargo, dado que la crisis del liberalismo clásico y los intentos de revisión de su programa a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX dieron lugar a la emergencia de dos grandes formas de interpretar el liberalismo que se han prolongado hasta el presente, el *liberalismo social* y el *liberalismo conservador*, se hace conveniente arrancar de esta doble perspectiva. El primero intenta *ir más allá del liberalismo* estándar por medio de un acercamiento a ciertas ideas, métodos y propuestas recogidas de las doctrinas socialistas. Esta variante social del liberalismo contemporáneo es analizada a través de las aportaciones de sus primeros exponentes hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Mill y Hobhouse, sobre todo), así como mediante una aproximación a algunas de sus principales expresiones teóricas durante el segundo cuarto de este siglo (nos centraremos fundamentalmente en Keynes y Beveridge y en algunas concreciones posteriores, Rawls, Bobbio, et-

cétera). En lo que se refiere a la segunda variante liberal, el liberalismo conservador, entendido como propuesta de recuperación, adaptación y radicalización de los principios del individualismo posesivo, se abordan en este capítulo las ideas germinales de sus primeros representantes: Spencer a finales del siglo XIX y von Mises a partir del primer cuarto de este siglo. Las doctrinas del liberalismo conservador, en especial a partir de la década de los cuarenta, que constituyen el objeto central de este estudio, se analizan en los capítulos restantes. Lo decisivo a este respecto es que no es posible presentar al liberalismo conservador contemporáneo como un bloque monolítico. En él pueden distinguirse diversas subvariantes o expresiones teóricas (neoliberalismo, neoconservadurismo y libertarismo) cuyos rasgos básicos son expuestos en el último apartado del primer capítulo, capítulo que concluye abordando las relaciones especiales del libertarismo con el anarquismo y el peculiar carácter *liberal* del que se dota el neoconservadurismo.

El origen y primeros pasos del liberalismo conservador (como también del liberalismo social) acontece sin embargo en un contexto de profundos cambios que afectaron de forma decisiva a la política y a lo político. El capítulo *segundo* examina dichos cambios a partir de la obra de Weber, principal expresión teórica de los mismos y atalaya privilegiada a partir de la cual se puede acceder al análisis de estas transformaciones en las sociedades de principios de siglo. A su vez, Weber fue también el máximo exponente de una específica concepción de la política que ejerció una influencia notable sobre el liberalismo contemporáneo y, de modo especial, sobre su variante conservadora. Sus reflexiones sobre los procesos de racionalización y burocratización, sobre las características de la lucha política bajo las condiciones de la democracia de masas, sobre la concentración del poder político y la oligarquización de los partidos, se constituirán en hilo argumental para el análisis del conjunto de transformaciones políticas que marcan, aún hoy, el devenir de la vida política.

El *tercer* capítulo aborda la concepción liberal-conservadora de tres principios liberales claves: los principios de *propiedad, libertad e igualdad*. Reconstruye las principales aportaciones de los liberal-conservadores a fin de apuntar los rasgos centrales de sus doctrinas. Analiza diferentes intentos de fundamentar el derecho de propie-

dad y las repercusiones teóricas y socio-políticas de esos intentos, explora distintas concepciones acerca de la libertad y sus implicaciones sobre el ámbito de actuación del Estado, y, por último, examina sus argumentos en favor de ciertas formas de igualdad y justicia. En todos los casos se comprueba que las subvariantes del liberalismo conservador contemporáneo se diferencian entre sí a la hora de establecer el alcance y las implicaciones de cada uno de esos principios.

El capítulo *cuarto* está íntegramente dedicado a las teorías liberal-conservadoras de la *democracia*. Estudia diversas variantes del elitismo democrático, en especial aquellas que han alcanzado mayor relevancia a partir de la Segunda Guerra Mundial. La importancia de la teoría de la democracia de Schumpeter y su enorme influencia sobre el liberalismo conservador contemporáneo ha hecho aconsejable realizar algunos comentarios críticos sobre sus características, para, seguidamente, abordar las teorías pluralistas y económicas de la democracia, así como las teorías liberal-conservadoras de la crisis de la democracia y la ingobernabilidad. En el caso de las teorías pluralistas nos centramos en el pluralismo *clásico* esbozado por Truman, Dahl y otros. En lo que se refiere a los análisis económicos de la democracia y la política se abordan las bases de la teoría económica de la democracia (Downs) y algunos de los desarrollos que de la misma realizó la *Public Choice* (Buchanan).

El último capítulo pretende, más que una síntesis apretada de los resultados de los anteriores capítulos (síntesis que se aporta en las conclusiones de cada uno de ellos), una reconstrucción de la idea liberal-conservadora de la *política*, su ámbito, fines y sujetos. Se destacan aquí los rasgos esenciales de una concepción de la política con claras y decisivas repercusiones sobre el devenir democrático de nuestros días.

PRÓLOGO

No es fácil orientarse hoy adecuadamente ya sea teórica o prácticamente en el campo de la filosofía y teoría políticas o en el ejercicio de lo político. Desde la implantación global de los postulados económicos deudores del liberalismo, así como desde la proclamación por parte de mentores y de ciertos politólogos del éxito «definitivo» del liberalismo, parece haberse generalizado la aceptación, la asunción de tal eventualidad. «El viento de la historia ha cambiado de rumbo... el vencedor es la democracia liberal» (Sartori). Afirmación categórica que ha calado en los más diversos ambientes. Y así, en este último tiempo y especialmente en los ámbitos políticos de tradición «progresista» y en los medios de quienes cortejan la nueva «tercera vía», se ha convertido en un hecho frecuente la enfática recomendación: «Seamos liberales, de una vez».

La generalización de esta actitud que ha venido a parar en la identificación comprensiva del liberalismo con cualquier manifestación «correcta» en el orden práctico o en el mundo de las ideas apunta *de hecho*, en el mejor de los casos, hacia un «elitismo exclusivista». Pues dicha actitud y posición políticas acaban haciendo coincidir su corrección y su posibilidad de existencia con las formas de vida, con los espacios socio-económicos que corresponden a las áreas geográficas desarrolladas de Occidente, al tiempo que las teorizaciones de legitimación se solapan con los marcos teóricos comunes a dichos países. No en vano, desde estas coordenadas ideológicas e incluso tratándose de los autores de una mayor sensibilidad ético-política, se ha vuelto prácticamente imposible establecer un «derecho de gentes» basado en la igualdad y en la reciprocidad. Esta asimétrica consideración de los llamados derechos humanos se hace

más lacerante cuando es necesario atender, por otra parte, algunos de los actuales y perentorios problemas políticos-sociales surgidos en torno a la diferencia étnica, los referentes a la lengua o los que atañen al reconocimiento nacional. Aquellos teóricos liberales que han llegado a sentirse concernidos por tales cuestiones no han podido dejar de subrayar la incapacidad o la interesada apatía teóricas de sus propios correligionarios para asumir o enfrentar las situaciones de la «diferencia». Así, Kymlicka, esforzado liberal comprometido con dichos temas, enfatiza que «los pensadores liberales son de poca ayuda a la hora de responder a esta cuestión»¹. Más precisamente, escribe a continuación: «lo que es una reciente adquisición de la tradición liberal es la idea de ‘omisión bienintencionada’, cuyo auge puede remontarse a una serie de factores contingentes, entre los que se cuentan la denigración etnocéntrica de las culturas no europeas, los temores por la paz y la inseguridad internacional y la influencia de las decisiones de desagregación racial en los Estados Unidos».

Ahora bien, esa serie de factores confluyentes en la delimitación privilegiada del espacio socio-político occidental y de la ideología liberal ha llegado a cobrar, en otros autores, caracteres de exclusión y de claro pronunciamiento agresivo y belicoso. Y así, los que en tiempos recientes fueron defensores de un proceso de democratización de carácter mundial han abandonado tales posiciones. Las categorías democráticas llamadas a conformar las relaciones con los «otros» han dado paso a la estigmatización del adversario, convertido ahora en «enemigo» en cuanto que puede interpelar sobre asimetrías sociales y políticas «insoportables». Las «olas» de democratización que parecían extenderse por todos los lugares han dado paso a un posible «enfrentamiento de civilizaciones». Posibilidad que, al haber sido categorizada unilateralmente por uno de los supuestamente enfrentados, siempre será él, «el que ha dado el nombre», quien decida el paso de la posibilidad al acto. Hobsbawm ha relatado cómo todo intento de cambio social proveniente del considerado inferior es experimentado por el que se considera superior como un cuestionamiento del orden natural, del orden cósmico. A

¹ Kymlicka, W.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, 1996, p. 77.

este respecto, apostilla nuestro autor: «Las guerras de clase, como nos ha recordado la Sra. Thatcher, normalmente son dirigidas con más rencor desde arriba que desde abajo... Si esto era así en la relación entre clases altas y bajas, todavía era incluso más evidente en la relación entre razas»².

Las orientaciones teórico-políticas expuestas, a pesar de tener una presencia privilegiada en estos finales de siglo, no agotan, empero, la pluralidad de formas de vida y la diversidad de regímenes políticos que doctrinariamente pueden adscribirse a la diferenciada multiplicidad de autores o corrientes que se incluyen, que se dicen pertenecientes a la tradición del liberalismo. Así, pues, ¿hasta dónde se extiende el liberalismo? ¿Pueden establecerse algunas invariantes que permiten orientarse en las argumentaciones y justificaciones de los diversos escenarios sociales y políticos? La cuestión, como es claro y se deduce de lo anteriormente expuesto, no se reduce a un problema de curiosidad acerca de supuestas genealogías, ni se limita a pasatiempos de caprichosa articulación de organigramas. Por el contrario, están en juego principios aducidos como referentes «científicos» y/o de validez universal en el orden económico-social, así como marcos de análisis y de comprensión políticos con los que se argumenta la legitimación de actuaciones públicas. En esta línea, la *identificación* de los principios que conforman el liberalismo adquieren un valor y significado decisivos en nuestro contexto. Así, pues, la pregunta sobre los *límites* que marcan la posibilidad de reconocimiento, de pertenencia a dicha tradición no sólo es relevante a efectos teóricos. En definitiva, este interés por el contenido de la filosofía política liberal no puede desligarse de la propia posibilidad de la existencia y persistencia de la *polis*. Como ya supusiera Macpherson, parafraseando un texto de Hobbes, «la filosofía natural da una vida acomodada. Y su falta niega esas comodidades agradables; la falta de filosofía civil, sin embargo, produce calamidades»³.

² Hobsbawm, E.: «La barbarie de este siglo», en *Debats*, núm. Extra 50, diciembre, 1994, p. 34.

³ Macpherson, C.B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, 1970, p. 94.

En este doble contexto de preocupaciones teóricas y prácticas se enmarca, precisamente, la obra de Roberto Rodríguez Guerra que el lector tiene entre sus manos. Autor que, como he consignado en otro lugar⁴, pertenece a la «segunda generación» de profesores de filosofía política que intentan tanto reconstruir toda una tradición de pensamiento *sofocada* en tiempos aún pregnantes como re-simbolizar el imaginario político-social que la reciente democracia ha abierto como posibilidad. La adscripción del autor a una «segunda generación» no tiene una mera función de datación cronológica. Significa, entre nosotros, bastante más. En primer lugar, los autores de esta «segunda generación» se encuentran situados, en general, en un nivel histórico-reflexivo diferenciado para realizar la propia hermenéutica y valoración de nuestro presente. Entre otras razones porque pertenecen a una generación que ha procesado y decantado de modo diferenciado el momento hobbesiano de nuestra guerra civil, hecho capital para entender la transición española a la democracia y el tipo de ajuste con la realidad de esta última. Momento hobbesiano que, en muchos casos, reviste mayor relieve teórico que la «justeza» del enfrentamiento mismo y es destacado por encima de los modos de elaboración ideológica de los grupos contendientes.

En segundo lugar, esa diferenciada decantación de la memoria histórica determina, a su vez, una distinta valoración política tanto de la transición española como de la democracia existente. Consideración y estimación de la democracia ajenas, en gran parte, a la dramatizada polarización entre *ruptura* o *reforma* que afectó tan profundamente a las ideas, a los comportamientos y al futuro político más inmediato de una gran parte de aquellos «primeros» ciudadanos. Los efectos de la forma como se resolvió el proceso hacia la democracia y la implicación de los partidos con las condiciones de dicho acuerdo darían lugar al tipo de desafección política por parte de muchos ciudadanos que se denominó como «desencanto». Memoria histórica y experiencia del presente que, en tercer lugar y

⁴ Quesada Castro, F. (Ed.): *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, 1998. Roberto Rodríguez colabora en esta obra colectiva con un trabajo titulado «Pluralismo y democracia: la filosofía política ante los retos del pluralismo social».

aún siendo necesario establecer muchas matizaciones, han condicionado, a su vez, el valor político y la carga simbólica de algunas de las decisiones que hubieron de asumirse colectivamente en la que, por entonces, podría denominarse «minoría de edad» de la democracia. Fueron decisiones democráticas que tuvieron consecuencias especiales en la constitución e intelección de la *ciudadanía*. Así, por ejemplo, es difícil equiparar el significado del referéndum sobre la OTAN para las más jóvenes generaciones en relación con aquellas otras que tuvieron una presencia más inmediata histórica y política en el proceso de conformación de la democracia. A tenor del elevadísimo número de votos negativos a la integración en la alianza militar, muchos de los ciudadanos del «primer momento» de la democracia española proyectaron en dicho referéndum la idea de una cuasi *re-definición* de la democracia española ya establecida, la posibilidad de *re-orientar* la dirección política seguida como si se tratara de una segunda transición corregida. «En el referéndum se trata de ratificar y reafirmar una política o de corregir y rectificar, no sólo esa política, sino todo un proceso que afecta a la transición política de España»⁵.

El sintético y limitado análisis apuntado en torno a la existencia de esa «segunda generación» —objeto de un posible estudio independiente— sólo tiene, aquí y a los efectos por prologar, la pretensión de un mínimo ilustrativo de la posición histórico-hermenéutica diferenciada en la que se sitúan los posibles miembros de dicha generación y del nivel existencial-reflexivo del que parten en orden a la reconstrucción y el desarrollo del pensamiento filosófico-político. Posición que, por otra parte, se ve aligerada de la sobrecarga ideológica que, a nivel mundial, impuso durante decenios la división del globo en dos campos tan irreconciliables doctrinalmente como «irresolubles» eran sus diferencias por vía militar, tal como algunos visionarios pretendían y que hubiera significado la aniquilación del planeta. Desde el contexto intelectual apuntado y atendiendo al horizonte último referido, el trabajo de Roberto Rodríguez Guerra re-

⁵ García Santesmases, A.: *Repensar la izquierda. Evolución ideológica del socialismo en la España actual*, Barcelona, 1993, pp. 127-128.

viste un interés especial. Así, sin retóricas distinciones tan al uso en los últimos tiempos, nuestro autor decide establecer la cartografía que nos permite situar, ubicar y entender la abigarrada multitud de autores y corrientes liberales: de Hayek a Bobbio, de Nozick a Habermas, de Jasey a Rawls, etcétera. Resulta, ciertamente, clarificador la supresión de aquellas condensaciones e intentos de solapamientos entre tradiciones, entre lenguajes y entre modelos políticos deudores de principios distintos. En definitiva, desde mediados de los ochenta, algunos han tratado de compatibilizar posiciones hegemónicas emergentes con adscripciones a grupos aún cargados de historia y luchas emancipatorias, pero que vivían con la experiencia ya sabida de su incapacidad para superar el sistema socio-económico capitalista, el cual había sido su enemigo tradicional y al cual, paradójicamente, habían venido administrando celosamente. De este modo se intentaron «justificar» posiciones de una mixtura política con rostro socialista, etcétera, continuadas hoy con la rosácea e imposible orientación socializante de la tercera vía y sus variantes liberal-comunitarista o liberal-progresista.

El aligeramiento de semejantes retóricas en busca de un personaje no implica la ruda simplificación de variantes liberales. Roberto Rodríguez Guerra asume los diferenciados «rostros del liberalismo» y propone un sugerente esquema interpretativo de los elementos invariantes, ligados a la idea de *modelo*. Este último, concebido como un constructo teórico «universal, abstracto y ahistórico», daría cuenta de los *elementos distintivos* del liberalismo. Elementos distintivos que, por su parte, se articulan diferenciadamente de acuerdo con desarrollos históricos plurales y que teóricamente se acaban conjuntando y conformando como *sistemas*: «las distintas aplicaciones históricas a que puede dar lugar un modelo»⁶. Modelo teórico y sistema histórico, dos constructos de desigual proceso de abstracción y de

⁶ En este intento de definición y clasificación teóricas el autor reconoce su deuda intelectual con Pablo Ródenas, quien, por su parte, ya había ensayado variantes de tales constructos a propósito de la delimitación del campo y orientación teórica de la filosofía política. Puede consultarse su trabajo «Una definición de la Filosofía política», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, abril, 1993, pp. 53-69.

extensión conceptual, le sirven para establecer una primera clasificación general: a) sistema del liberalismo clásico, b) sistema del liberalismo contemporáneo, el cual incluiría las variantes y subvariantes que, provenientes del mismo sistema liberal contemporáneo, se han plasmado como formas históricas de un *liberalismo social* y de un *liberalismo conservador*, éste, a su vez, conformado por las subvariantes *neoconservadora*, *neoliberal* y *libertariana*. El intento de mantener la tensión entre «modelo», que posibilite identificar elementos distintivos de tradiciones de pensamiento, y el reconocimiento de sus diferenciadas «concreciones histórico-sistémicas» se conjuga con la sensibilidad y respeto a los «rostros» particulares o de grupo que traducen un «lenguaje político» como, a la postre, cabría considerar al liberalismo. La pertinencia y validez de este descomunal esfuerzo realizado por parte de Roberto Rodríguez Guerra es algo que dejo al buen entendimiento del lector. Pero es difícil negar su atrevimiento. Y, en todo caso, resulta estimulante la ruptura con tópicos y simplificaciones así como su propuesta de una alternativa arquitectónica que pretende asumir los diversos estilos.

El esfuerzo de precisión conceptual, organización categorial del liberalismo y sus «rostros» ocupan la parte introductoria de un estudio que, sin embargo, se encamina principalmente a dar cuenta de la subvariante del liberalismo conservador que se conoce como *neoconservadurismo* (además de las mencionadas como *neoliberalismo* y *libertarianismo*). Hoy es claro que se trata de una de las corrientes liberales de mayor influencia política y de más clara incidencia en la legitimación del sistema económico capitalista que, tras su imposición como sistema económico único global, ha comenzado a dar señales de inadecuación y de inoperante actuación. El largo recorrido que el autor diseña como antecedente del *liberalismo conservador* y el detallado análisis de su conformación histórica componen una de las partes principales de su obra. No parece oportuno suplir su lectura con una mera síntesis simplificadora de lo que es un estudio y recorrido por los autores, un uso adecuado de las fuentes y una contextualización histórica que proyectan el verdadero alcance y acierto de su elección temática en el campo de la filosofía política.

La decisión de Roberto Rodríguez Guerra de centrarse, sobre todo, en el *neoconservadurismo* dice mucho de su sensibilidad inte-

lectual e histórica ya que dicha corriente vino a galvanizar «el malestar» de liberales y conservadores con respecto al Estado de Bienestar y con respecto a aquel reverberar de una suerte de «democracia participativa», eco de la «democracia de los antiguos» frente a la ya establecida por el liberalismo: «la democracia de los modernos». Esta innovación en el campo socio-económico y la re-elaboración en el orden democrático desde los años cincuenta hasta mediados de los setenta tuvieron mucho que ver con la especial situación que alcanzaron los partidos políticos. De hecho, los partidos consiguieron una posición privilegiada de cuasi identificación de los mismos con el Estado que suponía, por igual, tanto la superación momentánea de la idea del Estado mínimo como el abandono de la extendida concepción instrumentalista del Estado. El frente ideológico articulado por conservadores y liberales para desmontar este estado de cosas, independientemente de los procesos posteriores de crisis en que entraron y aún arrastran los propios partidos políticos, llega hasta nuestros días. No deja de ser sintomática, desde esta perspectiva, la significación prestada a la quiebra socio-económica de los países asiáticos. Ellos venían representando la conjunción entre las «virtudes tradicionales», especialmente la familia y «la autoridad», y las «asociaciones intermedias» del conservadurismo en el marco socio-político regido por el liberalismo. El desplome de estos países ha venido a significar el hundimiento de un mito civilizatorio, el cual ha arrastrado consigo a los aprendices de brujo en que se habían convertido los optimistas y todopoderosos administradores y teóricos (occidentales) que señalaron a aquellos países como modelos a imitar y exportar.

El acierto teórico de Rodríguez Guerra es haber mostrado que el *neoconservadurismo*, frente a las protestas de conservadores y liberales, se constituye como resultado de la confluencia de los intereses históricos de ambas tradiciones⁷. Desde esta perspectiva traza

⁷ La controversia surgida a raíz de este solapamiento y las propias protestas de algunos autores liberales que no deseaban ser identificados como miembros del movimiento neoconservador queda muy bien descrita por un conservador, de rancia estirpe, como Nisbet. Tras haber escrito acerca de la nómina de autores liberales de clara inserción en el

una clara línea de investigación enriquecida por los diversos autores que, adscriptos o situados ideológicamente en esta constelación de pensamiento, han formulado las tesis más significativas de ésta sub-variante del liberalismo moderno. Aunque, ciertamente, se tematizan varias de las categorías más importantes en el orden filosófico-político, creo que cobran especial relevancia las tesis elaboradas en torno a la democracia y a la idea de política. En este contexto de reconstrucción histórica y filosófica del *neoconservadurismo*, la idea de democracia aparece como uno de los campos de la política más persistentes y profundamente sometido a un proceso de «depuración». Tal como señalábamos anteriormente, se trataba de recuperar las formulaciones de la «democracia de los modernos» puesta en entredicho por el fenómeno político singular que se configuró en torno a la existencia del Estado de Bienestar.

En la obra que prologamos se examina con especial cuidado el famoso informe encargado por la Trilateral y que tuvo en Huntington uno de sus redactores. Como resultado de dicho informe apareció en escena uno de los núcleos duros del pensamiento político todavía vigente: la democracia puede ser arruinada por las propias demandas de su realización. Conservadores y liberales acuñarían el término «ingobernabilidad» para marcar el proceso de quiebra de la democracia que sería provocado por el éxito de la propia democracia. El acentuar la idea de «representación política», descargada de cualquier intento de identificar dicha representación con el supuesto de un posible «bien general», recomendar cierto grado de abstención como medicina contra el exceso de control o participación democráticas y reintroducir el criterio de que «la democracia es el gobierno del político» (Schumpeter) se presentaron, se presentan, como las tesis que han de reorganizar y posibilitar la existencia de la democracia.

neoconservadurismo, tales como Mises, Hayek, Friedman, Popper, etcétera, acaba refiriéndose concretamente al grupo de los neoconservadores: Bell, Lipset, Huntington, Wilson, ..., y apostilla: «No importa lo obstinadamente que puedan negar lo apropiado de la identidad neoconservadora que se les dio en aquellos años, retrospectivamente es como si una mano invisible hubiera ayudado, a través de sus escritos y conferencias, a la causa conservadora cuando ésta lo necesitaba» (Nisbet, R.: *Conservadurismo*, Madrid, 1995, p. 142).

El horizonte de pensamiento en el que han de interpretarse estas tesis de conservadores y liberales es doble, señala Rodríguez Guerra. En primer lugar, las políticas de redistribución ejercidas desde el Estado vinieron a desembocar en uno de los efectos perversos más temidos por el *neoconservadurismo*: «una *politización* del proceso económico que supuso un paso decisivo en la progresiva *repolitización* de diversos ámbitos de la vida social y cultural» (p. 211). Y en segundo lugar, el supuesto fracaso del Estado de Bienestar ha de traducirse, en opinión de los *neoconservadores*, en una defensa completa del mercado como guía total frente a las contradicciones económicas y políticas de las sociedades desarrolladas (p. 215).

En definitiva, la riqueza de discusiones, de argumentaciones y la actualidad del trabajo de nuestro autor invitan, ciertamente, a una lectura reposada y crítica de este excelente texto. Resultan tan familiares y actuales las tesis enunciadas que incitan a un trabajo de análisis y de contrastación con el propio estado de cosas que nos rodea. Más aún, el azar ha hecho que estas últimas líneas coincidan en el tiempo con lo que se ha dado en llamar «caso Pinochet». Y el pasado se hace aún más presente y la memoria invita a no olvidar la visita al Chile de Pinochet de un liberal-conservador como Milton Friedman. Su visita y la legitimación que su presencia prestaba, no ya a un programa económico liberal, sino a las condiciones políticas que lo hacían factible, fueron justificadas así por Friedman: «No, no me gustan los Gobiernos militares, pero busco el mal menor».

FERNANDO QUESADA CASTRO

RECONOCIMIENTOS

Este libro recoge y amplía algunos argumentos de *Liberalismo y política. Un estudio de la concepción de la política del liberalismo conservador contemporáneo*, tesis doctoral realizada en la Universidad de La Laguna bajo la dirección del profesor Pablo Ródenas Utray. Aunque he procurado dejar constancia de sus aportaciones y sugerencias, éstas van mucho más allá de las referencias bibliográficas. Sus conocimientos y comentarios, al igual que su amistad y aliento, han hecho posible la elaboración de este trabajo.

También estoy en deuda con Fernando Quesada, que sugirió el estudio de esta problemática, y con Javier Muguerza y los restantes miembros de la comisión evaluadora de la tesis originaria (Alberto Saoner, Juan Claudio Acinas, Vicente Pedrero y Juan Hernández Bravo). Todos ellos aportaron diferentes perspectivas y críticas que han contribuido a mejorar considerablemente mis argumentos.

Un borrador de este libro fue discutido posteriormente en el seminario *Teoría y Sociedad Canaria (TYSCAN)*, del que formo parte con los profesores Fernando Estévez, Antonio Hernández, Pablo Ródenas, Jorge Rodríguez y Juan Claudio Acinas. Sus reflexiones y sugerencias contribuyeron a revisar y reelaborar algunas de las ideas que aquí se aportan. Otro tanto debo decir de los comentarios realizados por el alumnado de doctorado sobre *Filosofía e Historia Crítica de la Política* de la Universidad de La Laguna.

Aunque son muchas más las personas con las que he discutido los argumentos de este trabajo, deseo dejar constancia expresa de mi gratitud hacia los profesores Muguerza y Quesada, sin cuyo estímulo y consideración no hubiera sido posible su culminación.

Amplia es también mi deuda para con Juani Herrera. A pesar de sus numerosas ocupaciones académicas, ha contribuido decisivamente en la corrección estilística del texto.

Debo reconocer, por último, la colaboración del Departamento de Filosofía y, especialmente, de los miembros del Área de Conocimiento de Filosofía Moral de la Universidad de La Laguna. Universidad que, a través de la financiación del proyecto de investigación *Análisis histórico-crítico del liberalismo contemporáneo*, ha facilitado la realización de este trabajo.

I
ROSTROS DEL LIBERALISMO

Un breve repaso de la literatura actual sobre el liberalismo, tanto clásico como contemporáneo, coloca a cualquier lector más o menos atento ante varias cuestiones cruciales: ¿cómo entender el liberalismo?, ¿existió y existe aún hoy una tradición de pensamiento político que pueda ser denominada como tal?, ¿por qué?, ¿cuáles son sus elementos distintivos? Sin duda, ese mismo lector, a tenor de la multiplicidad de usos y significados que se le asignan hoy día al término *liberal*¹ y de la amplia variedad de movimientos, pensadores, corrientes, partidos e instituciones que en distintas épocas y países se han autodenominado —o han sido denominados— liberales, podría inicialmente concluir que no existe tal tradición. Sostendría así que el uso de los términos *liberal* y *liberalismo* no genera más que confusión y engaño, y, en consecuencia, que han de ser desechados por inadecuados e infructuosos. Pero, acaso con más razón, podría también concluir que existen múltiples liberalismos posiblemente contradictorios y con escasos o nulos vínculos entre sí. Se mostraría, por tanto, enormemente escéptico y diría que no puede sostenerse con certeza la idea de que existe cierta unidad y coherencia en el interior de la tradición política liberal. No será ésa, sin embargo, la perspectiva que aquí sostendré. Es cierto que la multiplicidad de significados y usos que se atribuyen a los términos *liberal* y *liberalismo* dificultan una com-

¹ Para unas breves, aunque esclarecedoras, reflexiones en torno a los orígenes, usos y distintos significados que se han atribuido al término *liberal* cf., entre otros, Matteucci (1982).

presión adecuada de los mismos. Como también lo dificulta el hecho de que partidos, instituciones o personas con muy diversos programas y objetivos se autodenominen —o sean denominados— liberales. Ahora bien, aceptando la existencia de diversos liberalismos y rechazando las posturas escépticas a este respecto², defenderé aquí que esos liberalismos (clásicos o contemporáneos) están relacionados entre sí por cierto *aire de familia* que les hace miembros de una misma tradición y movimiento que, a pesar de su diversidad, poseen cierta unidad y coherencia. Dicha tradición ha dominado el panorama intelectual y político desde el mismo momento en que se constituyó y está estrechamente relacionada con la constante apelación a unos mismos principios —pluralmente interpretados—, así como con la reiterada discusión en torno a similares problemas³. Concebiré pues el liberalismo como un *modelo*⁴ (universal, abstracto y ahistórico) de pensamiento político caracterizado por la existencia de algunos *elementos distintivos*⁵ que están presentes, en mayor o menor grado y bajo

² Sobre este particular *cf.*, Dworkin (1978, 114 y ss.) quien, frente a los escépticos que opinan que el liberalismo es hoy día *un mito sin fuerza explicativa*, sostiene que éste consiste en *cierta moral política constituyente* que, durante algún tiempo, ha permanecido igual y sigue influyendo de forma decisiva en la política.

³ Razón por la cual MacIntyre (1988, 335) no ha dudado en destacar que «en el curso de esa historia (del proyecto de fundación de una sociedad moderna liberal e individualista) el liberalismo mismo —que comenzó como una apelación a los pretendidos principios de una racionalidad compartida contra lo que se tomaba como la tiranía de la tradición— se ha transformado en una tradición cuyas continuidades son parcialmente definidas por la interminabilidad del debate sobre tales principios».

⁴ Utilizo la noción de *modelo* (Ródenas, 1993, 62) como constructo teórico creado por el investigador y destinado a mostrar y explicar los principios, ideas y características fundamentales (*elementos distintivos*) de las tradiciones políticas y, en este caso, de la tradición política liberal. *Cf.*, también Macpherson (1977, 19), Held (1987, 21 y ss.) y Goodwin (1987, 59 y s.).

⁵ La idea de *elementos distintivos* es muy similar a la de *posiciones políticas constituyentes* utilizada por Dworkin (1978). Sin embargo, Dworkin reduce tales *posiciones políticas constituyentes* a un solo *principio medular*, esto es, a «una teoría de la igualdad que exige la neutralidad oficial frente a las teorías de lo que es valioso en la vida». Mi concepción del liberalismo es, sin embargo, un tanto más flexible y plural, pues no supone que éste posea algo así como un único principio fundamental, sino, más bien, una serie de principios o ideas fundamentales diversamente interpretadas por diferentes sujetos y en diferentes épocas.

diferentes interpretaciones, en los distintos *sistemas*⁶ (aplicaciones particulares y concretas de un modelo) históricos del liberalismo, así como en las diferentes *variantes* y *subvariantes* de ellos. Dichos elementos distintivos permiten, en primer lugar, diferenciar el liberalismo de otros modelos del pensamiento político contemporáneo⁷; en segundo lugar, identificar a autores tan dispares como Kant y Bentham, Stuart Mill y Spencer, Hobhouse y von Mises, Keynes y Hayek, Rawls y Nozick como representantes de una misma tradición de pensamiento político; y, por último, concebir el liberalismo como *una sola cosa* y no como un conjunto de doctrinas totalmente diferentes entre sí, es decir, como un modelo de pensamiento que permite una cantidad limitada de posiciones filosóficas y políticas dependiendo de cómo sean relacionados e interpretados sus diferentes elementos distintivos. Del mismo modo, las diferentes interpretaciones y combinaciones históricas de esos mismos elementos distintivos permiten también distinguir el sistema político a que dio lugar el liberalismo clásico del sistema político que ha generado el liberalismo contemporáneo, así como diferenciar entre sí las variantes y subvariantes existentes en el interior de ambos sistemas políticos. A partir de tales posibilidades concebiré el *liberalismo clásico* y el *liberalismo contemporáneo* como los sistemas históricos a que ha dado lugar el modelo liberal. Asimismo entenderé el *liberalismo conservador* y el *liberalismo social* como diferentes variantes del sistema político del liberalismo contemporáneo. Por último, concebiré el *libertarianismo*, el *neoliberalismo* y el *neoconservadurismo* como diversas subvariantes del libera-

⁶ Sigo de cerca la noción de *sistema* sugerida por Ródenas (1991, 62) para dar cuenta de las distintas aplicaciones históricas a que pueda dar lugar un *modelo*. Hace referencia al conjunto de ideas, relaciones, estructuras e instituciones que, derivadas de un mismo *modelo*, por tanto, enlazadas y relacionadas entre sí, encuentran diversas concreciones a raíz de las distintas condiciones socio-históricas.

⁷ Todo lo cual no impide reconocer, sino todo lo contrario, el acierto de la tesis de Unger (1975, 8) de que todas las demás tendencias políticas «se han definido a sí mismas por contraste con el liberalismo». La misma opinión defiende Zvester (1989, 343) al sostener que «los rivales radicales y conservadores más poderosos del liberalismo han llegado a sus posiciones no liberales desde premisas liberales: los conservadores conservan el liberalismo y los radicales lo radicalizan».

lismo conservador contemporáneo⁸. Todo ello con la intención de aportar una reflexión, como el propio título de esta obra indica, sobre la variante conservadora del liberalismo contemporáneo.

I.1. EL MODELO LIBERAL

¿Cuáles son los elementos distintivos del modelo liberal que nos permiten sostener que existe unidad y coherencia en la tradición liberal? En mi opinión, éstos se concentran y condensan alrededor de una peculiar concepción del individuo, la sociedad y la forma de organización de la misma. Tal concepción se entremezcla con ciertas ideas acerca de la propiedad, la libertad, la igualdad, la autonomía o la tolerancia, al tiempo que ha dejado una clara huella en diferentes perspectivas acerca de la economía, la política, el Estado o la democracia. A todo lo cual hay que añadir su pretensión de universalidad, esto es, de ser válida para todo individuo, sociedad y época.

El liberalismo, como es de sobra reconocido, se ha caracterizado por su *individualismo* frente a todo tipo de perspectiva holista, colectivista o, en la terminología actual, comunitarista⁹. Ahora bien, el individualismo liberal suele ir acompañado de una austera, pobre y cruda definición del individuo según la cual éste es un ser tan radicalmente aislado como autónomo y autosuficiente que, desde la perspectiva comunitarista, ha sido caracterizado como un sujeto

⁸ La conveniencia y oportunidad de estas denominaciones y adscripciones será debatida en su momento. *Cf.*, a este respecto los apartados I.2 y I.3.

⁹ El individualismo, como acertadamente sugiere Macpherson (1962, 15), en tanto posición teórica básica se remonta, cuando menos, a Hobbes y, sin duda alguna, ha sido una característica sobresaliente de toda la tradición liberal posterior. Dos excelentes y ya clásicos estudios acerca de sus orígenes, evolución, significados y variedades son los de Lukes (1973) y Dumont (1983). En nuestro contexto cabe destacar las aportaciones de Camps (1993) y Béjar (1988). En cuanto al debate contemporáneo entre individualismo y comunitarismo pueden consultarse los textos recogidos en las recopilaciones realizadas por Sandel (1992), Avineri y de-Shalit (1992) y, finalmente, Cortés Rodas y Monsalve Solórzano (1996). *Cf.*, también Sandel (1982), MacIntyre (1984, 1988 y 1990), Kymlicka (1989), Mulhall y Swift (1992), Etzioni (1993), Bell (1993) y, Frazer y Lacey (1993).

«sin ligaduras y solo, (...) separado de la comunidad, replegado sobre sí mismo, únicamente preocupado por su interés particular, (...) sin valores comunes, lazos de unión, costumbres o tradiciones» (Walzer, 1990, 7 y ss.). Un sujeto «abstracto y descorporeizado, desencarnado y desenraizado» (Thiebaut, 1992, 48) que es tanto un ser preñado de ciertos rasgos psicológicos que le vienen impuestos por su propia naturaleza y al margen de toda sociedad¹⁰ como alguien capaz de alejarse o abstraerse de los condicionantes que impone ser miembro de una comunidad histórica particular, así como de los roles sociales y políticos que en tal contexto desempeña. Es así un individuo prepolítico, un sujeto que está definido mucho antes de entrar en relación con cualesquiera otros individuos.

Por otra parte, en el modelo liberal los individuos son poseedores de ciertos derechos y libertades que les son inherentes por su condición de seres humanos. Desde esta perspectiva, el derecho individual a la propiedad, a la libertad y a la igualdad forman parte consustancial del modelo liberal. Es por ello que las ideas de *propiedad*, *libertad* e *igualdad* han pasado a formar parte ineludible del pensamiento liberal clásico y contemporáneo. Cosa bien distinta es cómo concibe y qué alcance otorgan al derecho a la *propiedad* o qué nociones de *libertad* e *igualdad* defienden las distintas variantes o subvariantes liberales. Distintas son también las relaciones que se establecen desde dichas perspectivas entre la propiedad, la libertad y la igualdad¹¹. Pero en el mo-

¹⁰ Véase a este respecto el excelente análisis de la psicología liberal de Unger (1975, 29-62).

¹¹ Los liberales —como sugiere Eccleshall (1984a, 37)—, a pesar de que comparten los conceptos de libertad e igualdad con los partidarios de otras ideologías, «gustan de mezclar a su manera tales valores políticos». En tal sentido puede recordarse aquí la enorme presencia y significado que las distintas nociones de *libertad* e *igualdad* han tenido a lo largo de toda la tradición liberal. Destaca la gran importancia de la distinción entre las nociones de *libertad positiva* y *libertad negativa* y su afiliación a unas u otras variantes del liberalismo (Ruggiero, 1925, 345-355; Berlin, 1969, 187-243; Bobbio, 1979, 97-154). Asimismo, no menos importante es la distinción entre las ideas de *igualdad ante la ley*, *igualdad de oportunidades* o *igualdad económica* y su defensa por unas u otras variantes del liberalismo (Berlin, 1978, 147-178; Bobbio, 1979, 53-96; Sartori, 1987, vol. II: 410-443). Pero junto a todo ello cabe destacar la pervivencia del derecho a la propiedad y de diferentes interpretaciones acerca de su alcance e implicaciones a lo largo de la tradición política liberal.

delo liberal los individuos son, además, seres *racionales* (Locke, 1690b, 91) e *inquietos* (Locke, 1690a, II, XX, 6; II, XXI, 33). Están íntimamente motivados por la ansiedad que les genera sus particulares apetitos e intereses; y no son sólo los únicos generadores de sus deseos y preferencias, sino también los mejores jueces de sus propios intereses. Es más, en tal modelo el individuo es considerado como fuente de todo valor, a saber, como sujeto, origen, fin y límite a partir del cual surge y debe organizarse la sociedad y el Estado, la cultura y la economía, la política y la ética. La primacía del individuo —su libertad, autonomía, intereses y preferencias— constituye, pues, uno de aquellos elementos distintivos del modelo liberal.

Esta noción de individuo tiene fuertes implicaciones para la más frecuente imagen liberal de la sociedad y de la forma en que ésta debe ser organizada. Acaso la más significativa de ellas sea la concepción de la sociedad —y de toda forma de agrupación humana— como la *suma de sus partes*, como un agregado de individuos. Nunca como una entidad que posee una realidad o atributos que puedan ser considerados específicos (y, mucho menos, superiores) respecto de los que ya poseen sus partes por separado. La sociedad es concebida, además, como una instancia necesaria para superar las incertidumbres e inconvenientes del estado de naturaleza¹², aunque, eso sí, como una entidad *artificial*, como «*cuerpo ficticio*, compuesto por personas individuales que se considera que lo constituyen en tanto que son sus miembros» (Bentham, 1823, 46) o, en palabras de los libertarios de hoy en día, como «una abstracción que no existe realmente (...) pues solo existen individuos interactuando» (Rothbard, 1978, 35). Así las cosas, la sociedad es vista por los

¹² Tal era, sin duda, la tesis sostenida por Hobbes y Locke. Pero también es la posición defendida hoy día por Buchanan, Rawls, Nozick y otros. Para todos ellos el *estado de naturaleza* no es más que una hipotética situación en la que los individuos se ven sometidos a diferentes incertidumbres y peligros que pueden ser evitados dando un paso hacia la constitución de la *sociedad política* y las posibilidades de cooperación que ésta ofrece. Cosa bien distinta es que ese paso deba darse mediante el *consentimiento* (Locke), un *proceso evolutivo* (Hayek), el *contrato* (Rawls) o, por último, a través de un proceso de *mano invisible* (Nozick).

liberales como una instancia que surge a consecuencia de las incertidumbres, miedos, voluntad e intereses de los individuos. Una entidad que, por un lado, no posee ni puede imponer fines o intereses propios al margen de los que ya poseen los individuos que la componen y, por otro, no constituye una fuente de valores alternativa al individuo. Éste, como ya se ha dicho, constituye la única y suprema fuente de todo valor.

Estas últimas sugerencias nos sitúan, sin embargo, ante dos nuevos y sumamente importantes elementos de la imagen liberal de la sociedad que han quedado plenamente recogidos en aquella concepción de la sociedad —defendida en su momento por los federalistas americanos y en la actualidad por la gran mayoría de los teóricos liberales— como un ente formado por una pluralidad de individuos y/o grupos que, dados sus igualmente plurales y competitivos intereses y fines, están en constante conflicto¹³. Pero el reconocimiento del pluralismo y el conflictivismo inherentes al modelo liberal de individuo y sociedad planteó tres problemas estrechamente relacionados y recurrentes a lo largo de toda la tradición política liberal: 1) ¿cómo alcanzar y preservar una sociedad pacífica y ordenada dada la *natural* pluralidad y conflictividad entre diferentes individuos y/o grupos con fines e intereses igualmente plurales y antagónicos?; 2) ¿cómo constituir la sociedad de manera que las libertades y derechos individuales no fuesen anuladas o violadas por el Estado, por otros individuos o por los grupos sociales?, y 3) ¿cómo organizar la sociedad de manera que los distintos intereses y fines individuales en conflicto puedan influir en la toma de decisiones políticas?

¹³ En realidad, la tesis de Bentham de que el interés de la comunidad no es más que la suma de los intereses de los individuos que la componen ya supone el reconocimiento del *pluralismo* y *conflictivismo* social y político, como también lo implican la radical defensa de la *autonomía* y la *variedad* por parte de Humboldt (1792, 14 y ss.) y la concepción kantiana del *antagonismo* y la *insociable sociabilidad* (1784, 46-48). La defensa del pluralismo social y político también encuentra plena expresión en el pensamiento contemporáneo de Weber (1919), Dahl (1956, 1971, 1978, 1982 y 1989), Kornhauser (1959), Berlin (1969), Sartori (1996) o Rawls (1971, 1996).

Todos estos problemas dieron pie a la defensa por parte del liberalismo clásico y contemporáneo de la *tolerancia* (Locke)¹⁴ y la *variedad* (Humboldt) o el *pluralismo* (Madison, Weber, Dahl) religioso, social y político como mecanismos para instaurar y conservar la paz social y la armonía ciudadana. Pero también condujeron a la aceptación y defensa del Estado y, sobre todo, a la imposición de ciertos *límites a la acción del Estado* (Humboldt). Límites que, al decir de la mayoría de los pensadores liberales, derivan, en primer lugar, de la sujeción del poder político a leyes *generales, abstractas, promulgadas y preestablecidas* (Locke, 1690b, 329 y ss.), pues sólo así podría evitarse el ejercicio arbitrario, ilegítimo y extemporáneo del poder o, para decirlo con la clásica y conocida máxima de Harrington (1656, 8), sólo así sería posible «el imperio de las leyes y no el de los hombres»¹⁵; en segundo lugar, de la división y equilibrio de poderes (Montesquieu); y, por último, del constitucionalismo y la primacía de la ley. Todo ello acaso queda perfectamente resumido tanto en aquella conocida máxima kantiana (1795, 60) según la cual «toda política debe doblar su rodilla ante el derecho»¹⁶, como en la actual defensa del Estado de Derecho como forma de organización político-jurídica preferible al Estado Absoluto y al Estado Autoritario. Los límites al poder del Estado no sólo tenían que garantizar un cierto espacio de libertad e independencia individual y asegurar, como

¹⁴ El principio de *tolerancia* cobra pleno sentido e importancia en el Occidente europeo a partir de la división religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado auspiciada por la Reforma. Sin duda, los ensayos sobre la tolerancia de Locke (1667 y 1689) constituyen la defensa clásica y arquetípica de tal idea. Sin embargo, no puede olvidarse que, como acertadamente sugiere Bobbio (1991, 243), si bien en su significado original la noción de *tolerancia* estaba estrechamente relacionada con el problema de la convivencia entre distintas creencias (primero religiosas y después también políticas), hoy en día tal concepto se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, sexuales o generacionales.

¹⁵ Para un recorrido acerca de la presencia de esta cuestión a lo largo de la historia del pensamiento político véase «¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?», (Bobbio, 1984, 195-221).

¹⁶ Lo cual implica —como acertadamente sugiere Ródenas (1997, 79 y ss.)— una clara subordinación y limitación de la política al derecho que, entre otras importantes cuestiones, poco o ningún espacio ofrece a la desobediencia y disidencia activas.

mínimo, la igualdad de los individuos ante la ley. También debían eliminar, o al menos reducir, los peligros del absolutismo y la omnipotencia estatal al tiempo que garantizar la protección jurídica de los derechos y libertades individuales, tanto frente a los abusos del poder político como contra las injerencias o agresiones por parte de otros individuos o grupos sociales¹⁷.

Ahora bien, ¿qué forma de gobierno debían poseer tales sociedades para que los distintos fines e intereses individuales y/o colectivos pudieran influir en la toma de decisiones políticas? Creo que, en líneas generales y a pesar de conocidas y reiteradas reticencias, la democracia constituyó y, sobre todo, constituye la forma de organización política *preferida* (aunque no siempre respetada) por la tradición liberal. Claro que tal afirmación debe ser matizada con varias precisiones importantes. En principio es obligado destacar que el modelo de democracia adoptado y defendido por la generalidad de los pensadores liberales es la *democracia representativa*. Pero, al mismo tiempo, ha de señalarse que tal modelo de democracia ha sido interpretado por la tradición liberal de formas bien distintas. De hecho, ha dado lugar, por decirlo en la terminología de Macpherson, Bachrach o Held, a diferentes *modelos de democracia* (*protectora* de Bentham, *desarrollista* de Stuart Mill, *elitista* de Weber, *pluralista elitista* de Truman) que si bien muestran claras similitudes también poseen notables diferencias¹⁸. Por

¹⁷ Defensas e interpretaciones actuales de tales ideas se hallan en Hayek (1960 y 1976c), Sartori (1987 y 1992), Bobbio (1984 y 1985), Buchanan (1975 y 1977) y Buchanan-Tullock (1962). Como ya ocurrió con las nociones de *libertad* e *igualdad*, en el interior de las distintas variantes y subvariantes del modelo liberal existen distintas concepciones acerca de cuál es la extensión de ese ámbito de libertad, cuáles los derechos y libertades individuales a proteger, etcétera. Pero, a pesar de tales diferencias, los pensadores liberales coinciden en sostener que *un mínimo ámbito de libertad* es condición necesaria de toda sociedad libre, que la omnipotencia estatal es inadmisibles y, por tanto, que ésta debe ser reducida.

¹⁸ El modelo de *democracia representativa* se contraponen, especialmente, al modelo de *democracia directa* (cuyo máximo exponente lo constituye la democracia griega o *de los antiguos*) y al modelo de *democracia participativa* (defendido hoy día por Macpherson, Bachrach, Held o Pateman). Para una mayor información acerca de los orígenes, características y evoluciones de tales modelos *cf.*, Macpherson (1977), Held (1987), Requejo Coll (1990), Dunn, ed. (1992) y Jáuregui (1994), entre otros.

último, en la tradición liberal se ha tendido a otorgar —de manera especial en buena parte del liberalismo clásico y en el liberalismo conservador contemporáneo— un valor *instrumental* a la democracia, es decir, a concebirla como un medio o mecanismo político que, de colisionar con otros principios liberales, podría ser puesto en cuestión e, incluso, ser sustituido por otra forma de organización política. Todo esto nos remite, por una parte, a la necesidad ya expresada por Ruggiero (1925, 373-387) de distinguir entre *liberalismo* y *democracia* y, por otra, a aquella acertada tesis de Bobbio (1986, 45-53) según la cual el encuentro entre el liberalismo y la democracia «solamente es posible, mas no necesario».

Llegados a este punto conviene sintetizar aquellos aspectos que hasta el momento hemos considerado como aspectos *distintivos* del *modelo liberal*. A este respecto puede decirse que el modelo liberal se diferencia de otros modelos por una concepción individualista, pluralista y conflictivista del hombre y la sociedad. Esta concepción, partiendo de la defensa de la propiedad, la libertad y la igualdad entre los individuos, ha conducido a la tradición liberal: 1) a introducir y defender la tolerancia, la diversidad y el pluralismo social, político, cultural y religioso como necesario instrumento para el mantenimiento de la paz y la armonía social; 2) a aceptar la necesidad de un *poder común* o Estado que protegiese los derechos y libertades individuales pero que, al mismo tiempo, estuviese limitado en su poder y funciones por la vigencia de la primacía de la ley y el constitucionalismo, es decir, por el Estado de Derecho, y 3) a defender un modelo representativo y frecuentemente instrumental de democracia como la mejor, si no la única, forma de democracia posible.

En adelante abordaremos la peculiar concepción liberal-conservadora de algunos de estos elementos distintivos del modelo liberal. Así, sus ideas acerca de la libertad, la propiedad, la igualdad, la justicia, el pluralismo o la democracia serán el eje de nuestras reflexiones. Pero antes es preciso examinar sus raíces históricas y teóricas, sus diferencias con el liberalismo social y, finalmente, algunas de sus más destacadas expresiones (o subvariantes) contemporáneas.

I.2. LOS LIBERALISMOS CONTEMPORÁNEOS

¿Qué es lo que hace posible que podamos decir que el liberalismo conservador y el liberalismo social son *variantes* contemporáneas del modelo liberal? ¿Qué diferencia al primero del segundo? ¿Por qué denominamos *conservador* o *propietarista* a uno y *social* o *igualitarista* al otro? ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de ambos? A mi modo de ver las respuestas a estas cuestiones deben partir de las consecuencias que tuvo el tránsito, iniciado hacia finales del siglo XIX, de la sociedad burguesa y el capitalismo liberal a la sociedad de masas y el capitalismo organizado. Este proceso supuso, grosso modo, el advenimiento de un nuevo contexto histórico en el que el programa liberal entra en crisis y pierde buena parte del poder explicativo y de la influencia política que hasta el momento había poseído. La necesidad de sobreponerse a tal crisis y de adaptarse a las nuevas condiciones históricas obligó a una revisión del programa liberal que desembocó finalmente en la consolidación de diferentes liberalismos contemporáneos.

Las transformaciones a que se vieron sometidas las sociedades del capitalismo liberal hacia finales del siglo XIX e inicios del XX condujeron a una sociedad y una cultura que experimentaban amplios cambios y se enfrentaban a un vasto y relativamente novedoso conjunto de problemas. Los nuevos métodos de organización del trabajo (taylorización y mecanización), la aparición de numerosas y gigantescas organizaciones (económicas y sociales), la emergencia de nuevos problemas económicos, sanitarios, educativos y laborales, la creación de diversos sistemas asistenciales y de seguridad social, el desarrollo del capital monopolista, la ampliación del sufragio universal y el consiguiente acceso de las masas a la política, el nacimiento de los grandes partidos políticos y las organizaciones obreras de masas, la progresiva racionalización, burocratización y oligarquización de la vida económica y política y, finalmente, la creciente intensidad y conflictividad de la lucha política por el poder y la influencia políticas son, sin duda, algunas de las más relevantes transformaciones sociales¹⁹. Los

¹⁹ Sobre algunos de estos problemas, en especial los relacionados con el ámbito de lo político, tendremos ocasión de ocuparnos ampliamente en el Capítulo II.

problemas y peligros que, para la supervivencia y buen funcionamiento de la sociedad y sistema capitalistas, suponían tales cambios impulsaron la creciente aceptación de ciertas formas y grados de regulación política del proceso social y económico. Desde mediados del siglo XIX la sociedad y el pensamiento socio-político europeos eran, en mayor o menor medida, conscientes no sólo de la brutalidad de la larga jornada laboral y los reducidos salarios a que estaba sometida la mayor parte de la clase obrera, sino que conocían también el masivo empleo de mujeres y niños como fuerza de trabajo barata y la ausencia casi absoluta de derechos laborales y medidas de seguridad e higiene en el trabajo. Muchos pensadores de la época reconocían abiertamente que las amplias desigualdades sociales conducían inevitablemente a la falta de libertad y de oportunidades para el autodesarrollo social y moral. Se percataban, al mismo tiempo, de la caducidad y obsolescencia de gran parte de los principios de organización política y económica del liberalismo clásico. Sabían además que el avance continuo de los procesos de democratización y la creciente organización de los trabajadores habían otorgado a la clase obrera y a la ciudadanía cierto grado de influencia política que sería decisiva a la hora de determinar quiénes habrían de ostentar la dirección política de la sociedad. Una ciudadanía y clase trabajadora que, de no ofrecérseles soluciones a sus necesidades y problemas, otorgaría su apoyo electoral y político a otros movimientos en abierta competencia con el proyecto liberal. Sin duda, los pensadores liberales de entonces no fueron ajenos a tales problemas. De hecho, puede decirse —tal y como reconocía Hobhouse (1911a, 35)— que, con el pasar de los años, «hombres de simpatías vivamente liberales han llegado no sólo a aceptar, sino a apoyar, la ampliación del control público» tanto en la esfera industrial como en la responsabilidad colectiva sobre la educación y la alimentación de los niños, el alojamiento de los trabajadores, el cuidado de los enfermos y los ancianos o la creación de empleo. El libre juego del mercado se mostraba para algunos liberales de principios de siglo incapaz de armonizar los distintos y competitivos intereses en juego a fin de conseguir el esperado progreso *de todos*. Pero tampoco era capaz de preservar la mínima estabilidad social requerida para el mantenimiento y desarrollo de la sociedad liberal-capitalista. Es más, no po-

cos liberales de entonces reconocían con Croce (1932, 240) que «la utopía de dejar hacer y dejar pasar, es decir, el absoluto librecambismo económico como panacea de los males sociales estaba desmentida por los hechos». Creían que el viejo ideal del *laissez faire* no solo no tenía sentido en las nuevas condiciones históricas, sino que tampoco existía en la realidad. Para ellos —afirma Hobson (1909, xi)— las nuevas funciones del Estado no requerían ningún cambio súbito de la política, pues el viejo individualismo había sido progresivamente reemplazado por diversas ampliaciones de la actividad estatal.

En tal contexto, von Mises, Hobhouse y muchos otros fueron capaces de admitir que si, por una parte, el período que había transcurrido desde las guerras napoleónicas hasta la Primera Guerra Mundial podía ser denominado *la era del liberalismo*, por otra, en los años posteriores a la primera conflagración mundial el rechazo hacia tal tradición política se había vuelto abiertamente explícito. Detectaron así que las primeras décadas del siglo xx apuntaban no sólo hacia la *crisis del liberalismo* (Hobson, 1909, 1-16; Ruggiero, 1925, 439 y ss.), sino también a su *parálisis, derrota y fosilización* a manos de otras corrientes de pensamiento político (Hobhouse, 1911a, 214). Sostuvieron, en suma, que si el liberalismo no era capaz de poner límites y ofrecer soluciones a los problemas y desigualdades que el desarrollo del capitalismo había generado terminaría por perder la fuerza y hegemonía políticas que hasta entonces había ostentado. Estas reflexiones llevaron a muchos liberales de finales del siglo xix e inicios del xx a concluir que el liberalismo, si quería mantenerse como una fuerza viva capaz de transformar sus ideales en realidades, tenía que revisar su teoría y práctica políticas, adaptar sus principios y supuestos a las condiciones impuestas por el nuevo contexto social, político y económico, así como a las nuevas necesidades de la vida social e individual que este contexto imponía. No sólo insistían —como repetidamente lo hizo Laski (1925, 15)— en que era necesaria «una nueva filosofía política para un nuevo mundo»; también subrayaban que, si bien la libertad o cualesquiera otros principios o derechos eran una condición esencial para la felicidad y la plena realización individual, en modo alguno tenían un contenido estático, sino que, por el contrario, eran relativos *al tiempo y al lugar*.

Fueron estas convicciones las que orientaron diferentes intentos de revisión del programa político liberal, dando lugar a la emergencia de un nuevo sistema histórico del liberalismo al que aquí denomino *liberalismo contemporáneo* o *liberalismo del siglo xx*. Ahora bien, estos intentos de reforma del liberalismo discurrieron en muy distintos sentidos. Algunos son acercamientos a ciertas ideas, métodos y propuestas socialistas²⁰ que contribuyeron a perfilar un *nuevo liberalismo* abiertamente sensibilizado con las enormes desigualdades e injusticias que el desarrollo capitalista había generado. Pero, junto a ellos, también coexistieron otros tantos esfuerzos de revisión del programa liberal cuyo objetivo fue recuperar el individualismo posesivo y los principios básicos de la sociedad de mercado defendidos por buena parte del liberalismo decimonónico. Estos últimos generaron un liberalismo legitimador de las sociedades y economías capitalistas y claramente despreocupado por las desigualdades e injusticias que éstas habían producido o podrían producir en un futuro. En síntesis, si bien ciertos impulsos ocasionaron el nacimiento de un liberalismo *social, igualitario* o *de izquierda*, otros originaron un *liberalismo conservador, propietario* o *de derecha*.

En lo que resta del presente apartado abordaré las ideas fundamentales de ambos liberalismos. En el caso del liberalismo conservador, dado que constituye el objetivo central del presente estudio y será, por tanto, abordado con amplio detalle en capítulos posteriores, tan solo destacaré algunas de las ideas centrales de dos de sus autores más relevantes hacia finales del siglo xix y comienzos del xx: Spencer y von Mises. En el caso del liberalismo social, que aquí no podré abordar, he procurado ir un poco más allá realizando una breve y esquemática exposición de sus etapas, autores e ideas fundamentales hasta el presente.

²⁰ Dos influyentes reflexiones acerca de la conveniencia y frutos de este acercamiento del liberalismo al socialismo (y laborismo inglés) pueden encontrarse en las tempranas sugerencias de Hobson (1909, Parte II) y Hobhouse (1911, cap. IX).

I.2.1. RAÍCES Y DESARROLLOS DEL LIBERALISMO SOCIAL

Es un lugar común situar a John Stuart Mill como destacado precursor de todos aquellos liberales que abogaron por transitar los caminos de una revisión del liberalismo mediante una aproximación a ciertas ideas y presupuestos socialistas. En efecto, Stuart Mill fue el primero de los teóricos liberales en «destacar, en el ámbito de la concepción liberal del estado, algunas instancias propuestas por el socialismo premarxista europeo» y, en particular, la división equitativa de la producción entre todos los miembros de la sociedad, la eliminación de los privilegios de rango y nacimiento, o la sustitución del egoísmo del que trabaja y acumula para su exclusivo provecho por un espíritu comunitario (Tranfaglia, 1982, 936). Sin duda, las declaraciones que el propio Stuart Mill realiza en su *Autobiography* apoyan abiertamente tal interpretación. Aquí, en el contexto de las reflexiones sobre sus distintos períodos de *desarrollo intelectual*, reconoce que en los primeros momentos de su evolución se había limitado a aceptar las instituciones de la propiedad privada y la herencia como la *dernier mot* de la legislación. Creía entonces que los únicos medios de mejorar la organización social consistían en

mitigar las desigualdades derivadas de estas instituciones, mediante la eliminación de la primogenitura y de la herencia (...) sólo esperaba que, por medio de una educación universal, que llevase a restringir voluntariamente la natalidad, la proporción de pobres alcanzara un nivel más tolerable. En breve: *yo era un demócrata, pero de ningún modo un socialista* (1873, 162).

Sin embargo, Stuart Mill reconoce haber modificado progresivamente algunas de estas ideas, especialmente en el último período de su evolución intelectual y quizá bajo la influencia de Harriet Taylor. A este respecto confiesa abiertamente:

Ahora éramos mucho menos demócratas de lo que yo había sido; (...) nuestro ideal de progreso definitivo iba mucho más allá de la democracia y nos incluía decididamente bajo la denominación general de socialistas. Aunque repudiábamos con la máxima energía esa tiranía que ejerce la sociedad sobre los individuos en la mayoría de los sistemas socialistas, esperábamos que llegaría un tiempo en que la sociedad no estaría ya dividida entre los desocupados y los industriales, en que la regla de que

los que no trabajan no coman se aplicara no sólo a los pobres sino a todo el mundo de manera imparcial, en que el reparto del producto del trabajo en lugar de depender, como ahora sucede en tan gran medida, de las circunstancias de nacimiento estuviera basada, por común acuerdo, en los principios de la justicia; y en que no fuese imposible, ni se pensara como tal, el que los seres humanos por sí mismos se esforzaran vigorosamente en procurar beneficios que no perteneciesen exclusivamente a sí mismos, sino a toda la sociedad de la que forman parte. Consideráramos que el problema social del futuro sería cómo unir la mayor libertad de acción con la propiedad común de todas las materias primas del globo y una igual participación en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto (1873, 162).

Puede decirse que, a medida que avanzaba en su desarrollo intelectual, Stuart Mill se mostró cada vez más insatisfecho con un sistema social y económico que dejaba a la mayoría de la población en la situación de simples asalariados o pobres, al tiempo que otorgaba a una minoría una privilegiada posición económica, política y social. Stuart Mill, pues, fue la culminación del liberalismo clásico y, desde un *liberalismo razonable* (Gray, 1990, 98), dio importantes pasos en pro de un proyecto político liberal más atento y preocupado por las claras desigualdades e injusticias sociales a que había dado lugar un sistema social y económico basado en la propiedad privada y el libre juego del mercado. Un liberalismo que asumiera, abandonando la primitiva defensa liberal del Estado mínimo y la rigurosa limitación de sus funciones, que el Estado podía y debía ayudar a liberar a los más pobres y ofrecerles un nivel más elevado de sanidad, instrucción y bienestar general.

Pero, junto a la germinal e influyente labor de Stuart Mill, es preciso reconocer la importancia de los esfuerzos realizados por Thomas Hill Green y, posteriormente, por Leonard Trelawney Hobhouse o John Atkinson Hobson. Green, exponente más relevante de la *revisión idealista del liberalismo* (Sabine, 1961, 525), impulsó una importante renovación del liberalismo que se caracterizó, sobre todo, por sus esfuerzos para liberar a tal tradición y movimiento teórico-político del fuerte individualismo, egoísmo y utilitarismo clásicos. Y lo hizo tomando parte en aquella *revuelta contra la libertad negativa* (Montague, 1885, 7 y s.) que pretendía sustituir la competencia por la cooperación como principio de la vida social. Adoptó,

al mismo tiempo, una idea del individuo como ser autónomo pero *fundamentalmente social* que, en condiciones adecuadas y a través de la plena participación en la vida social y política de su comunidad, es capaz de alcanzar por sí mismo su propia realización personal y una vida plenamente moral.

El liberalismo de Green destaca no sólo por su pretensión de acercar a la conciencia liberal los graves problemas sociales (miseria, embriaguez, pobreza, desigualdades, injusticias, escasa participación política, degradación moral) generados por el creciente industrialismo, sino también por su abierta defensa de la tesis de que es función del Estado «no promover directamente la bondad moral, porque eso, por la misma naturaleza de la bondad moral, no puede hacerlo, pero sí mantener las condiciones sin las cuales un libre ejercicio de las facultades humanas es imposible» (1881, 374). Pero Green también tuvo una influencia decisiva sobre la revisión *social* del liberalismo por su conocida y significativa concepción de la *libertad positiva*, lo cual le condujo a imponer claros límites al ejercicio de los derechos individuales de propiedad y a otorgar al Estado un importante papel en la creación de las condiciones necesarias para el pleno desarrollo de los ciudadanos. En este sentido, en su conocida conferencia *Liberal Legislation and Freedom of Contract*, apuntó con toda claridad:

No entendemos la libertad simplemente como libertad de coacción o constreñimiento. No la entendemos meramente como la libertad para hacer lo que nos guste, independientemente de qué es lo que nos guste. No la entendemos como una libertad que pueda ser disfrutada por un hombre o grupo de hombres a costa de una pérdida de la libertad para otros. Cuando hablamos de la libertad como algo tan estimable, nos referimos a una facultad o capacidad positiva de hacer o disfrutar y, también, a lo que hacemos o disfrutamos en común con otros. Aludimos con esto a una facultad que cada hombre ejerce mediante la ayuda o la seguridad que le dan sus semejantes y que él, por su parte, ayuda a asegurarles (1881, 370 y s.).

La libertad no consiste en estar libre de todo constreñimiento o coacción, pero tampoco en la capacidad de cada individuo para hacer lo que quiera con sus posesiones si, al actuar así, se opone a aquel fin para el cual la libertad es tan sólo un medio, a saber, a «la

libertad en sentido positivo, con otras palabras, a la liberación de las energías de todos los hombres por igual para que contribuyan al bien general». El individuo —aduce Green con enorme lucidez y acierto (1881, 372)— «únicamente a través de la garantía que la sociedad le ofrece tiene propiedad en absoluto o, hablando estrictamente, derecho a sus posesiones». Poseemos cosas y podemos disfrutar de ellas porque la sociedad nos ofrece la seguridad y la protección necesarias para tal posesión y disfrute. Precisamente por esto, todo uso de nuestras posesiones que tienda a obstaculizar el desarrollo personal de otros individuos merece ser limitado, pues «todo daño a la salud del individuo es un daño público». La ley —manifiesta Green— debe limitar, *cuanto más mejor*, todas aquellas libertades individuales que son perjudiciales para la sociedad. No quiere decir con esto que la propiedad privada sea rechazable en sí. Es un medio para el desarrollo del propio individuo pero, eso sí, «un medio para el libre ejercicio de las capacidades sociales de todos». De ahí que Green sostuviera que «no puede haber verdadero derecho de propiedad de un tipo que prive a una clase de hombres de tal ejercicio en absoluto». La libertad ha de ser limitada en aquellos casos en que ponga en peligro el desarrollo físico, intelectual y moral de los individuos. El ejercicio de *la libertad en sentido positivo* ha de ser posible para todos y cada uno de los individuos y, a este respecto, el Estado, en su condición de guardián del bienestar común y a través de las leyes pertinentes, tiene perfecto derecho a limitar la libertad de contratación en la venta de trabajo, a reducir las horas de trabajo de las mujeres jóvenes, a prohibir todos aquellos contratos de servicios que atenten contra la salud física, intelectual y moral de los individuos, a proteger debidamente la salud pública, a impedir una educación que obstaculice una vida de libertad, a exigir que las viviendas posean condiciones higiénico-sanitarias adecuadas, en suma, a intervenir y corregir todas aquellas circunstancias que sean perjudiciales para el pleno desarrollo individual y, con ello, para el incremento del bienestar general.

Las ideas de Green no se perdieron en el vacío. Por el contrario, encontraron un fuerte eco en la decisiva revisión del liberalismo propugnada por Hobson y Hobhouse. Éste último no sólo nos ofrece *modernizadas* las enseñanzas de Stuart Mill y de Green, sino

que aporta además «la fórmula más exacta del nuevo liberalismo inglés del siglo xx» (Ruggiero, 1925, 85). Es más, Hobhouse constituye, en palabras de Negro Pavón (1981, ix), el pensador liberal con el que «la transición del viejo liberalismo benthamista, arraigado en el siglo xviii, al nuevo liberalismo socializante llegó a ser un hecho». Al igual que Croce y von Mises, concibió gran parte del siglo xix e incluso de comienzos del siglo xx como *la era del liberalismo*. Sin embargo, a diferencia de aquellos y en consonancia con Stuart Mill, Green o Hobson, se mostró mucho más atento a los excesos a que condujo el *laissez faire*. Desde esta mayor sensibilidad sostuvo, al igual que Hobson, que el liberalismo debía ser modificado de forma que diera lugar a un *nuevo liberalismo* en el que «la política debe estar subordinada a la ética» (Hobhouse, 1922, 13 y s.). Ese *nuevo liberalismo* debería introducir claros límites a los derechos de propiedad y a la libertad de mercado en pro de una concepción *positiva* de la libertad, de ciertas medidas de justicia social, de la igualdad de oportunidades y de un modelo de democracia más participativo. Sólo así podría alcanzarse una forma de organización social que hiciese posible el objetivo de una vida buena y plena para todos los miembros de la comunidad²¹. Partiendo de dicha óptica creía, con Green y Hobson, que:

la función del Estado es asegurar las condiciones para que los ciudadanos, mediante sus propios esfuerzos, puedan obtener todo lo que es necesario para una plena eficiencia pública. Esto no significa que el Estado tenga que alimentarlos, alojarlos o vestirlos. Significa tan sólo que el Estado debe ofrecer las condiciones económicas con las que el hombre normal, sin defecto físico, mental o intelectual, podrá alimentarse, alojarse y vestirse a

²¹ Una forma de organización en la cual el Estado —sostiene Hobhouse (1911a, 74)— no debe limitarse, como defendían los liberales clásicos, a la mera función de «guardar el campo, es decir, a evitar el uso de la fuerza y el fraude, defender la propiedad privada y garantizar a los hombres la eficacia de los contratos». También debería (1911a, 164) desarrollar una función positiva, ofrecer al individuo «los elementos para el mantenimiento de un modo civilizado de vida» y, más concretamente, ofrecerle «la oportunidad de obtener un trabajo adecuadamente remunerado». Las opiniones de Hobson a este respecto pueden consultarse en *The Crisis of Liberalism. New Issues of Democracy* (1909, II y III).

sí mismo y a su familia mediante un trabajo útil. El «derecho al trabajo» y el derecho a un «salario vital» son tan justos como los derechos de la persona o de propiedad. Es decir, son condiciones integrantes del buen orden social (1911a, 158 y s.).

La diferencia entre el *viejo* y el *nuevo* liberalismo radica fundamentalmente en que este último, a pesar de mantener los mismos fines, admite la posibilidad de recurrir a medios (en especial una legislación social, laboral, sanitaria y educativa) muy distintos de los que aquél había aceptado. Sin embargo, para Hobhouse tal legislación, a pesar de sus raíces socialistas, «no aparece como una transgresión de los dos ideales distintivos del viejo liberalismo: ‘Libertad e Igualdad’». Aparece más bien como un medio necesario para su realización. No viene para eliminar sino para cumplir» (1904, 217).

Desde una concepción *orgánica y armónica* de la sociedad que quizá algo tenga en común con cierto comunitarismo reciente, Hobhouse concibe la libertad como *la esencia del liberalismo*. Pero, a diferencia de la mayoría de los liberales clásicos, la concibe no tanto como un derecho individual sino, más bien, como una necesidad social. Para él —indica su pupilo, amigo y sucesor M. Ginsberg (Hobson-Ginsberg, 1931, 195)— la libertad «implica negativamente la ausencia de constricción, y positivamente la autodeterminación». Pero, sobre todo, está profundamente vinculada a la idea de igualdad. Tanto es así que la lucha por la libertad, «cuando se lleva a cabo plenamente, es también una lucha por la igualdad», esto es, una lucha contra toda forma de discriminación impuesta por la organización jerárquica de la sociedad y contra toda clase de privilegio en razón del rango que se posee y la clase a la que se pertenece. Es, en suma, una lucha por la igualdad ante la ley y por la igualdad de oportunidades entre todos los individuos. Por otra parte, y de nuevo en coincidencia con Green y Hobson, Hobhouse (1904, 330) cree que la propiedad «no es un derecho absoluto del propietario individual que el Estado está limitado a mantener en su nombre». Es, por el contrario, algo que tiene un fundamento y un carácter claramente social, no sólo porque «es la fuerza organizada de la sociedad la que mantiene los derechos de los propietarios protegiéndolos contra los ladrones y depredadores», sino también por-

que, en las condiciones impuestas por la moderna división del trabajo, cualquier propiedad y riqueza es producto del esfuerzo de muchos individuos, así como de la utilización de los medios ofrecidos por su sociedad y su civilización. De ahí que Hobhouse no crea que los derechos de propiedad sean inviolables. Por el contrario, los supedita al desarrollo y bienestar individual y social.

Hobhouse elaboró las bases programáticas de un *nuevo liberalismo* que apostaba por un claro acercamiento al socialismo y al labo-rismo pero que, al mismo tiempo, debía estar claramente diferenciado tanto del socialismo *mecánico* o del socialismo *oficial* como del *antiguo liberalismo*²². Un liberalismo *social* que debía satisfacer, por encima de todo, dos importantes condiciones:

En primer lugar, debe ser democrático. Debe proceder de abajo, no de arriba. Es decir, debe surgir de los esfuerzos de toda la sociedad para asegurar un mayor grado de justicia y una mejor organización de la cooperación mutua. Debe sumar los esfuerzos y responder a los genuinos deseos, no de un grupo de seres superiores, sino de grandes masas de hombres. Y, en segundo lugar, y por esta misma razón, debe hacer todo ello contando con el individuo humano. Debe dar al hombre normal libertad en su vida personal para lo que a él realmente le interesa. Debe estar fundado en la libertad y debe contribuir no a la supresión de la personalidad sino a su desarrollo (1911a, 173).

Con todo, Hobhouse constituye el autor liberal de principios de siglo que mejor sistematizó un *nuevo liberalismo* en el que los ideales de justicia redistributiva y armonía social suplantaron a los viejos

²² El *socialismo mecánico* —sostiene Hobhouse (1911a, 167 y ss.)— se basa en una *falsa interpretación de la historia* según la cual el desarrollo social se debe «a la influencia exclusiva de los factores económicos». Es más, en el ámbito de lo político, presupone «una guerra social derivada de una clara distinción entre clases que no existe». Por su parte, el *socialismo oficial* se caracteriza por «un desprecio hacia los ideales de libertad basado en una confusión entre la libertad y la competencia». Aún más, concibe a la humanidad «como un conglomerado de razas pesimistas y débiles, a las que es preciso tratar protectoramente». Para tal socialismo el arte de gobernar consiste en conseguir que los hombres hagan lo que quieren hacer «una aristocracia de la voluntad y la inteligencia que tiene por misión desempeñar los servicios civiles y administrativos».

ideales del liberalismo clásico de libertad negativa y derechos individuales absolutos. Fue, junto con Stuart Mill, Green y Hobson, un liberal que se mostró abiertamente decidido a *repensar los presupuestos del liberalismo clásico* para dar entrada en él a ciertos medios (intervencionismo estatal, legislación laboral, sanitaria, educativa) e ideas (límites a los derechos de propiedad, desarrollo de la individualidad, libertad positiva, igualdad de oportunidades, justicia social) que hasta entonces el liberalismo había, como mínimo, dejado de lado. Pero defendió también una concepción representativa de la democracia que, en coincidencia con el modelo *desarrollista* (Macpherson) de democracia sugerido por Stuart Mill, pone especial hincapié en las potencialidades que la participación política ciudadana posee para el desarrollo individual²³. Una democracia basada (Hobhouse, 1922, 88 y ss., y 185 y ss.; 1911a, 227 y ss.) en un régimen de libertad política y amplio sufragio, en una ciudadanía activa y participativa²⁴, en la conformación de una voluntad y pensamiento colectivos, en la existencia de organismos intermedios que vincularan al individuo con la colectividad, en el recurso a medios como los referendos, etcétera.

La perspectiva de estos pensadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX tendría clara influencia y continuidad en el pensamiento liberal posterior. Tanto las reflexiones que sobre el programa liberal realizaron, en el período de entreguerras, John Maynard Keynes o sir William Beveridge cuanto las que, hoy en día,

²³ La felicidad de los hombres —afirma Hobhouse (1918, 158)— no podrá alcanzarse «a no ser en una forma en que todos puedan participar, en que verdaderamente la participación sea para cada uno un ingrediente esencial». Es más, Hobhouse creía que una sociedad es globalmente libre cuando en ella «la ley es de tal índole que asegura un margen para el desarrollo personal y la asociación libre (...) Hay libertad no donde un espíritu común configura al individuo, sino donde todos los espíritus tienen esa plenitud de oportunidades que solamente puede obtenerse si, mediante un esfuerzo organizado, se mantienen ciertas condiciones fundamentales en sus relaciones mutuas» (1918, 65 y s.).

²⁴ Para Hobhouse (1918, 66) «la libertad política implica la ciudadanía activa. La pretensión del individuo libre no es que la decisión común coincida con la suya, lo cual es imposible, sino que su decisión se oiga y se tenga en cuenta. Pretende participar en la comunidad política, asumir su parte de responsabilidad».

aportan Bobbio, Macpherson, Rawls, Dworkin y muchos otros encuentran buena parte de sus fuentes y precedentes histórico-intelectuales en las preocupaciones social-liberales de Stuart Mill, Green, Hobson o Hobhouse.

Keynes defendió la urgencia de un programa liberal que no atendiera sólo a *los temas históricos del liberalismo*, sino que se ocupara además —y fundamentalmente— de aquellas materias que «tienen un interés vivo y una importancia y urgencia hoy». Un programa que si, por una parte, debía ofrecer nuevas fronteras y temas al liberalismo a través de una especial preocupación por los problemas planteados por la paz, las obligaciones y tareas del Estado, la sexualidad o la drogadicción, por otra, debía empezar por «desprenderse de las ramas muertas del pasado». Pensaba, al mismo tiempo, que el individualismo, purgado de sus defectos y abusos, era la mejor salvaguarda de la libertad personal y de la diversidad de la vida. Es en este sentido en el que afirmó que el liberalismo debía desprenderse urgentemente de las viejas doctrinas del individualismo y el *laissez faire*²⁵. Desde estos puntos de vista, creía que la determinación de la agenda del Estado debería llevarse a cabo «sin la presunción previa de Bentham de que la interferencia es, al mismo tiempo, ‘generalmente innecesaria’ y ‘generalmente perniciosa’». En un claro alega-

²⁵ «En mi opinión —sostiene Keynes (1931, 329)— no hay sitio (...) para aquellos cuyos corazones están en el individualismo pasado de moda y en el *laissez faire* en todo su rigor». Tales doctrinas no sólo «han dejado de ser aplicables en las condiciones modernas» sino que, además, están basadas en un conjunto de principios generales y metafísicos que carecen de fundamento real alguno. «No es verdad —indica Keynes (1931, 312)— que los individuos tengan una ‘libertad natural’ prescriptiva en sus actividades económicas. No existe un ‘convenio’ que confiera derechos perpetuos sobre lo que Tienen o sobre lo que Adquieren. El mundo *no* está gobernado desde arriba de manera que siempre coincidan el interés privado y el social. *No* está dirigido aquí abajo de manera que coincidan en la práctica. *No* es una deducción correcta de los principios de la economía que el interés propio ilustrado siempre produzca el interés público. Ni es verdad que el interés propio *sea* generalmente ilustrado; con mayor frecuencia, los individuos que actúan por separado persiguiendo sus propios fines son demasiado ignorantes o demasiado débiles incluso para alcanzar éstos. La experiencia *no* demuestra que los individuos, cuando forman una unidad social, son siempre menos clarividentes que cuando actúan por separado».

to en favor de la necesidad y complementariedad entre la libertad y la iniciativa privada, por un lado, y la intervención estatal de carácter *negativo*, por otro, Keynes sostuvo que:

La *agenda del Estado* más importante se refiere no a aquellas actividades que los individuos privados ya están desarrollando, sino a aquellas funciones que caen fuera de la esfera del individuo, aquellas decisiones que *nadie* toma si el Estado no lo hace. Lo importante para el Estado no es hacer cosas que los individuos ya están haciendo, y hacerlas un poco mejor o un poco peor, sino hacer aquellas cosas que en la actualidad no se hacen en absoluto (1931, 317).

Sobre la base de este criterio terminaría por defender la intervención del Estado con el fin de evitar los principales problemas de la sociedad capitalista en que vivía, esto es, con el fin de superar su «incapacidad para procurar la ocupación plena y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza y los ingresos». No obstante, como ya se ha sugerido, dicha intervención estatal debe preservar en todo momento la estructura de una economía libre, con su espacio para la iniciativa individual. Nada más evidente a este respecto que su tesis de que la ampliación de las funciones del Estado es radicalmente necesaria «tanto porque es el único medio practicable de evitar la completa destrucción de las formas económicas existentes, como porque es la condición del funcionamiento exitoso de la iniciativa individual» (Keynes, 1936, 380). Defendió pues la necesidad de una *revisión* del programa liberal que abriera las puertas al intervencionismo estatal y abordara nuevos problemas (sexuales, de drogadicción, pleno empleo, paz) que el liberalismo había dejado de lado. Todo esto bajo la idea de que,

el problema político de la humanidad es combinar tres cosas: eficiencia económica, justicia social y libertad individual. La primera necesita sentido crítico, prudencia y conocimiento técnico; la segunda un espíritu desinteresado y entusiasta, que ame el hombre corriente; la tercera, tolerancia, amplitud de miras, aprecio por las excelencias de la variedad y de la independencia, que prefiere, ante todo, dar oportunidades libres a lo excepcional y a lo ambicioso. El segundo ingrediente es la mejor posesión del gran partido del proletariado. Pero la primera y la tercera requieren las cualidades del partido que, por sus tradiciones y sus antiguas simpatías, ha sido el hogar del individualismo económico y de la libertad social (1931, 344 y s.).

Propugnaba así un acercamiento entre el liberalismo y el socialismo (o, más específicamente, el laborismo). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría en Green y Hobhouse, el intento de acercamiento al laborismo y la consiguiente reforma del liberalismo defendida por Keynes —acaso por la formación y perspectiva económica de este último— parece centrada no tanto en la necesidad de que se redujeran las desigualdades e injusticias sociales (aunque tal preocupación fuese real y persistente en él) como en la voluntad de ofrecer una serie de alternativas que evitaran la destrucción del capitalismo, a saber: en la defensa de un capitalismo que fuera *dirigido y organizado* por el propio Estado como único medio de salvarlo.

Algunas décadas más tarde Beveridge también propondría una reforma del programa liberal con el fin de dar entrada a la extensión de las responsabilidades y funciones del Estado. Al igual que Hobhouse o Hobson, no creía que el intervencionismo estatal supusiera una drástica modificación del programa liberal. Por el contrario,

los fines últimos del liberalismo no han cambiado: igual disfrute de todas las libertades esenciales asegurado por el imperio de la ley, progreso material para el fomento de la vida espiritual, tolerancia de la diversidad de opiniones, predominio de los intereses generales de todos los ciudadanos sobre cualquier privilegio sectorial en el interior, paz y benevolencia, y comercio internacional en el exterior. Estos fines perduran. Pero hoy tienen que perseguirse con nuevos métodos, con métodos verdaderamente radicales basados en la experiencia y adaptados al cambio de las circunstancias. El liberalismo es una fe, no una fórmula (1945, 32).

El liberalismo —sostenía Beveridge— ha de desarrollar una *línea* nueva alejada tanto de la postura conservadora que ve en la empresa privada la dueña del ámbito económico como de aquella otra perspectiva socialista que se limita a la fórmula de la nacionalización de los medios de producción y distribución. Una *línea* que ha de «mantener a la empresa privada como servidora, no como dueña» y que ha de atender a la «demanda social en vez de a la producción socializada». En esa dirección se desarrollarán buena parte de sus reflexiones y, ya en plena Segunda Guerra Mundial, defendería

que todo ciudadano para una vida feliz y útil necesita al menos tres cosas: «liberación de la indigencia y del temor a la indigencia; liberación de la desocupación y del temor a la desocupación impuesta por el desempleo; y liberación de la guerra y del temor a la guerra». El primer problema, tal y como desarrolla y fundamenta en su célebre e influyente *Report on Social Insurance and Allied Services*, exige el establecimiento de,

un plan de seguridad social para asegurar que todo ciudadano del país, a condición de que trabaje y contribuya mientras pueda, reciba unos ingresos que lo mantengan por encima de la indigencia cuando, por cualquier razón —enfermedad, accidente, desempleo o vejez—, no pueda trabajar y ganar un ingreso suficiente para la honrada subsistencia de él y de quienes dependen de él, un ingreso suficiente aunque no tenga nada más de su propiedad y que no sea rebajado por ninguna inspección si tiene algo de su propiedad (1945, 18).

Por su parte, el problema de la desocupación y del miedo a la desocupación, que abordó por extenso en su *Full Employment on a Free Society*, demandaba «un plan por el que el pleno empleo pueda ser mantenido en todo momento sin interferencias con ninguna de las libertades inglesas esenciales» (1945, 18).

Ambos planes exigían una importante extensión de las responsabilidades y funciones del Estado. Ahora bien, para Beveridge esto «significa al mismo tiempo más libertad individual, no menos» pues el radicalismo liberal evita los errores de los *individualistas* («que consideran a todas las libertades como igualmente importantes») y de los *colectivistas* («que desean la extensión de la actividad del estado por su propio interés»). Los evita en tanto que distingue entre las *libertades esenciales* (que deben preservarse a toda costa, como las libertades personales y las libertades políticas) y las *libertades menores* (que deben preservarse tan sólo cuando concuerden con la justicia social y el progreso social). En la distinción entre unas y otras libertades reside *la esencia del liberalismo*, dado que es ella la que permite intervenir en la libertad casi insignificante de unos pocos ricos en favor de una mejor y mayor distribución de la riqueza, de la eliminación de la miseria, etcétera.

Keynes y Beveridge forman parte, por tanto, de aquella decisiva e influyente revisión del programa liberal que terminaría por otor-

gar al Estado amplias y decisivas tareas en la regulación de la vida social y económica de las sociedades del capitalismo tardío. Un Estado que posteriormente sería denominado Estado Social o de Bienestar y que, sin duda alguna, ha sido el objeto preferido de las críticas del liberalismo conservador a causa de sus *funciones de configuración* (J. Habermas, 1962, 177).

Queda por último referirnos, siquiera someramente, a los recientes intentos de revisión social del programa liberal realizados por teóricos como Bobbio, Rawls, Dworkin, Macpherson, Sen, Dahrendorf, Ackerman, van Parijs, Bachrach, Held y muchos otros. En todos ellos se percibe la influencia de la perspectiva iniciada por Stuart Mill, Green y Hobhouse. No voy a detenerme en el análisis de sus aportaciones²⁶. En todo caso, y al margen de que algunas de sus ideas puedan salir a relucir como contrapunto a las tesis del liberalismo conservador, conviene señalar que sus reflexiones sobre el liberalismo, la libertad, la igualdad, la justicia y la democracia constituyen «una significativa y nueva gama de intentos de sintetizar la tradición liberal y la tradición socialista» (P. Anderson, 1988, 6). Todos ellos pueden enmarcarse sin duda en un prolongado esfuerzo de revisión del programa liberal que termina por configurar una variante del liberalismo contemporáneo que, a pesar de las diferentes *subvariantes* a que ha dado lugar, comparte un conjunto de ideas y supuestos nucleados en torno a la defensa de: a) ciertos límites a los derechos de propiedad; b) la libertad *en sentido positivo*; c) la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades; d) una mayor redistribución de la riqueza; e) la justicia social; f) cierto grado de intervencionismo estatal y ciertos aspectos del Estado de Bienestar; y, g) la democracia representativa y la potenciación de la participación política de la ciudadanía. En síntesis, todos ellos son miembros de una corriente del liberalismo contemporáneo que, ya desde finales del siglo XIX, se muestra ampliamente dispuesta a *ir más*

²⁶ En realidad este es el objetivo de un proyecto de investigación que tiene por objeto el análisis de la otra variante del liberalismo contemporáneo, *el liberalismo social*, que espero culminar en breve.

allá del liberalismo estándar a través del diálogo y el acercamiento a ciertos aspectos, propuestas, ideas, métodos y fines del movimiento socialista.

I.2.2. LAS BASES DEL LIBERALISMO CONSERVADOR

Sin embargo no faltaron quienes, frente a las tendencias sociales y democráticas de todos estos liberales, optaron por la vía opuesta. La variante conservadora del liberalismo de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX está representada por Herbert Spencer, Ludwig von Mises, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y muchos otros. Aquí nos centraremos en las reflexiones de los dos primeros en tanto ejemplos paradigmáticos. El liberalismo conservador más reciente, en especial a partir de la Segunda Guerra Mundial, se analizará en el Capítulo III y siguientes.

Spencer se creyó en la obligación de recordar a los liberales de inclinación *social* «lo que fue el liberalismo en el pasado para que se vea cuánto se aparta de él lo que hoy lleva su nombre». Por su parte, von Mises creyó imprescindible esclarecer qué era «el liberalismo actual» para erradicar la confusión que a su juicio existía por entonces entre liberales y socialistas. Existe, sin embargo, una importante diferencia, terminológica al menos, entre la crítica de Spencer y la de von Mises a los social-liberales. Mientras el primero los critica por la aceptación de propuestas y medidas que él considera propias de un *new toryism* ampliamente propenso a reforzar el Estado, el segundo los ataca por su acercamiento al socialismo. No obstante, a pesar de que las reflexiones de aquél tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX y las de éste a partir del segundo cuarto del XX, no se puede obviar que ambos persiguen un doble e idéntico objetivo: por un lado, la defensa del individualismo propietario y, por otro, la crítica de la perspectiva holista (colectivista) y autoritarista (estatalista) que —en opinión de neoliberales como Hayek (1960, 472 y ss.)— comparten el conservadurismo y el socialismo.

El liberalismo de Spencer, si bien se distanciaba del utilitarismo clásico, fue profundamente individualista. Estaba basado en la

ley de la igual libertad como fundamento de las libertades individuales, de los derechos de propiedad, del *laissez faire* y de la reducción al mínimo de las tareas del Estado. Quizá todo ello quedara perfectamente resumido en su radical defensa del derecho del individuo a *ignorar el Estado* (1868, 229 y ss.). Sus argumentos al respecto, aunque dispersos a lo largo de su amplia obra, pueden encontrarse en *The Proper Sphere of Government* (1842), *Social Statics* (1851), *Over-legislation* (1853), *The Man versus the State* (1884) y algunos otros ensayos. Así, en *The Man versus the State*, donde desarrolla buena parte de su crítica al liberalismo de la época, Spencer arremete contra todos aquellos liberales que aceptaban ciertas medidas *dictatoriales* y *autoritaristas* que, por diferentes caminos, contribuían al creciente poder del Estado y a la merma de las libertades individuales (1884, 61 y ss.). El liberalismo —aduce Spencer— siempre se había caracterizado por la defensa de la libertad individual frente a la coacción del Estado, por la ampliación al máximo de aquélla y la limitación al mínimo de éste, por la *cooperación voluntaria* frente a la *cooperación obligatoria* y, finalmente, por la *sumisión condicional* frente a la *sumisión absoluta*. No eran éstos los principios que defendían los social-liberales de su época, pues impulsaban un sinfín de leyes y restricciones de la industria, el comercio y la producción que, al tiempo suponían una ampliación sin límite de los poderes coactivos del Estado, implicaban una drástica disminución de la libertad individual y una amenaza para los derechos de propiedad. De ahí que considerase pertinente calificar la estrategia de dichos liberales como *a new form of toryism*.

Pero Spencer no sólo critica con enorme contundencia la *over-legislation* que limitaba el desarrollo de la industria, el comercio y la producción. Critica también, al igual que Pareto y con no menor dureza²⁷, todas aquellas medidas del gobierno tendentes a controlar la

²⁷ Una síntesis muy significativa de la crítica de Pareto al incipiente Estado Social y de Bienestar (así como a la propia democracia) puede encontrarse en *La Transformation de la Démocratie*. En una argumentación que prelude algunas de las tesis sostenidas posteriormente por algunos pensadores liberal-conservadores, Pareto (1921, 75 y ss.) sostiene que el acceso de las masas a la política a través de la ampliación del sufragio universal ha

sanidad, instrucción y condiciones de trabajo de obreros, mujeres y niños, así como gran parte de las ayudas concedidas por los gobiernos a los pobres, desempleados y sectores más desfavorecidos de la clase trabajadora²⁸. Aportando ya a finales del siglo XIX algunos argumentos que actualmente, y con no poca frecuencia, sostiene parte del liberalismo conservador en sus críticas al Estado de Bienestar, Spencer (1884, 85 y ss.; *cf.*, también 1842, 10 y ss., y 1868, 341 y ss.) considera que dichas medidas y ayudas no hacen otra cosa que impedir sufrimientos que son curativos, fomentar la idea errónea de que el Estado debe poner remedio a todas las miserias, ampliar la burocracia y aumentar el poder de los organismos administrativos, obligar a los políticos a otorgar cada vez más ayudas a los ciudadanos con tal de obtener sus votos y conservar el poder, alimentar el gandulismo y la pasividad de los ciudadanos, acostumbrar a estos últimos a creer que tienen derecho a tales ayudas y a pensar que pueden y deben recibir muchas otras demandas. En suma —concluye Spencer (1884, 94 y 105)— todo esto no supone más que otro camino que conduce a fortalecer la acción colectiva y debilitar la individual, a la resurrección del despotismo y, en definitiva, a *la esclavitud del porvenir* representada por el triunfo del autoritarismo estatalista. Cada hombre «puede exigir la mayor libertad para ejercer sus facultades que sea compatible con la posesión de la misma libertad de cada otro hombre» y «la libertad de cada uno, limitada por la igual libertad de todos, es la regla de acuerdo con la cual debe organizarse la sociedad» (1868, 94 y 106). Pero esa libertad,

conducido a una situación en la que los políticos y gobiernos, a fin de tranquilizar a las masas y obtener su apoyo electoral, han optado por una política de «pacificación» (basada en todo tipo de subsidios, préstamos, ayudas, reducciones de la jornada de trabajo, aumentos de salarios, etcétera) que no es más que un ataque directo a la libertad individual y al libre mercado. Política que en su opinión conduce a una situación en la que «el Estado burgués tiembla y su poder se desintegra» en manos de la *clase popular* y la *plutocracia demagógica*.

²⁸ Éstos —sostiene Spencer (1884, 27 y s.)— no son más que «parásitos de la sociedad, que de un modo u otro viven a expensas de los que trabajan, vagos e imbéciles que son o serán criminales jóvenes mantenidos forzosamente por sus padres, maridos que se apropian el dinero que ganan sus mujeres, individuos que participan de las ganancias de las prostitutas».

debe ser medida, no por la naturaleza del sistema gubernamental bajo el que vive el ciudadano, sea o no representativo, sino por el número relativamente corto de restricciones que se le imponen; pues independientemente de si él ha contribuido o no a su construcción, las acciones de este sistema no son apropiadas para el liberalismo si incrementan sus restricciones más allá de lo necesario para proteger al individuo de las agresiones directas o indirectas de sus conciudadanos (1884, 77 y s.).

Tal es, sin duda, su tesis central acerca de la libertad del individuo y, en concreto, sobre la relación entre éste y el Estado. Pero mucho más precisas fueron sus opiniones al respecto en el temprano ensayo *The Proper Sphere of Government*. En él se plantea el análisis de los principios fundamentales de legislación y, sobre todo, dilucidar *qué puede hacer y qué no puede hacer* el gobierno. Su interés se centra en responder con claridad a la cuestión: «¿hay algún límite a la interferencia del gobierno?, y si lo hay, ¿cuál es ese límite?» (1842, 3 y s.; *cf.*, también 1868, 229 y ss.). Responder a esta cuestión exige en su opinión volver a imaginar la sociedad en su primitiva condición y suponer su desarrollo. Algo que realiza de la siguiente forma:

Imaginemos entonces un número de hombres que viven juntos sin leyes reconocidas, sin ningún control sobre sus acciones, salvo aquellos impuestos por su propio temor a las consecuencias, sin obedecer nada sino los impulsos de sus propias pasiones. ¿Cuál es el resultado? Los débiles (...) son oprimidos por los más fuertes; éstos, a su vez, experimentan la tiranía de hombres que aún están en una posición más alta en la escala; e incluso los más influyentes están sujetos a la venganza combinada de aquellos a los que han dañado. Todo hombre, por tanto, pronto llega a la conclusión de que su interés individual, tanto como el de la comunidad, será mejor servido entrando en algún vínculo común de protección (...) Tenemos aquí un gobierno que surge naturalmente de las demandas de la comunidad. ¿Pero cuáles son esas demandas? ¿Es el gobierno instituido con objeto de regular el comercio, de dictar a cada hombre donde puede comprar y donde puede vender? ¿Desea la gente que le diga en qué religión debe creer, qué formas y ceremonias debe practicar o cuanto tiempo debe asistir a la iglesia en domingo? ¿Es la educación un tema contemplado? (1842, 5).

Spencer rechaza abiertamente toda propuesta de extender las funciones del gobierno. A su juicio cualquier intento de regular las acciones de una comunidad mediante medidas legislativas no gene-

rará más que miseria y turbación. Pero, ¿para qué necesitamos entonces un gobierno? Su respuesta es tan clara como precisa:

No para regular el comercio, ni para educar al pueblo, ni para enseñar religión, ni para administrar caridad, ni para construir ferrocarriles y carreteras, sino *simplemente para defender los derechos naturales del hombre, para proteger la persona y la propiedad, para prevenir las agresiones del poderoso sobre el débil: en una palabra, para administrar justicia*. Ésta es la tarea natural, original, de un gobierno. No está para intentar hacer menos: no debería ser seguido cuando hace más (1842, 6 y s., cursiva nuestra).

Eliminación de las restricciones al comercio, la industria y la producción, *laissez faire*, desaparición de las ayudas y medidas estatales destinadas a proteger a los más desfavorecidos, libertad negativa, recorte del poder de los políticos, limitación del desarrollo de la burocracia, reducción de las tareas del Estado a la protección de los derechos naturales del hombre, etcétera, son pues algunas de las ideas y propuestas de Spencer que configuran, sin duda alguna, una revisión del liberalismo sumamente distinta a la propuesta por Stuart Mill, Green, Hobson o Hobhouse.

Pero si la obra y pensamiento de Spencer prefiguran con toda claridad una perspectiva contemporánea y conservadora del liberalismo, von Mises fue aquel pensador liberal que, ahora en el período de entreguerras, estableció los elementos fundamentales de la revisión conservadora del programa liberal. Desde su perspectiva, el ideario plasmado en el programa liberal clásico nunca llegó a aplicarse plenamente. Es verdad que presidió el orden político del Occidente europeo y americano desde principios del siglo XIX hasta el advenimiento de la Primera Guerra Mundial. Es más, transformó la faz de la tierra con el enorme desarrollo económico que fue capaz de generar. Sin embargo —lamenta von Mises—, de ese programa nada quedó en pie a partir del primer cuarto de siglo. De hecho, cree que «lo que hoy (...) se denomina ‘liberalismo’ nada tiene que ver con el ideario al que tal calificativo atribuyóse hace doscientos años». El liberalismo en modo alguno puede aceptar la nacionalización del ferrocarril o de las minas. Pero tampoco admite el ingente proteccionismo económico y la enorme profusión de leyes y medidas estatales que, si bien tuvieron su primer y decimonónico expo-

nente en la política de asistencia y seguridad social auspiciada por Bismarck, encontraron pleno eco entre los liberales de izquierdas.

Al decir de von Mises los principios del liberalismo «se condensan en una sencilla palabra: *propiedad* (...) Todas las restantes exigencias liberales derivan de tal fundamento» (1927, 37). La libertad, la igualdad o la paz social son principios esenciales pero, eso sí, derivados del derecho de propiedad privada. Este último constituye en verdad el principio fundamental para la organización de una sociedad verdaderamente pacífica y ordenada. Pero también es la garantía de la libertad individual y la iniciativa privada, así como el principio a partir del cual cabe determinar los límites más allá de los cuales toda forma de acción colectiva, política o estatal es ilegítima en tanto que viola los derechos y libertades individuales.

Enfrentado al problema del origen y fundamento de la propiedad privada, von Mises sostiene que la propiedad privada «no pudo tener origen sino por la ocupación», esto es, mediante la apropiación de un bien sin dueño (1932, 29). La propiedad nace porque alguien se apropia de un bien asequible a todos. Su origen y fundamento es siempre *un acto arbitrario* por el cual un sujeto decide hacer exclusivamente suyo algo que antes era propiedad común, que estaba a disposición de todos o que no era propiedad de nadie. Denomina *natural* a esta apropiación y afirma que da lugar a una forma de propiedad que,

en modo alguno tiene que atenerse al reconocimiento de los ciudadanos del propietario porque, en efecto, la propiedad natural se tolera mientras falta la fuerza para anularla y subsiste hasta el día en que un individuo más fuerte se apodera de ella (1932, 29; *cf.* también 1949, 991 y ss.).

Rechaza pues el iusnaturalismo y el contractualismo. La propiedad *natural* surge desde el mismo momento en que el acto arbitrario de apropiación privada tiene lugar. Pero ese mismo acto en modo alguno precisa de justificación o consentimiento colectivo. Tan pronto se produce da lugar a una apropiación que, en sí misma y por sí misma, es legítima y no necesita ningún otro fundamento. Ahora bien, von Mises no sólo defiende la propiedad privada como un hecho dado. Exige también —como así lo hacía Burke (1790,

133)— que la propiedad «esté colocada fuera de toda posibilidad de peligro». Aboga así, y denodadamente, por su protección frente a la violencia y el robo de terceros. Pero ¿sobre qué bases podemos justificar dicha protección de la propiedad privada? Si es siempre producto de un *acto arbitrario de apropiación*, ¿cómo justificar la ilegitimidad del robo o la expropiación? La respuesta de von Mises a tales cuestiones se basa en argumentos típicamente instrumentales y utilitaristas muy presentes en buena parte de la reflexión liberal-conservadora acerca de la propiedad. Se apoya en la *función social* de la propiedad privada, en su condición de *requisito esencial* para la supervivencia de la sociedad y sistema capitalista. De este modo el hecho de que la propiedad común fuese la forma de propiedad adoptada por ciertos pueblos primitivos, y, por tanto, la forma de propiedad que precedió a la propiedad privada individual, «carece de importancia para el juicio que se haga sobre esta última, considerada como factor histórico, y sobre su función en la constitución económica del presente y del porvenir».

La libertad y la paz social constituyen también para von Mises sendos fundamentos del liberalismo. La primera hace posible que cada individuo pueda perseguir libre y racionalmente sus propios intereses sin cortapisas de tipo externo. La segunda permite la cooperación, la armonía y el progreso económico y social. Sin embargo —advierte (1927, 37)—, es preciso tener en cuenta que «sólo pueden conseguirse a través de la primordial petición liberal: la propiedad privada».

Asimismo, frente a las incipientes concepciones redistributivas de la justicia y frente a las exigencias de una mayor igualdad material entre los individuos, von Mises cree que la única igualdad que cabe defender y reivindicar, en tanto que compatible con la libertad individual y el respeto a la propiedad privada, consiste en «un tratamiento igual para todos», es decir, en «la aspiración a que todos seamos iguales ante la ley» (1927, 47). Los hombres somos *naturalmente desiguales* y esas desigualdades no pueden ni deben eliminarse en tanto que forman parte de la inevitable y necesaria diversidad humana. Carece pues de sentido fundamentar la aspiración a la igualdad, del tipo que sea, sobre la base de tal supuesto. La única igualdad que necesitamos y a la que, por tanto, cabe legítimamente aspi-

rar en una sociedad libre y justa es la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos jurídicos y políticos. Es cierto que este tipo de igualdad puede tener consecuencias monstruosas. Como ya sabían los liberales clásicos, en modo alguno constituye un mecanismo que pueda modificar o corregir sustancialmente las inexorables desigualdades materiales entre los individuos. Es más, para Mises tales desigualdades (de renta, fortuna, posesiones y riquezas) constituyen el rasgo característico de la economía de mercado y su supresión simplemente significaría la quiebra del sistema que ha sido capaz de ofrecernos un elevado grado de libertad individual, desarrollo económico y progreso social. Por tanto, deben ser consideradas como males necesarios, como el precio a pagar por el mantenimiento del sistema capitalista. En la interpretación de von Mises (1932, 66), la idea de igualdad del liberalismo «se inspira en necesidades sociales ante las que deben borrarse las susceptibilidades de los individuos». Y esas *necesidades sociales* no son otras que la protección de la propiedad privada, la salvaguarda de la economía de mercado y el *laissez faire*, el aumento de la productividad, la preservación de la libertad individual y el mantenimiento de la paz social.

Por otra parte, para von Mises toda aspiración a la justicia social y a una mayor igualdad material entre los individuos solo conduce a la consolidación del poder *paternalista* y *dirigista* del Estado, a la imposición de fuertes cargas fiscales sobre la renta y el patrimonio de los individuos y, por último, a condenar a las poblaciones «a vivir bordeando siempre la muerte por inanición» (1949, 1.216). El verdadero liberalismo entiende la igualdad sólo como igualdad ante la ley y «nunca ha pretendido otra». Para justificar ese tipo de igualdad «tan sólo a objetivas consideraciones utilitarias, como las más arriba mencionadas, cabe apelar. El liberalismo aspiró siempre a lo mismo; en este nuestro real mundo no se puede pedir más» (1927, 47).

La inviolabilidad de la propiedad privada, la libertad individual y la igualdad ante la ley no son solo principios fundamentales de una sociedad libre. Constituyen también la frontera a partir de la cual establecer los límites a las interferencias estatales en la libre actividad de los ciudadanos. Para von Mises todo sujeto o grupo que accede a cierto grado de poder tiende a aumentar ese poder.

No hubo nunca poder político alguno que voluntariamente desistiera de interferir la libre operación y desarrollo de la propiedad privada de los medios de producción. Los gobiernos toleran, en efecto, el derecho dominical de los particulares sólo cuando no tienen otro remedio; jamás admiten voluntariamente su conveniencia social. Hasta los políticos liberales, reconozcámoslo, cuando llegan al poder, relegan a un cierto limbo las ideas que les amamantaron (1927, 92).

El Estado —admite von Mises— es necesario y conveniente, pero no debe excederse en sus funciones. Debe ser un firme baluarte de la propiedad privada. Puede extender su acción a la protección de la vida, la salud y la libertad de los individuos así como al mantenimiento del mercado. Sin embargo, «cuanto más haga el aparato estatal resulta nocivo desde un punto de vista social». En cuanto se abandonen tales límites «desaparece la libertad individual. El ser humano deviene esclavo de la comunidad, constreñido a obedecer todos los mandatos de la mayoría» (1927, 75).

Spencer y von Mises fueron, por tanto, destacados portavoces de un liberalismo profundamente individualista y propietarista que encuentra sus fundamentos en la defensa del individualismo económico, el *laissez faire*, la propiedad privada, la libertad individual, la paz social, la igualdad ante la ley o el Estado mínimo. Un liberalismo que tiene sus raíces en buena parte del liberalismo clásico y que, precisamente por ello, quizá no sea *tan nuevo*. Un liberalismo, por último, que encontrará notable eco en la obra de Hayek, Downs, Nozick, Buchanan, Rothbard o M. Friedman. Todos ellos parecen ser un grupo de *nuevos liberales clásicos* (Gray, 1986, 142) que, pese a sus diferencias, coinciden en una especie de regreso al liberalismo individualista y posesivo.

I.3. NEOLIBERALISMO, NEOCONSERVADURISMO Y LIBERTARIANISMO

Liberalismo conservador y liberalismo social son, pues, dos grandes variantes del liberalismo contemporáneo. Pero en el interior del liberalismo conservador es posible y deseable distinguir diferentes subvariantes o expresiones teóricas: el neoliberalismo, el liberta-

rianismo y el neoconservadurismo. El primero es, indudablemente, un término frecuente y conocido. Su inclusión como subvariante del liberalismo conservador contemporáneo no parece plantear, por tanto, mayores dudas. No ocurre así con el libertarianismo y el neoconservadurismo, en especial a partir de sus proximidades con el anarquismo y el conservadurismo. ¿Es anarquista o liberal el libertarianismo? ¿Qué hay de verdad en ese acercamiento libertario al anarquismo? ¿Es liberal el neoconservadurismo? ¿Es acertada tal caracterización? Es a estas cuestiones a las que hay que dar cumplida respuesta. Los propios liberal-conservadores se han visto obligados, dado el uso frecuentemente plural y confuso de los términos *liberal* y *liberalismo*, a reflexionar sobre la conveniencia de seguir utilizando dichas nociones y a proponer otras alternativas. Así, ya en 1927, von Mises se planteó la posibilidad de abandonar el uso de dichos términos y encontrar otros que carecieran de la ambigüedad y polisemia que éstos habían adquirido desde principios de siglo. Señalaba entonces que, tanto en Alemania como en Inglaterra y en Estados Unidos, aquello que se denomina liberalismo nada tenía que ver con el ideario de éste doscientos años antes. Muchos de los que a principios de siglo se autocalificaban *liberales* no merecían tal apelativo, pues aceptaban amplias formas de intervención del Estado en los procesos sociales y económicos. Cuando se encuentra uno con liberales que admiten este tipo de medidas —afirma von Mises (1927, 17)—, «forzoso resulta concluir que, en la actualidad, del liberalismo no queda sino el nombre». Una solución podría ser sustituir el término *liberalismo* por el de *manchesterianismo*. Sin embargo, tal vocablo,

independientemente de haber encerrado siempre peyorativa connotación (lo que carecería, al final, de excesiva trascendencia) ha sido exclusivamente empleado, hasta ahora, para presentar los aspectos *económicos* del ideario liberal, con olvido de las demás facetas de la acción humana que a nuestra filosofía igualmente interesan (1927, 240).

Dados los inconvenientes de tal noción, algún nombre habrá que dar —sugiere von Mises— «a la escuela que favorece la propiedad privada de los medios de producción». Pero no encuentra

otro mejor y termina sosteniendo que acaso la mejor alternativa sea continuar con la tradicional, esto es, seguir usando el término *liberalismo*.

Muy similares eran las preocupaciones de Hayek, quien concluye el *Post-scriptum* a *The Constitution of Liberty* con una reflexión en torno al problema de qué nombre dar al *partido de la libertad*. En tal sentido indica:

Si por liberalismo entendemos lo que entendía aquel historiador inglés que en 1827 defendía la revolución de 1688 como «el triunfo de esos principios que hoy en día denominamos liberales o constitucionales»; si se atreviera uno, con Lord Acton, a saludar a Burke, Macaulay o Gladstone como los grandes apóstoles del liberalismo o, con Harold Laski, a decir que Tocqueville y Lord Acton fueron «los auténticos liberales del siglo XIX», constituiría para mí motivo de máximo orgullo el adjudicarme tan esclarecedor apelativo (1960, 481).

Nada más lejos de la realidad. Quienes en Europa y Estados Unidos se denominan hoy liberales «propugnan en su mayoría teorías a las que estos autores habrían mostrado su más airada oposición». Es por esto que Hayek afirma que «el uso de tal palabra sólo sirve para provocar confusión, si previamente no se han hecho todo género de salvedades, constituyendo, por lo general, un lastre para quien la emplea» (1960, 482). Hayek afronta también la posibilidad de sustituir la noción *liberalismo* por la de *libertarianism*, término que —como él mismo expresa— había surgido y se había generalizado en los Estados Unidos. Sin embargo, considera tal denominación muy poco atractiva, así como demasiado artificiosa y rebuscada. De ahí que finalmente manifieste que el auténtico liberalismo no consiste en otra cosa que en una «apelación a los *old whigs*», esto es, la revitalización de aquellos ideales que cristalizaron en el movimiento *whig* inglés y que posteriormente fue denominado liberal. *Whig*, aduce Hayek,

es la única palabra que describe correctamente las creencias de los liberales de Gladstone, de los hombres de la generación de Maitland, Acton y Brice, la última generación para quien la libertad, antes que la igualdad o la democracia, constituyó el principal objetivo (1960, 482, nota 16).

Cierto que el vocablo desapareció. Ciertamente que las ideas y principios que ellos defendieron se han ido desarrollando y generalizando. Ciertamente, por último, que los nuevos problemas y conocimientos obligan a elaborar una nueva presentación de la doctrina liberal. Sin embargo —concluye Hayek (1960, 483)—, «sus fundamentos básicos siguen siendo los mismos que intuyeran los viejos *whigs*». Por tanto, tal denominación merece ser conservada hoy día como aquella que es capaz de designar con toda claridad *al partido de la libertad*.

Pero quienes sí se decidieron a adoptar una nueva terminología para designar su peculiar intento de revisión del liberalismo fueron los *libertarians* americanos. Éstos constituyen una de las corrientes del liberalismo conservador contemporáneo cuyas reflexiones y aportaciones no pueden entenderse más que dentro del amplio movimiento de recuperación teórica y práctica del individualismo posesivo hegemónico en el liberalismo clásico. A diferencia de las otras variantes del liberalismo conservador (neoliberalismo y neoconservadurismo), el libertarismo se ha caracterizado de manera especial por su intento de recuperación del liberalismo propietario a través de un acercamiento al anarquismo. En realidad podría decirse que ciertas posiciones libertarianas encuentran lejano precedente en el anarquismo de Max Stirner, quien, tras una feroz crítica al liberalismo y al socialismo (1845, 89-137), sostiene que el *individuo* es alguien que siempre se apega «a un interés personal, *egoísta*», que «mi persona es mi propiedad; y de ahí resulta la libertad de mi persona» y que el Estado «siempre niega toda legitimidad a la voluntad del individuo y no reconoce como legítima más que su propia voluntad» (1845, 211 y ss.). Pero más allá de las coincidencias con este individualismo egoísta, poco más puede avalar esa pretendida convergencia entre el anarquismo y el libertarismo. Es más, tal y como acertadamente sugiere Dezcallar (1980, 124), a pesar de que los *libertarians* en más de una ocasión se autodenominan anarquistas, «no son otra cosa que liberales más o menos extremistas». Sin duda, existen notables diferencias entre unos y otros. Los *libertarianos*²⁹ se consideran —como es el caso

²⁹ A fin de evitar frecuentes y desagradables confusiones, hemos preferido traducir los términos *libertarianism* y *libertarians* por *libertarianismo* y *libertarianos*. Por otra parte,

de Rothbard (1978, 23)— se consideran herederos de los principios e ideales del liberalismo clásico y parten de una concepción atomista de la sociedad y el individuo para defender el individualismo posesivo, el más puro capitalismo de *laissez faire*, la absolutización del derecho de propiedad privada, el exclusivismo de la *libertad negativa*, el rechazo de toda forma de igualdad que no sea la igualdad ante la ley o la limitación al máximo (en algunos casos, su desaparición) de los poderes y las funciones del Estado. Es más, consideran inevitables las relaciones de poder y dominación entre los individuos y, finalmente, se muestran abiertamente críticos con toda forma de redistribución de la riqueza o de justicia social, así como contra cualesquiera de las formas que han adoptado los Estados de Bienestar³⁰.

Por su parte, los anarquistas, anclados en la más profunda tradición igualitarista europea, se han mostrado y se muestran partidarios de una concepción del individuo como *ser social* y de una concepción *positiva* de la libertad. Críticos del capitalismo y de las formas de explotación que lo acompañan, son además, defensores de la *liberación*³¹, desafiantes de toda forma de autoridad y suspicaces ante

con tales términos nos referiremos a los autores, principios y movimiento que —como señala Machan (1982a, vi)— alcanza cierta respetabilidad en el ámbito académico filosófico con la publicación de *Anarchy, State and Utopia* de Nozick. Asimismo, hemos reservado las nociones *anarquismo* y *anarquistas* para referirnos a aquel movimiento que surgió en Europa hacia finales del siglo xix y que tuvo en Bakunin, Proudhon y Kropotkin a algunos de sus exponentes más relevantes. Por último, en línea con las sugerencias de Muguerza (1990, 153 y ss., y 1991, 135 y s.), hemos limitado el uso de las nociones *libertarismo* y *libertarios* para aludir a aquella corriente de pensamiento que, claramente entroncada con el anarquismo antes mencionado, defienden hoy día «el proyecto de una sociedad de hombres ‘libres’ e ‘iguales’ en que quepa ensayar la puesta en marcha de una auténtica democracia, es decir, una democracia radical».

³⁰ La crítica *libertariana* al Estado del Bienestar —como indica Muguerza (1990, 170 y s.)— es bien diferente de la crítica *libertaria*, pues mientras esta última toma como punto de partida el rechazo a la desigualdad, a la burocratización, a la limitación de la participación política de los ciudadanos o a las restricciones de la disidencia, la primera se basa en las supuestas restricciones que el intervencionismo estatal implica para la libertad e iniciativa individuales, el uso de la propiedad privada y la competencia.

³¹ Utilizamos aquí la distinción propuesta por Muguerza (1990, 169 y ss.) entre *libertad* (*liberty*) y *liberación* (*liberation*). Una distinción que podría servir de base para diferenciar las distintas concepciones que sobre la libertad (*freedom*) tienen los anarquistas

cualquier instancia intermedia entre el individuo y su acción efectiva. Son, por último, reacios a su organización en partidos, promotores de la cooperación, defensores de la disidencia y críticos de la propiedad y las desigualdades e injusticias sociales.

Las supuestas similitudes entre anarquistas y libertarios son, pues, claramente superficiales. Las nociones de individuo, libertad e igualdad que ambos sostienen son ampliamente diferentes. Como distintas (e incluso contrapuestas) son también sus actitudes frente al Estado y, sobre todo, frente al capitalismo. Podría decirse, en suma, que mientras la orientación política del anarquismo ha sido, salvo escasas aunque importantes excepciones, claramente socialista, la filiación liberal del libertarianismo parece, a tenor de lo expuesto, lejos de toda duda. De hecho, libertarios como Rothbard o Nozick han llegado a sugerir que el término *liberalismo* podía haber designado sin mayores problemas su propuesta y movimiento teórico-político si no fuera por los problemas ya señalados por von Mises y Hayek. De ahí que adoptaran la noción *libertarianism* para designar —indica Rothbard (1978, 2 y 23 y s.)— una posición política que, basada en el axioma central de que «ningún hombre o grupo de hombres puede agredir la persona o propiedad de ningún otro», consideran heredera del liberalismo clásico y «la única posición coherente con la libertad de todo individuo». Su idea central es —en palabras de D. Friedman (1989, xvii)— «que a la gente hay que permitirle que lleven sus propias vidas como ellos deseen (...) Nadie tendría derecho a imponer a su vecino su modo de vida». A tal efecto lo mejor es, no un gobierno constitucionalmente limitado como proponen ciertos liberales, sino un sistema anarco-capitalista en el que el gobierno no tiene razón de ser (D. Friedman, 1989, 111 y ss.;

y los libertarios. Los primeros abogarían por la *liberación*; los segundos por la *libertad*. Ambos conceptos representan —de nuevo con Mugerza—, «otras tantas maneras de entender lo que entendemos por ‘ser libres’», esto es, de denominar la libertad (*freedom*). Una distinción que algo tiene que ver con aquella otra que Berlin estableció entre la *libertad positiva* o *libertad para* (*freedom to*) y la *libertad negativa* o *libertad de* (*freedom from*). Con todo conviene tener presente que los libertarios suelen utilizar indistintamente las nociones *liberty* y *freedom*.

Rothbard, 1978, 47 y ss.). Por su parte Machan (1982a, vii) no ha dudado en señalar en este mismo sentido que los libertarios «están de acuerdo en que la libertad debería ser priorizada sobre cualquier otro valor político» y se diferencian de otros liberales clásicos como Locke o A. Smith en que éstos últimos «no insisten en la importancia de la libertad personal irrestricta y en el carácter absoluto de los derechos individuales a la vida, la libertad y la propiedad en la enfática manera que es característica del libertarianismo contemporáneo».

Llegados a este punto parece obligado concluir que la filiación *liberal* del libertarianismo³² parece estar fuera de toda duda. Ahora bien, ¿puede decirse lo mismo y con igual claridad de los neoconservadores?

Neoconservadurismo y *neoliberalismo* son dos términos de notable éxito en la literatura política contemporánea. Su uso suele ser tan frecuente como confuso. De hecho, son nociones que en general se utilizan indistintamente para referirse a autores, políticas, gobiernos o partidos que se consideran similares entre sí y situados *a la derecha* en el espectro político-ideológico³³. La confusión es tal que, en los medios de comunicación, las políticas neoconservadoras son frecuentemente caracterizadas como neoliberales y viceversa. Ésta

³² A pesar de lo señalado hasta el momento, dentro del libertarianismo pueden distinguirse diferentes posiciones. Así mientras que en uno de los extremos estaría el anarco-capitalismo de Rothbard o Friedman (no está justificado ni siquiera un Estado mínimo), en el otro podríamos situar a Nozick, Machan o Mack y, claro está, su defensa del Estado mínimo. De éstos últimos dice Rothbard en el *Postfacio* de 1990 a *The Ethics of Liberty* (1982a, 380): «es una pena que todos ellos se aferren al Estado mínimo (...) ninguno de ellos ha seguido las huellas de pensadores políticos tales como Locke o Herbert Spencer». Un análisis de sus diferencias y similitudes, así como de sus relaciones con von Mises, Hayek o Buchanan puede encontrarse en N.P. Barry (1981).

³³ Soy plenamente consciente de que el término *neoliberalismo* podría ser utilizado para aludir a cualesquiera de las variantes actuales del liberalismo. En cierto sentido tan *neo-liberales* podrían ser Rawls y Dworkin como Hayek y Buchanan. Sin embargo, serían neoliberales de muy distinto signo. En todo caso, el término *neoliberalismo* se utiliza generalmente para caracterizar a aquellas corrientes o autores que defienden el liberalismo posesivo. *Cf.* a este respecto el uso que de tal noción hacen Lepage (1978), Levitas (1986), Montoro Romero (1987) y Parijs (1991), entre otros muchos.

utilización del concepto *neoconservadurismo* —sugiere Dubiel, cuyo trabajo *Was is Neokonservatismus?* constituye uno de los mejores análisis sobre tal corriente— es superflua, pues nada nuevo añade al concepto establecido de neoliberal. De ahí que proponga utilizar la noción *neconservadurismo* como un concepto crítico-cultural «que caracteriza todas las formas que se alejan intelectual y de modo práctico-político de posiciones socialistas». El neoconservadurismo designa así *un contexto intelectual y político complejo* dominado por una combinación de estrategias económicas y culturales conservadoras y liberales que, sin duda alguna, se muestran considerablemente opuestas a posiciones y prácticas típicamente socialistas. Pero, aun teniendo en cuenta las anteriores sugerencias de Dubiel, el concepto *neoconservadurismo* puede ser utilizado también, en un sentido un tanto más restringido, para referirnos a una plural y heterogénea tendencia del pensamiento político surgida en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial cuyo objetivo básico es —como el propio Dubiel sugiere (1985, 3 y 94)— «volver a poner en su sitio el Estado de Bienestar de la democracia de masas, en la línea de las sociedades *liberales-capitalistas*». Su propósito es lograr «la autopurificación global del capitalismo tardío de los elementos ‘ajenos a su esencia’, la reinstalación de un *statu quo* anterior»³⁴. El neoconservadurismo sería entonces una corriente de pensamiento que, con su propia pluralidad interna, no persigue otra cosa que —en palabras de Montoro (1987, 275; *cf.*, también Acinas, 1992, 81 y ss.)—,

la actualización de una herencia cultural que se remonta al liberalismo decimonónico y que, pertrechada con todo lo necesario para hacer frente a la existencia del Estado de Bienestar, pretende remontarlo hacia un horizonte de nuevas formas de vida liberales.

³⁴ De hecho —prosigue Dubiel (1985, 94)— «lo que se llamaba política económica neoconservadora en la prensa, siguiendo criterios teórico-económicos, no es un fenómeno unitario. Reúne estrategias diferentes de tradiciones conservadoras y liberales». Con todo, conviene señalar aquí que el propio Dubiel (1985, xxi) reconoce que «si se quiere una comprensión más amplia del neoliberalismo, yo diría que los conceptos de neoconservadurismo y neoliberalismo como conceptos defensivos del liberalismo son casi sinónimos en su utilización, los considero casi idénticos».

El neoconservadurismo representa hoy día «uno de los intentos más sofisticados, quizá de mayor repercusión sociopolítica y cultural real, y más importantes de la recreación de la tradición liberal en la sociedad norteamericana actual y, consiguientemente, en el mundo occidental» (J.M. Mardones, 1989, 57). En realidad, se ha lanzado a una abierta defensa del modelo político y, sobre todo, económico auspiciado por el liberalismo posesivo. Sus coincidencias con las tesis básicas del liberalismo conservador son obvias. A todos ellos les une no sólo un mismo objetivo: salvar el liberalismo y el capitalismo. También les une la defensa de la propiedad privada, la libertad de mercado y el *laissez faire*, así como la crítica de la democracia, del intervencionismo estatal y de las políticas redistributivas impuestas por el Estado de Bienestar. En última instancia, les une —por decirlo en la terminología de Bowles y Gintis (1987, 27 y ss.; *cf.*, también Gintis, 1980, 193 y ss.)— el incesante ataque a los *derechos de la persona* y la constante defensa de los *derechos de propiedad*³⁵, así como su apuesta por el elitismo político y el ataque a un mismo enemigo: el socialismo y el liberalismo social. Por todo ello, la perspectiva neoconservadora es una expresión más del liberalismo conservador contemporáneo.

Es cierto que el conservadurismo se ha caracterizado generalmente por la defensa de principios que poco eco han encontrado en ciertas corrientes liberales. La sacralización de ideas e institucio-

³⁵ Los *derechos de propiedad* —sostiene Gintis (1980, 193)— «capacitan al individuo para entablar relaciones sociales sobre la base y la magnitud de su propiedad. Esto puede incluir derechos económicos de uso ilimitado, contratos libres, intercambios voluntarios, derechos políticos de participación e influencia y derechos culturales de acceso a los medios sociales para la transmisión de conocimiento y la reproducción y transformación de la ciencia». Por su parte los *derechos de la persona* «capacitan al individuo para entablar relaciones sociales sobre la base de su simple participación en la colectividad social (...). Incluyen el trato igualitario de los ciudadanos, la libertad de expresión y movimiento, la igualdad a la hora de poder participar en la toma de decisiones en las instituciones sociales y la reciprocidad en las relaciones de poder y autoridad». Para Gintis los *derechos de las personas* se han extendido y han dado lugar a muchos otros derechos como los de la libre asociación, igualdad política de las mujeres y las minorías de color, trabajo digno con un salario decente, seguridad social, seguro de desempleo, educación y salud, etcétera.

nes como la autoridad, la paz, el orden, la estabilidad, la jerarquía, la lealtad, las tradiciones, la familia o la religión constituyen principios-guía del conservadurismo que tropiezan con algunos de los presupuestos liberales. R. Nisbet, acaso uno de los representantes más destacados del conservadurismo contemporáneo, no duda en afirmar:

La fuerza más destacada del conservadurismo reside en su posesión, por derecho histórico, de valores tales como el localismo, la descentralización, la familia, la vecindad, la ayuda mutua y la creencia en el crecimiento de los negocios, por un lado, y de la religión, por el otro (1985, 140).

Es más, a su juicio el conservadurismo se ha significado a lo largo de su existencia por:

la creencia en un gobierno fuerte pero no demasiado visible; una implícita descentralización de la administración que condujo directamente a la autonomía históricamente desarrollada de las principales instituciones —familia, comunidad local, iglesia, empresas, y así una preferencia instintiva por tales instituciones como las principales protectoras de los individuos en tiempos de crisis o necesidad— más que de las instancias del gobierno central; una fuerte convicción en la superioridad del sentido común y la experiencia en materia de gobierno sobre la clase de inteligencia racional favorecida por profesores y burócratas; y, finalmente, casi lo más importante, un escepticismo acerca de toda reforma social y un claro rechazo de esquemas de redistribución que comprendan impuestos, tarifas o manipulación de la competencia, o, para este caso, rechazo de todo aquello que esté en el camino de la igualdad bajo mandato (1985, 129).

Asimismo, liberales y conservadores han tenido generalmente una amplia conciencia de las diferencias que entre ellos existían. Los conservadores —apunta Wolin (1960, 65)— no han dudado en considerar a cierto liberalismo como *un pobre remedo del comunismo*, al tiempo que han denunciado insistentemente su racionalismo, materialismo, secularismo, colectivismo e igualitarismo. Por su parte, los liberales consideran a los conservadores —Hayek es un buen ejemplo (1960, 470 y ss.)— como sujetos que se oponen a todo cambio súbito y drástico, que jamás ofrecen alternativa en tanto que carecen de objetivos propios, esclavos de la vía intermedia y del

quietismo, aficionados al autoritarismo y al estatalismo. Individuos que, en suma, «sólo se sienten tranquilos si piensan que hay una mente superior que todo lo vigila y supervisa» y creen que «ha de haber siempre alguna ‘autoridad’ que vele por que los cambios y las mutaciones se llevan a cabo ‘ordenadamente’».

Pese a tales diferencias, neoliberales y neoconservadores tienen hoy día muchas cosas en común. Ambos insisten en la restricción de las libertades y derechos de la persona conquistados por la ciudadanía en el pasado. Ambos han luchado siempre por la defensa del orden existente, pero ese *orden*, en uno y otro caso, no es otro que el orden liberal capitalista³⁶. Por otra parte, las diferencias entre la obra y el pensamiento de neoliberales como von Mises, Hayek o M. Friedman y la de neoconservadores como Bell, Lipset o Kristol, a pesar de que subsisten, parecen haberse reducido en las últimas décadas³⁷. A estos efectos, por parte del neoliberalismo, basta con constatar que Hayek ha defendido abiertamente la importancia de ideas, valores e instituciones de raigambre conservadora como el tradicionalismo, el sentido común, la experiencia, el orden social, la estabilidad política, la propiedad, la familia y la religión³⁸. A su vez, ahora desde la orilla neoconservadora, puede decirse —como así lo hace Wolin (1960, 65)— que *los nuevos conservadores* apoyan hoy en día un conjunto de valores e ideales que, acaso con algunas excepciones, podrían ser considerados claramente liberales.

Concebir el neoconservadurismo y el neoliberalismo como dos subvariantes del liberalismo conservador parece pues tener cada vez

³⁶ De ahí que el conservadurismo haya sido interpretado no sólo como una *reacción* frente al liberalismo, sino también como «una de sus lecturas posible» o, mejor aún, «un esfuerzo por defender el *statu quo* y mantener intacto el orden social». Tal es, por ejemplo, la interpretación que ofrece Acinas (1991, 47 y 1992, 17 y s.) del conservadurismo de Burke.

³⁷ En tal sentido debe recordarse aquí que Nash (1987), Gottfried y Fleming (1988) y Mardones (1991) no dudan en caracterizar a von Mises, Hayek o M. Friedman como *conservadores libertarios* que, a pesar de sus diferencias, «consiguieron el renacimiento de la tradición ‘liberal clásica’» (Mardones, 1991, 28).

³⁸ Es muy probable que tales posiciones hayan inducido a Lipset (1981, 358) a considerar a Hayek un «economista archiconservador» y hayan llevado a que Dahrendorf (1981, 35) lo vea como a un pensador que simboliza como ningún otro «el carácter conservador de una teoría liberal limitada y truncada».

mayor fundamento. En el caso de los neoconservadores, sobre los que quizá existan mayores dudas, cabe señalar que la mayoría de ellos, a pesar de sus matices diferenciales, coincide no sólo en la defensa de la libertad individual, la propiedad privada, el elitismo y la tradición, sino también, en última instancia, en la defensa de una forma de sociedad e individuo que encuentra su modelo en el individualismo posesivo y la sociedad de mercado. Y quizá ello se deba, en el caso del neoconservadurismo, a que uno de sus valores básicos consiste —indica B. Goodwin (1987, 181)— en la idea de *conservación* y a que ésta se concreta en una constante «respuesta a todo ataque contra el orden social existente». Sólo que en esta ocasión no se trata de defender el orden económico y social existente hoy día, caracterizado por el keynesianismo en lo económico y por el reformismo liberal y/o socialdemócrata en lo político y social. Por el contrario, consiste más bien en el deseo de volver a un *statu quo* anterior, aquel que presuntamente existió antes del Estado de Bienestar, a través de una compleja y frecuentemente contradictoria coalición ideológica y política que mezcla elementos tradicionales del conservadurismo (autoritarismo, familia, orden, religión) con otros propios del liberalismo clásico (individualismo, competencia económica, antiestatismo). Esa *coalición* representa hoy día el modelo hegemónico de pensamiento político que intenta, en nombre de esos principios, librar a los ciudadanos de las garras del Estado y reducir o eliminar buena parte de los derechos, especialmente económicos y sociales, conquistados en el pasado reciente.

A modo de conclusión cabe señalar que las anteriores propuestas terminológicas (manchesterianismo, liberalismo, *old whig*, libertarismo, neoliberalismo, neoconservadurismo) son poco adecuadas para aglutinar en sí mismas la amplia gama de posiciones que defienden. Hacen referencia a distintas corrientes o subvariantes de un mismo liberalismo que cabe diferenciar plenamente del liberalismo social contemporáneo. Son, por otra parte, diferentes y parciales expresiones de un prolongado intento de revisión del programa liberal. Por ello he optado por una terminología que, al tiempo que es distinta de cada una de las anteriores propuestas terminológicas, persigue dos objetivos fundamentales: 1) destacar uno de los rasgos fundamentales de ese particular y contemporáneo intento

de revisión del programa liberal: «la recuperación a-histórica de los aspectos más hirientes del liberalismo clásico, desde el individualismo al mercado, o su teoría del Estado mínimo» (Quesada Castro, 1987, 37), y 2) indicar las amplias afinidades que existen entre tal revisión del liberalismo y algunas de las tesis básicas del conservadurismo y del neoconservadurismo. Todo lo cual hace posible caracterizarla como una potente coalición o grupo ideológico-político liberal y conservador. Sin duda, esta variante del liberalismo contemporáneo podría ser denominada *liberalismo propietario* (van Parijs) a raíz de su radical defensa de la propiedad privada. Del mismo modo, por su abierta crítica a toda forma de igualdad que vaya más allá de la igualdad de oportunidades, podría caracterizarse como *liberalismo insolidario* o, recurriendo a las sugerencias de Bobbio (1995) respecto a la distinción izquierda-derecha, *liberalismo de derechas*. Tales denominaciones son certeras aunque, al menos eso creo, aún adolecen de cierta parcialidad. Por eso pienso que el concepto más amplio y global de *liberalismo conservador* es mucho más adecuado. De sus ideas y propuestas fundamentales me ocuparé seguidamente, pero no antes de hacer mención a las profundas transformaciones de la política y lo político en las sociedades de principios de siglo.

II
TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA
Y DE LO POLÍTICO

Las sociedades de finales del siglo XIX y comienzos del XX se enfrentaron a un amplio e inédito conjunto de transformaciones. Algunas fueron señaladas a propósito de la crisis y revisión del liberalismo. Sin embargo, pocas referencias hemos hecho a los nuevos problemas que, derivados fundamentalmente del ascenso imparable de los procesos de racionalización y burocratización, encuentran un claro reflejo en el diagnóstico que de su sociedad y tiempo realizaron Weber, Pareto, Mosca, Michels y muchos otros. La obra de éstos nos acerca, si bien desde una perspectiva *realista* y un enfoque fundamentalmente *sociológico*, a una serie de reflexiones acerca de dichos problemas. La racionalización, burocratización y oligarquización progresiva de diferentes ámbitos de la vida, así como la creciente concentración del poder en manos de *unos pocos*, son rasgos característicos de la nueva era y sociedad que, preciso es decirlo, ha sido posteriormente descrita como *burocrática, organizacional y directorial* (Burnham, 1942; Presthus, 1962; y Mouzelis, 1967). Una sociedad en la que el triunfo de la razón instrumental es acompañado de un proceso de racionalización y deshumanización progresiva que nos enfrenta a la posibilidad de un mundo totalmente administrado, en el cual el ocaso del individuo es uno de sus peligros esenciales (Horkheimer). Buena parte de estos fenómenos constituye —en opinión de Wolin (1960, 382 y s.)— un orden de problemas o cierta comunidad de preocupaciones que está plenamente presente en los pensadores sociales y políticos de fines del siglo XIX e inicios del XX. Ahora bien —como también reconoce Wolin (1960, 379)— si alguien ha bosquejado el mundo organizacional, ése no es otro que Max Weber. En efecto, Weber es el pensador de principios

de siglo que con mayor fortuna y profundidad ha logrado ofrecer un amplio panorama acerca de las dificultades y circunstancias que debían afrontar las sociedades del capitalismo organizado. Pero, por otra parte, su obra posee también la ventaja de situarnos ante el pensamiento de *un liberal en la situación límite* (Mommsen, 1974, 21) que tiene clara conciencia de la crisis y necesidad de revisión del liberalismo, al tiempo que percibe las amplias transformaciones que por entonces experimentaron la política y lo político. Es más, posee la virtud de haber articulado una concepción de la política, la democracia y el Estado que ejercerá notable influencia sobre la mayor parte del pensamiento político contemporáneo. De ahí que su obra sea una atalaya y perspectiva privilegiadas desde las que analizar tanto las nuevas circunstancias a que se enfrentan las sociedades de principios de siglo como las transformaciones de la política y de lo político en el mundo contemporáneo.

II.1. WEBER: CRISIS DEL LIBERALISMO Y URDIMBRE TRÁGICA DE LA POLÍTICA

Max Weber es un clásico del que nos resulta imposible prescindir. Su actualidad no ha decaído y en su obra encontramos un instrumental que aún hoy puede seguir prestándonos buenos servicios. Un clásico, sin embargo, cuya ubicación política, lejos de unívoca, todavía permanece sujeta a discusión. Su defensa de la libertad individual, del capitalismo, de la democracia parlamentaria o del sufragio universal lo acercan, sin duda, a la tradición liberal. Sin embargo, su justificación del nacionalismo e imperialismo alemán, su defensa de una amplia legislación social que contribuyera a reducir las desigualdades e injusticias existentes, su concepción del Estado como un agente con un destacado papel social y económico, la importante función que atribuyó a las organizaciones obreras, así como su defensa de la democracia plebiscitaria y del liderazgo político parecen sembrar algunas dudas sobre tal ubicación política. En todo caso, cabe considerarlo como un *liberal desesperado* que realizó notables esfuerzos por tratar de «reformular los ideales del liberalismo tradicional de una manera más adecuada a la sociedad indus-

trial de masas y salvarlos en la futura sociedad de masas burocráticas» (Mommsen, 1974, 11 y 21).

A diferencia de buena parte del pensamiento liberal moderno, sostuvo una perspectiva mucho más sombría y pesimista acerca del presente y futuro de la sociedad en la que estaba inmerso. Es muy probable que tal perspectiva estuviera determinada por una mayor preocupación por las transformaciones a que se vieron sometidas las sociedades occidentales y las consecuencias que de ellas se derivaban para la libertad e iniciativa individuales. Pero también por lo que él mismo denominó «la urdimbre trágica en que se asienta la trama de todo quehacer humano y especialmente del quehacer político» (1919, 56). Sabía que el capitalismo industrial superaba en dinamismo y posibilidades de libertad a los sistemas económicos precedentes y al socialismo. Sin embargo, ese mismo capitalismo, impulsado por el modo racionalmente metódico de conducción de la vida propio del ascetismo protestante, constituía también un sistema profundamente racionalizado y burocratizado que, a la larga, podría derivar en aquella *férrea envoltura* bajo la que la libertad podría quedar aniquilada.

La sociedad burguesa y el capitalismo liberal habían ofrecido, según Weber, un marco propicio para el florecimiento de las ideas y prácticas liberales. Pero la racionalización y burocratización creciente de diversos ámbitos de la vida lo llevan al pleno convencimiento (Mommsen, 1981, 16) de que «en las sociedades industriales avanzadas de Occidente los ideales liberales clásicos habían perdido ampliamente su fuerza informativa concreta, en todo caso al menos su carácter inequívoco». La gran cuestión residía ahora en saber «¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia a la burocratización salvar todavía algún resto de la libertad de movimiento ‘individual’ en algún sentido?» (Weber, 1921, 1.075). Concibió el proceso histórico de modernización a que se vieron sometidas las sociedades occidentales como un proceso de racionalización. Ahora bien, lejos del optimismo del racionalismo ilustrado, describe tal proceso como la implantación, expansión y hegemonía progresivas de una racionalidad formal que prescinde de exigencias éticas y que está directamente orientada hacia el cálculo, la previsión y la eficacia. Una forma de racionalidad que, impulsada por un

ethos abiertamente instrumental, minaría las pretensiones de validez y sentido de las creencias de tipo religioso, metafísico o cosmológico. Esa misma forma de racionalidad impondría también la primacía de la ciencia y la técnica, así como una formalización, instrumentalización y burocratización de la vida. Sin embargo, esos procesos,

no significan un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significa que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión* (1919, 200).

El proceso de racionalización significa así, en primera instancia, que lo mágico queda excluido del mundo. Pero también que la ciencia, a pesar de que puede proporcionarnos conocimientos y medios técnicos para dominar el mundo, nada puede decirnos sobre las cuestiones previas acerca de qué debemos hacer y cómo debemos vivir, pues,

la imposibilidad de hacer una defensa «científica» de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota por motivos muchos más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible (...) Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una «ciencia» (1919, 215-217).

El proceso de racionalización nos sitúa ante la secularización, crisis y desmoronamiento de aquellas cosmovisiones tradicionales que daban unidad y sentido al mundo. Pero también nos enfrenta al politeísmo de los valores, a «la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en última instancia, pueden tenerse sobre la vida». El desencantado destino de nuestro tiempo y cultura desemboca así en una situación en la que «los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública». Ante ello cabe el retorno al seno de las viejas religiones, refugiarse en la amargura, en la grandilocuencia o, por último, la huida mística del mundo.

Pero —en opinión de Weber— de quienes así han obrado puede decirse que «*no* han estado a la altura de sus propios actos, que *no* han estado a la altura del mundo como realmente es, y a la altura de su cotidianeidad». La conciencia del destino desencantado y trágico de nuestro mundo no debe sumergirnos en «la incapacidad para mirar de frente el rostro severo del destino de nuestro tiempo» y, menos aún, en la inactividad y pasividad políticas. Weber apuesta abiertamente por el pensamiento y la acción, por la ciencia y la política, pero cree que hemos de actuar teniendo plena conciencia de que no hay posibilidad de justificar definitivamente los fines que orientan nuestro quehacer político. Separada de la ciencia y de la religión, la política nada tiene que ver ya con la verdad y las certezas cognoscitivas o teológicas. Su ámbito y especificidad es precisamente el conflicto entre los distintos fines e intereses. Liberada de toda intención profética o salvadora, la política se define, en última instancia, por su referencia a la *lucha* y queda anclada en el espacio de la coacción y la fuerza, del poder y la dominación, de la enemistad y la guerra. La concepción weberiana de la política se inserta así en aquella concepción polemológica (García Pelayo, 1983, 3 y ss.) y belicista (Ródenas, 1997, 85 y s.) de la política que impera en nuestro tiempo.

En *Politik als Beruf* Weber define la política como «la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*». Defiende así, en primer lugar, una concepción de la política como actividad centrada en el Estado, orientada a influir sobre la dirección del mismo. Pero, en segundo lugar, la define en un sentido muy similar al que ya le había dado Maquiavelo, y al que le darán Mosca, Pareto y Michels, a saber, como aspiración al (y lucha por el) poder:

Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen (1919, 84).

La *lucha* se convierte así en la categoría básica a partir de la cual ha de definirse la actividad política. Es más —como sugieren Breuer (1994, 27), Mommsen (1974, 161 y ss.) y Sotelo (1990, 36)—, dicho

concepto es en Weber una categoría esencial para describir la forma fundamental de las relaciones sociales. Una categoría que, sin duda, se encuentra estrechamente vinculada a otras nociones weberianas como las de *poder* o *dominación*.

Por otra parte, todo aquel que hace política se ve obligado a utilizar sus medios e, irremediamente, tiene que cargar con las paradojas éticas que conlleva su elección. Hacer política implica hacer uso de la fuerza y la violencia, del poder, la lucha y la guerra. Y todo ello implica la condena irremediable.

Son estos los elementos básicos de lo que para Weber representa la *urdimbre trágica* de la política. *Urdimbre trágica* en cuanto que la imposibilidad de justificar racional y definitivamente la elección de determinados fines nos coloca en una situación de incertidumbre, de carencia de certezas y seguridad acerca de la bondad de esos fines al servicio de los cuales decidimos actuar. Nuestras elecciones tienen, en última instancia, un fondo decisionista. *Urdimbre trágica* puesto que la esencia de la política es la lucha y el poder, la violencia y la dominación, en suma, el recurso a medios moralmente dudosos y peligrosos que pueden condenarnos eternamente. *Urdimbre trágica* en la medida en que, por último, no podemos prever todas las consecuencias que pueden derivarse de nuestro quehacer, pues,

es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia (...) el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario (1919, 156).

¿Qué relación existe entonces entre ética y política? ¿Que ética debe orientar nuestro quehacer político? Lejos de quienes sostienen que la política nada tiene que ver con la ética, así como de aquellos que creen que sólo existe una ética válida para orientar la acción política, Weber mantiene que la relación entre la ética y la política viene marcada por el presupuesto de que «toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’» (1919, 163). No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad. Tampoco que

la ética de la responsabilidad suponga la falta de convicción. Es que hay una gran diferencia entre obrar conforme a una ética que elude la responsabilidad por las consecuencias que se derivan de nuestras acciones y obrar conforme a una ética que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción. Sin embargo, tal constatación no ofrece una respuesta definitiva al problema de conforme a qué tipo de ética debemos orientar nuestro quehacer político. Ante tales dilemas, Weber sostendrá que quien hace política debe responsabilizarse por las consecuencias de sus acciones, es decir, que la ética política debe ser, en primer lugar, una ética de la responsabilidad. Pero sostiene al mismo tiempo que el político debe orientar su quehacer según claras convicciones. Defiende, por tanto, la complementariedad entre ambas éticas. Es cierto que cuando trata de establecer las diferencias entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad sugiere que «se ajustan a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediabilmente opuestas» (1919, 163), pero también indica que ambas éticas «no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener ‘vocación política’» (1919, 176). Es más, afirma que el político que obra sin convicciones (*Matchpolitiker*) «actúa en el vacío y sin sentido alguno» y es «producto de una mezquina y superficial indiferencia frente al *sentido* de la acción humana» (1919, 156). Si se quiere que nuestro quehacer político tenga sentido y consistencia interna es preciso que esté al servicio de una *causa*. Cuál haya de ser ésta es *una cuestión de fe*. Lo realmente importante es que siempre ha de existir, pues, cuando ésta falta, «incluso los éxitos políticos aparentemente más sólidos, y esto es perfectamente justo, llevan sobre sí la maldición de la inanidad». Así mismo, en Weber el auténtico político, aquel que posee verdadera *vocación política*, ha de afrontar el destino desencantado y racionalizado de nuestro tiempo y cultura. Y ha de hacerlo con *pasión, medida y responsabilidad*:

Pasión en el sentido de «positividad» (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una «causa» (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna (...) No todo queda arreglado, en efecto, con la pura pasión, por muy sinceramente que

la sienta. La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una «causa» y no hace de la *responsabilidad* para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y ésta es la cualidad psicológica decisiva para el político) *mesura* (*Augenmass*), capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la *distancia* con los hombres y las cosas (1919, 153 y s.).

El politeísmo de los valores, la urdimbre trágica del quehacer político, la incertidumbre acerca de las consecuencias de nuestras acciones, el pacto con el diablo que implica hacer política y la continua lucha por el poder que ello supone no son motivos para eludir nuestras responsabilidades, perder nuestras convicciones o alejarnos de la política. Por el contrario, hemos de elegir y actuar en el mundo pero, eso sí, teniendo claro que «la política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y medida» (1919, 178 y s.).

II.2. LAS TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA Y DE LO POLÍTICO

El proceso de racionalización es el hilo conductor de no pocas de las reflexiones weberianas. Constituye, en particular, el eje en torno al cual Weber percibe y describe, al tiempo que impulsa selectivamente, muchas de las transformaciones de la política y de lo político que supusieron una modificación sustancial de las estructuras y pautas de funcionamiento del ámbito político, así como de los sujetos y los fines de la política.

Si hay algo que caracteriza al Estado moderno es, en palabras de Weber (1919, 91), que en él «se realiza al máximo (y esto es esencial a su concepto mismo) la ‘separación’ entre el cuadro administrativo (empleados u obreros administrativos) y los medios materiales de administración». Ese proceso, que expresa la transición hacia la forma de asociación política que representa el Estado moderno, culmina cuando «el poder de disposición sobre todos los medios de la empresa política se amontona en la cúspide, y no hay ya ni un solo funcionario que sea propietario del dinero que gasta o de los

edificios, recursos, instrumentos o máquinas de guerra que utiliza». Su importancia reside no sólo en que da origen al fundamento decisivo de la actividad estatal moderna y de la economía privada capitalista sino también en que desemboca en la concentración del poder en manos del Estado y «de aquellos a los que el *aparato de la burocracia obedece* directamente o a disposición de cuyas instrucciones está». Pero ese proceso de *separación* va acompañado de otro fenómeno realmente decisivo para el desarrollo de la actividad económica capitalista y de la actividad política estatal: la burocratización. El Estado moderno, máxime cuanto más grande es y más tiende a jugar un papel de gran potencia (como Weber quería para Alemania), depende de una base burocrática técnica para llevar a cabo una amplia serie de tareas administrativas. El desarrollo de la hacienda pública, de los ejércitos permanentes, de las infraestructuras marítimas, terrestres y comunicativas o de un derecho cada vez más sistematizado y racional son algunas de las causas que a juicio de Weber, R. Michels y muchos otros conducen inexorablemente hacia la aparición de un amplio aparato burocrático estatal. Éste fundamenta su superioridad sobre cualquier otro modelo organizativo tanto en «la especialización y la instrucción de índole racional y técnica» como en su estabilidad, precisión, univocidad, oficialidad, continuidad, discreción, uniformidad, jerarquización, subordinación y objetividad. El desarrollo progresivo de la burocracia es —al decir de Weber y Michels— una realidad necesaria y deseable para la realización de las innumerables tareas que el Estado moderno asume. Sin embargo, ha instaurado «una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable» (Weber, 1921, 741). Esa misma burocracia, transformada en un *espíritu coagulado* y en una *máquina viva* guiada por el único criterio de la calculabilidad y la eficacia, «se ha puesto a la obra de tejer el armazón de ese tipo de servidumbre del futuro en que un día quizá se verán obligados a entrar, impotentes, los hombres» (Weber, 1918, 144). Ciertamente —se preguntaba Weber— «¿Quién se atrevería a negar que una cosa así yace como *posibilidad* en el seno del futuro?». La paradoja reside en que, a pesar de todo esto, la forma de organización burocrática lleva a cabo la *administración de la provisión racional de las necesidades* de forma mucho más rápida y eficiente que cualquier otra estructura de poder. Sin ella se cerniría sobre

nosotros el caos y una corrupción e incompetencia generalizada. Es por ello que Michels (1911, vol. I, 214), en consonancia con Weber, no duda en afirmar: «Y, sin embargo, esta máquina burocrática sigue siendo esencial». Tanto Weber como Michels sostienen pues una concepción ambivalente de la burocracia. Aún así, en el caso de Weber, las críticas a la misma no tienen como objetivo su existencia sino, más bien, su pretensión de omnipotencia y autonomía respecto del poder político, así como su incapacidad para articular una verdadera dirección política del Estado.

Pero los procesos de burocratización y concentración del poder se dan no sólo dentro del aparato estatal sino también en el interior de los partidos políticos y, en general, en todos los aspectos de la vida política democrática. Las modernas formas de organización de los partidos políticos son, según Weber, «Hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida» (1919, 128). Es más, «todo progreso con respecto a la sencilla técnica electiva (...) requiere una rigurosa organización burocrática interlocal de los partidos y con ello un creciente imperio de la burocracia de partido y de la disciplina» (1921, 739). La burocratización de la política constituye así una de las transformaciones básicas de la actividad estatal y de la democrática.

Para Weber la política moderna se ha convertido en una actividad orientada a la conquista del mayor número de votos posible y, precisamente por esto, exige una preparación metódica de los individuos para la lucha por el poder y obliga a los partidos políticos a convertirse en *máquinas* cuyo éxito y poder depende de la calidad organizativa alcanzada por su aparato burocrático. La racionalización y burocratización del funcionamiento de los partidos es, por imperativo de las propias condiciones de la lucha política en las democracias de masas, un requisito absolutamente esencial para el éxito electoral. En estas condiciones los partidos necesitan una organización perfectamente burocratizada y jerarquizada al servicio del líder. Es esto lo que los transforma en partidos abiertamente desprovistos de toda convicción cuyos programas políticos son elaborados teniendo como único objetivo la conquista del mayor número de votos. Tal es el origen de lo que Weber denominó la *desespiritualización* y *proletarización* de la actividad política o —ahora

en palabras de Michels (1927, 135 y s.)— el triunfo de las tendencias *centrípetas* en la lucha política contemporánea.

Pero esas mismas tendencias e imperativos conducen a que, en la propia vida interna de los partidos, la actividad de los miembros sea reducida. Éstos hacen poco más que pagar sus cuotas, estar abonados a la prensa del partido, asistir de vez en cuando a las asambleas y participar de forma moderada en periódicas campañas electorales³⁹. Así las cosas, bajo las condiciones de la lucha política en la democracia de masas, ha desaparecido:

la vieja realidad de que las elecciones se hacían sobre la base de las ideas y lemas que habían sido previamente establecidos por los ideólogos, y difundidos y discutidos en la prensa y en las asambleas libres; ha desaparecido el que los candidatos fueran propuestos por comités *ad hoc*, el que los elegidos se agruparan entonces en partidos y el que éstos continuaran siendo, en unos grupos parlamentarios fluidos, los dirigentes de sus correligionarios distribuidos por todo el país, formulando especialmente los lemas para las siguientes elecciones (1918, 222).

Es cierto que en el interior de los partidos políticos modernos se ha generado un proceso de democratización, pero —advierte Weber— esa democratización ha sido únicamente formal. El poder está en manos de la burocracia del partido y, en última instancia, en manos del líder. Mientras existan cuerpos electorales que decidan sobre intereses materiales, mientras estemos en presencia de una democracia de masas es preciso —afirma Weber— que nos acostumbremos sin reservas a este tipo de política en la que el liderazgo es imprescindible. La burocratización y racionalización de la política exige la presencia «de un hombre que haga de la actividad política dentro del partido el contenido de su existencia por ideales cuando menos, aunque en la mayoría de las ocasiones lo sea por intereses materiales». Tal hombre no es otro que el profesional de la política y, más concretamente, el *leader* político. Una figura que, vale la pena

³⁹ Muy similares son las conclusiones a que llegó Michels, para quien (1911, vol. 1, 77), «La especialización técnica que resulta inevitablemente de toda organización extensa, hace necesario lo que se ha dado en llamar ‘conducción experta’».

insistir en ello, «es el producto de la inevitable racionalización y especialización del trabajo en los partidos políticos en elecciones masivas» (1918, 225 y s.).

El proceso de democratización era para Weber, como también lo era para Michels (1911, vol. I, 60) y Mosca (1939, 291 y ss.), una realidad incuestionable, «un mandato de nuestro tiempo, necesario y políticamente inaplazable»⁴⁰. Ahora bien, su modelo de democracia distaba mucho de la democracia directa y/o participativa, pues en su opinión ésta era, en primer lugar, imposible en las heterogéneas, extensas y complejas sociedades industriales; en segundo lugar, una forma de gobierno que genera una constante inestabilidad; y, por último, reduce las posibilidades de alcanzar «el compromiso sobre el que descansa la mayoría de las leyes de un estado de masas con fuertes antagonismos regionales, sociales, confesionales y otros antagonismos en su estructura interna». El mantenimiento de cualquier forma de gobierno requiere cierto nivel mínimo de adhesión por parte de sus ciudadanos. Para Weber el parlamentarismo, y no la democracia directa, era el medio más propicio para alcanzar ese mínimo de legitimación. Pensaba que un Parlamento fuerte configurado como un órgano de debate y decisión, al tiempo que como mecanismo de control del poder de la burocracia y como medio para la selección del líder político era la institución adecuada no solo frente a los inconvenientes de la democracia directa. También frente a una burocracia siempre ávida de poder. Fue esta una tesis que, como acertadamente señala Mommsen (1974, 54), «domina sistemáticamente todas las exposiciones de Weber y desplaza a todas las demás fundamentaciones».

Todos estos procesos políticos (transformación de la democracia en una democracia de masas, de la política en una lucha competitiva por los votos y el poder, de los partidos políticos en *máquinas* altamente burocratizadas y jerarquizadas, etcétera) nos sitúan, según

⁴⁰ Pese a ello Mosca (1939, 211) consideraba al movimiento democrático como el *vicio fundamental* de no pocas organizaciones políticas de la época que, además, «ha sido agravado por la tendencia (...) a hacer universal el sufragio en casi todos los estados».

Weber, ante una tesitura crucial: «elegir entre la democracia caudillista con ‘máquina’ o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de ‘políticos profesionales’ sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo» (1919, 150).

La opción de Weber es conocida: sólo la democracia caudillista con *máquina* ofrece la posibilidad de salvar, a la luz del imparable avance de la burocratización, algunos restos de libertad individual y democracia. El único modo de evitar el creciente y petrificante poder de la burocracia consistía, para Weber, en la presencia de líderes capaces de ofrecer al Estado una verdadera dirección política. Y la mejor manera de asegurar la presencia de tales líderes era la elección plebiscitaria de éstos, es decir, a través de lo que Michels (1911, vol. II, 17 y ss.) denominó *bonapartismo* o *cesarismo* plebiscitario. Este tipo de democracia —sostiene Weber (1921, 215)— es «una especie de dominación carismática oculta bajo la *forma* de una legitimidad derivada de la voluntad de los dominados y sólo por ella perdurable». En ella el jefe político domina en virtud de las cualidades carismáticas que posee, «en virtud de la devoción y confianza *personal* de su séquito político»⁴¹. Ciertamente, y Weber es consciente de ello, este principio carismático de legitimidad puede ser fácilmente interpretado de modo autoritario⁴². El propio Michels (1911, vol. II, 18-19) señaló que el cesarismo plebiscitario no era otra cosa que «la síntesis de dos conceptos antagónicos: la democracia y la autocracia». Sin embargo, Weber considera que puede ser reinterpretado *en forma antiautoritaria*, pues, en democracia, la validez de la autoridad carismática descansa «por completo sobre el reconocimiento, condicionado por

⁴¹ Sobre la concepción weberiana de la *dominación carismática* y sus rasgos fundamentales véase especialmente Weber (1921, 193 y ss., 214 y ss.; y 711 y ss.). «Debe entenderse por ‘carisma’ —indica Weber— la cualidad (...) de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—. En este tipo de dominación lo que importa es cómo se valora por los dominados dicha cualidad.

⁴² *Cf.*, a este respecto las reflexiones de Breuer (1994, 159 y ss) y su discusión con la posición de Mommsen acerca de las afinidades entre la reflexión weberiana sobre la democracia plebiscitaria y la dominación carismática y el nacional-socialismo.

la ‘corroboración’, de los dominados». La democracia plebiscitaria representa una nueva forma de gobierno, variante de la dominación carismática, que siempre se intentó legitimar «por medio del reconocimiento plebiscitario del pueblo soberano» y que, en las circunstancias y condiciones de los modernos Estados de masas, se legitima a través de elecciones basadas en el sufragio democrático. Desde esta perspectiva, es posible una legitimidad democrática derivada de un acto de elección por parte del pueblo en el que éste *reconoce* al líder. Un reconocimiento —indica Villacañas (1996, 110)— que «en lugar de ser consecuencia de la legitimidad, de la obediencia libre concedida, es fundamento de legitimidad».

Ahora bien, la naturaleza y desarrollo de la democracia plebiscitaria imponen «un giro cesarístico en la selección de los líderes» al que —según Weber (1918, 232)— tienden todas las democracias. Su instrumento específico es un plebiscito que, en estas condiciones, «no es una ‘votación’ o una ‘selección’ usual, sino una profesión de ‘fe’ en la vocación del líder, que asume para sí esa aclamación». De este modo, la democracia plebiscitaria conduce necesariamente a la concentración del poder político en manos del César o Bonaparte de turno. Es más —apunta Michels (1911, vol. II, 19)—, «una vez electo, el sujeto que el pueblo escoge no puede ser resistido en ninguna forma. Personifica a la mayoría, y toda oposición a su voluntad es antidemocrática»⁴³. Estamos así ante un *giro cesarístico* en la política. La voluntad y poder demagógico del líder, la fascinación y ciega fe que sus discursos provocan en las grandes masas o su recurso a las emociones y pasiones lo convierten en *el dictador del campo de batalla electoral*, en el jefe indiscutible de unas masas que son capaces de llegar a decir «‘le seguiremos haga lo que

⁴³ Comentando las sugerencias de Weber a este respecto, Michels (1927, 87) señala: «Max Weber, que casi no tuvo rivales en inteligencia entre los hombres que surgieron en Alemania en el último medio siglo (...), recibió cierta vez del general Ludendorff la pregunta siguiente: ¿qué quiere decir usted con el término ‘democracia’? Contestó que la democracia era un sistema político en el cual el pueblo elige a un dirigente en quien puede confiar, luego de lo cual el elegido obtiene el derecho de imponer el silencio más absoluto al pueblo y a los partidos. Tampoco podría ser tal dirigente censurado o condenado de nuevo, a menos que cometiera graves errores».

haga'». La masa, que se caracteriza por su pasividad, egoísmo, irracionalidad y necesidad de liderazgo, ni siquiera elige al líder. Es éste el que «se busca su clientela y se gana a la masa mediante la 'demagogia'»⁴⁴. Hasta tal punto es así que Weber (1919, 137) siente la necesidad de preguntarse si no podría calificarse la situación generada por la democracia plebiscitaria como una «dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas'».

Bajo las condiciones de la democracia plebiscitaria la actividad política de la mayoría de los ciudadanos se reduce, en la práctica, a votar cuando son llamados a ello o —en palabras de Michels (1911, vol. II, 23)— «a elegir, a intervalos preestablecidos, a quien en el ínterin debe obediencia incondicional». Por su parte, la tarea de los parlamentarios consiste casi exclusivamente en votar y no traicionar al partido, esto es, comparecer cuando son convocados «para hacer lo que, según el caso, ha dispuesto el Gabinete o el *leader* de la oposición». En suma, para Weber (1919, 137) por encima de los ciudadanos y los parlamentarios «está así el dictador plebiscitario que, por medio de la maquinaria, arrastra a la masa tras sí y para quien los parlamentarios no son otra cosa que simples prebendados políticos que forman parte de su séquito».

Un cambio en la forma de seleccionar a los líderes políticos, y no una ampliación de las posibilidades de participación política de la ciudadanía, es justamente el significado central de la democracia plebiscitaria. Es por ello que en todas las democracias plebiscitarias nos encontramos ante una contraposición entre la selección parlamentaria y la selección plebiscitaria de los líderes. Contraposición que, al romperse en favor de la selección plebiscitaria, implica un debilitamiento del papel del Parlamento en lo que se refiere a su condición de medio de lucha y selección de líderes y en lo que respecta a su condición de institución determinante de la política. Weber es ciertamente consciente de tal con-

⁴⁴ Algo muy similar sostiene Mosca (1939, 213) cuando, en abierta crítica al sufragio universal, afirma que es falsa la creencia de que los electores eligen a sus representantes porque «la verdad es que el diputado se hace elegir por sus electores».

traposición y de los peligros que podría suponer debilitar el Parlamento. Podría decirse —con S. Breuer (1994, 159)— que, tras la Primera Guerra Mundial, «revalorizó la selección plebiscitaria de los dirigentes a costa de la parlamentaria». Pero, al mismo tiempo, habría que reconocer —prosigue Breuer— que «con ello no renunció a las funciones de control del Parlamento». Weber cree que en las democracias plebiscitarias, a pesar de la primacía de la selección plebiscitaria del líder, la importancia del Parlamento queda asegurada por el papel que éste asume como institución garante de la continuidad política y de las garantías civiles, así como en tanto que institución controladora del poder del líder y la burocracia. Con todo, la democracia plebiscitaria, y en ello Weber es profundamente tajante, es el precio a pagar por la dirección de un caudillo en las condiciones de la democracia moderna, a saber, el precio a pagar para escapar al *reino de las camarillas*, al dominio de la burocracia y los políticos de puro poder, sin vocación ni capacidad para una verdadera dirección política de la sociedad.

II.3. CONCLUSIONES

Las reflexiones de Weber acerca de los procesos y problemas anteriormente señalados sugieren —como afirma Held (1987, 177)— «una revisión fundamental de las doctrinas liberales» que impulsó algunas de las más destacadas transformaciones de la política y de lo político en las sociedades de principios de siglo, al tiempo que ejerció una decisiva influencia sobre las concepciones de la política, la democracia, los partidos, el parlamentarismo, etcétera, que ha desarrollado la teoría política contemporánea. Sobre todo ello queremos realizar aquí algunas precisiones críticas.

Para Weber la política es aspiración al poder. En tal sentido, es un típico representante de aquella concepción polemológica de la política. Pero cuando sostiene que la política es «solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*» no sólo la relaciona directamente con la actividad del Estado y sus representantes. La identifica también con *sólo una* de las formas de ejercer el poder, al tiempo que

la recluye a *sólo uno* de sus posibles ámbitos: el Estado y sus instituciones. Es ésta una noción *estrecha* de la política y de lo político que impide concebir como políticos y políticas otros posibles ámbitos, actividades, instituciones y relaciones (familiar, sexual, educativas, laborales) a través de las cuales se ejerce el poder y que, sin duda alguna, podrían ser caracterizadas como actividades *directivas autónomas*.

Por otra parte, Weber repite insistentemente que la política es siempre *lucha* por fines y/o intereses. No obstante —como reconoce en alguna que otra ocasión (1921, 229)—, en tal lucha los partidos políticos y sus líderes emplean y pueden emplear «toda clase de medios para el logro del poder». Entre ellos se encuentran la fuerza y la coacción. Pero también, y de manera especial en las democracias plebiscitarias, el recurso a la demagogia, el carisma, el engaño, la emotividad de las masas o el vaciamiento de los programas políticos. Con estas sugerencias Weber se acerca sin duda a la tradición *maquiavelista* representada a principios del siglo xx —en opinión de Burnham (1943, 59-163)— por Mosca, Sorel, Michels y Pareto, que conciben la política como una actividad y forma de relación social basada no sólo en el uso de la fuerza y la dominación, sino también en el recurso a la demagogia, la astucia, etcétera.

Así mismo, la concepción weberiana del liderazgo político y de la democracia plebiscitaria reflejan una alta *personalización* de la política en la figura del líder plebiscitario. Pero también implica una posición política en la que se enfatiza y acentúa «las oportunidades de actuación y de resolución de sujetos de acción poderosos provistos de la capacidad de querer e imponerse» (Breuer, 1994, 183). En verdad, es abiertamente contradictoria con el presupuesto de la libertad individual que Weber quiere defender. El caudillaje político no sólo supone que el *duce* o *leader* carismático es el único y auténtico *conductor* de las masas y el Estado. Significa también que todos los demás están obligados a obedecer sus designios. Así las cosas —como acertadamente expresa González García (1989, 19)—, en Weber nos encontramos con una solución política elitista profundamente incoherente con los planteamientos ético-universalistas de libertad individual y capacidad de autodeterminación (libre y personal decisión sobre valores y fines). En última instancia, en la democracia plebiscitaria no hay más sujeto autónomo que el líder.

Es cierto que en Weber la política es el terreno del politeísmo de los valores y de la lucha por el poder. Pero es cierto también, o al menos así parece, que tal concepción de la política *no excluye la posibilidad (ni la necesidad) del compromiso o acuerdo momentáneo y parcial* entre los distintos partidos e intereses en lucha. De hecho, Weber mantiene tal idea en varias ocasiones. Así, no duda en criticar a la democracia directa y a los referendos porque no hacen posible la negociación y el compromiso. Tampoco debe olvidarse que otorga un papel fundamental al Parlamento, entre otras cosas, «como medio para la realización de compromisos entre los partidos». Así mismo, rechaza la *representación vinculante* y defiende la *representación libre* como forma de representación política en la que el representante no está ligado a instrucción alguna y, por tanto, tiene una amplia capacidad de alcanzar acuerdos o compromisos políticos. Por último, define los partidos políticos como «organismos para la *lucha* y para el *compromiso*» y señala que «en el estado constitucional todavía hoy la actividad estatal está basada, en algunos puntos jurídica y políticamente decisivos (por ejemplo, en el caso de la elaboración del presupuesto), en el *compromiso*» (1924, 185 y 188). Todas estas cuestiones llevan a pensar que, si bien es cierto que en Weber la política es lucha y competencia por el poder, y que tal es el rasgo central de su concepción de la política, no menos cierto es que todo ello no excluye la posibilidad y conveniencia del compromiso y la negociación. Lucha y compromiso pueden considerarse, pues, como dos aspectos en continua e insoluble tensión que definen algunos de los parámetros y los límites de la política en Weber.

Por último, es preciso señalar que Weber apoyó decididamente el sufragio electoral y los procesos de democratización, si bien en tal actitud los motivos económicos y funcionales jugaron un papel importante. Las posibilidades de recuperación y desarrollo económico de Alemania, así como su aspiración a ejercer de potencia mundial, requerían «una enorme *intensificación y racionalización* del trabajo productivo». A tal efecto consideraba preciso que todos los sectores sociales, especialmente los más desfavorecidos, tuvieran una mínima influencia política. Creía que sólo en un sistema electoral que motivara la participación de las capas sociales más pobres po-

dría esperarse que éstas contribuyeran a la recuperación económica alemana. De no ser así,

todas las energías de las masas serán entonces empeñadas contra un estado en el cual éstas son únicamente un objeto, y del cual no forman parte. En las inevitables consecuencias políticas pueden estar interesados sólo algunos sectores. No la patria, por cierto (1924, 17).

Weber defendió el proceso de democratización e implantación del sufragio universal por motivos políticos, éticos y sociales. Pero, a la luz de lo anteriormente señalado, parece que también pesaron, y no en menor medida, otras razones económicas, funcionales y de Estado.

En conclusión, cabe insistir en que las reflexiones de Weber en torno a los procesos de burocratización del Estado, de los partidos políticos, de la democracia y, en síntesis, de la vida política nos sitúan, sin duda alguna, ante un conjunto de transformaciones que marcarán el devenir de la política en el contexto de las modernas democracias de masas. La progresiva concentración del poder político, la emergencia de los grandes partidos políticos como principales instrumentos de conformación y dirección de la opinión pública y del Estado, la constitución de la democracia como competencia entre elites políticas por el voto, la configuración de la política como actividad cuyo objetivo básico es la conquista del mayor número de votos, la desespiritualización y proletarización de la política, la creciente importancia del liderazgo y del recurso a la demagogia, etcétera, son algunas de esas transformaciones cruciales que, ya a principios de siglo, Weber es capaz de captar y describir con toda crudeza. Sin duda, tuvieron una decisiva influencia sobre el pensamiento político contemporáneo y, aún hoy, siguen constituyendo sugerencias sumamente válidas para el análisis de la realidad de la vida política.

III
PROPIEDAD, LIBERTAD E IGUALDAD

Propiedad, libertad e igualdad son nociones básicas de la cultura política occidental. De hecho, han pasado a formar parte del ideario de las más diversas corrientes de pensamiento político. Pero las concepciones que dichas corrientes defienden de cada una de estas nociones en modo alguno son idénticas, como tampoco lo son las consecuencias sociales que de ellas se derivan. Interesa destacar aquí que, en momentos en los que el auge y hegemonía del liberalismo conservador contemporáneo parece indiscutible, es vital examinar sus interpretaciones de cada uno de estos principios y vislumbrar algunas de sus posibles implicaciones socio-políticas. De ahí que en este capítulo se analicen distintas teorías liberal-conservadoras acerca de la propiedad, la libertad y la igualdad con el fin de demostrar que, si bien coinciden en defender ciertos tipos de propiedad, libertad e igualdad, difieren entre sí en la forma en que los fundamentan, en las relaciones que establecen con otras nociones políticas y en las consecuencias prácticas que de ellos puedan derivarse.

III.1. EL PROPIETARISMO

La propiedad privada es, que duda cabe, uno de los elementos fundamentales del pensamiento político moderno y contemporáneo. Desde comienzos de la modernidad y, especialmente, a raíz de la creciente hegemonía del pensamiento liberal se convirtió en una de las instituciones básicas de las sociedades occidentales desarrolladas. Hasta tal punto ha sido así que es aceptada hoy

día como un derecho humano irrenunciable y como pilar esencial de los sistemas y economías capitalistas. Hasta tal punto es así que, es defendida hoy día por la gran mayoría de las corrientes de pensamiento y está reconocida en las constituciones de los Estados democráticos. Sin embargo, ha tenido y tiene una especial importancia para el liberalismo conservador, pues para sus representantes teóricos y prácticos constituye el verdadero soporte de la libertad individual y la justicia. A pesar de que el propio Burke reconociera que «la esencia característica de la propiedad (...) es la desigualdad» (1790, 133), los liberal-conservadores tienden a pensar que los auténticos liberales «conjugan y enlazan el concepto de *propiedad* con los de *libertad* y *paz*» aunque, eso sí, creen firmemente que estos últimos «sólo pueden conseguirse a través de la primordial petición liberal: la propiedad privada» (von Mises, 1927, 37). Ésta —aduce por ejemplo Hayek (1944, 139)— «es la más importante garantía de la libertad, no sólo para quienes poseen propiedad, sino también, y apenas en menor grado, para quienes no la tienen». El liberalismo conservador llega a sostener incluso, desde la variante libertaria, que «la libertad y el derecho irrestricto de propiedad van de la mano» (Rothbard, 1978, 41), que «las instituciones de la propiedad privada son la maquinaria de la libertad» (D. Friedman, 1989, XIX) o que «sin derechos de propiedad ningún otro derecho es posible» (Hosper, 1974, 4 y 8). Afirman, en suma, que la propiedad privada es tanto un derecho individual e inviolable como la institución central de una sociedad libre porque permite que los individuos lleven la vida que desean y decidan por sí mismos quiénes son los que tienen derecho a utilizar recursos que son escasos y de los que, por tanto, no todos podemos disponer (D. Friedman 1989, 3 y s.).

Esta decidida defensa liberal-conservadora del derecho de propiedad ha encontrado diversas justificaciones y alcances. Así, mientras algunos la fundamentan en supuestos instrumentales o utilitaristas, otros creen que constituye un derecho natural o humano o, finalmente, que tal derecho no exige justificación alguna. En adelante nos ocupamos de estos tipos de justificación, al tiempo que destacamos sus importantes y diferentes repercusiones sobre la concepción del liberalismo y sus diferentes principios.

Las justificaciones liberal-conservadoras de la propiedad sobre la base de presupuestos utilitaristas encuentran, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, uno de sus más importantes portavoces contemporáneos en la teoría de la propiedad de von Mises. No es necesario reiterar sus argumentaciones al respecto. En todo caso, cabe destacar que tienen continuación en uno de sus discípulos más relevantes: Hayek. Éste sostiene una posición muy similar a la de von Mises, aunque no sin algunos matices diferenciales. Para Hayek la propiedad privada es «la más importante garantía de la libertad», dado que permite que cada individuo disponga de sus posesiones como mejor considere conveniente, esto es, con plena libertad. Pero también porque su existencia representa el primer paso en la delimitación de una esfera privada de acción individual al margen de cualquier regulación política y a salvo de las injerencias de otros individuos o grupos. «El reconocimiento de la propiedad privada —aduce Hayek (1960, 169)— constituye una condición esencial para impedir la coacción (...) el primer paso en la delimitación de la esfera privada que nos protege contra la coacción»⁴⁵.

Por otra parte, cree que la propiedad privada (o *propiedad plural* como prefiere denominarla) es la base de toda civilización desarrollada, el punto de partida de todo progreso. Ahora bien, ¿cuál es su origen y cuál su justificación? En Hayek, al igual que en von Mises, no existe tal cosa como un derecho natural a la propiedad. Su crítica al iusnaturalismo y contractualismo, así como su defensa del *evolucionismo adaptable*⁴⁶ le conducen a concebir el surgimiento de la

⁴⁵ Citando a Lord Acton y a Sir Henry Maine, añade: «Se ha admitido desde tiempo inmemorial que ‘un pueblo contrario a la institución de la propiedad privada carece del primer elemento de la libertad’ (Lord Acton) y que ‘nadie tiene libertad para atacar la propiedad privada y decir al mismo tiempo que aprecia la civilización. La historia de ambas se funde en un tronco común’».

⁴⁶ El evolucionismo hayekiano (1960, 40 y ss.) mucho tiene en común con el empirismo y antirracionalismo de Hume y Burke, así como con la profunda veneración que ambos sentían hacia la tradición y la preservación de lo existente en tanto legado de la sabiduría y la experiencia acumuladas por la comunidad a lo largo de su historia. Pero también coincide con el escepticismo de ambos frente a la capacidad de los individuos para controlar racionalmente el devenir socio-político.

propiedad privada como fruto de un proceso evolutivo y espontáneo y, por tanto, no dirigido ni controlado racionalmente por el hombre. En todo caso, su justificación de la existencia y respeto hacia la propiedad privada toma su punto de partida en argumentos muy parecidos a los de von Mises, esto es, en su *función social*, en su carácter de condición esencial para el desarrollo del comercio, la competencia, el mercado, la productividad, en suma, como condición indispensable para el desarrollo del capitalismo.

Pero, sin duda alguna, ha sido el libertarianismo el que mayor atención e importancia ha concedido a la propiedad privada como uno de los principios constitutivos de una sociedad libre y justa. A diferencia de lo sostenido por Hayek y von Mises, buena parte del libertarianismo fundamenta su defensa del derecho a la propiedad privada en una concepción de los derechos de los individuos como derechos naturales e inviolables o —por decirlo con Nozick (1988, xi)— desde una *strong formulation of individual rights*. Desde la perspectiva libertaria cada individuo posee un *derecho absoluto* a la propiedad privada o, de acuerdo con la teoría lockeana de la propiedad que asume la mayoría de ellos, a la propiedad «en primer lugar, de su propio cuerpo y, en segundo lugar, de aquellos recursos naturales previamente no usados a los que el primero transforma mediante su trabajo» (Rothbard, 1978, 39). Sin embargo, a pesar de tales supuestos comunes, los libertarios se han diferenciado entre sí a raíz de sus distintas interpretaciones acerca del alcance y justificación de este derecho de apropiación privada. A este respecto es preciso diferenciar la teoría de la propiedad sostenida por Nozick de las defendidas por Rothbard, D. Friedman o de Jasay.

Partiendo de la primacía de los individuos frente a la sociedad y de aquella enérgica concepción de los derechos individuales en tanto derechos que establecen un sistema de barreras morales (*moral side constraints*) que prefiguran una esfera de acción privada que no puede ser violada por otros o el Estado sin el consentimiento del individuo, Nozick afirma que los individuos poseen derechos inviolables que «son tan firmes y de tan largo alcance que plantean la cuestión de qué pueden hacer el estado y sus funcionarios, si es que algo pueden» (1988, ix). Su enérgica y, pretendida-

mente, antiutilitarista concepción de los derechos individuales tiene como eje central —en la acertada opinión de Rubio Carracedo (1990, 246)— una «absolutización del derecho de propiedad como soporte de los demás derechos del individuo». Absolutización por la cual —añade Cohen (1989, 12, nota 3)— incluso «el alcance y la naturaleza de la libertad de la que deberíamos disfrutar es una función de nuestra propiedad de nosotros mismos». Pero el derecho fundamental que Nozick trata de justificar es el derecho a la apropiación privada a partir de lo que él mismo ha denominado una «postura correcta acerca de la justicia de las pertenencias» y que, al igual que Rothbard, fundamenta en una interpretación (en su caso *débil*) de la teoría lockeana de la propiedad. Me referiré, aunque de forma breve, a algunos aspectos de ésta última para luego volver sobre la interpretación que de ella realizan Nozick y Rothbard.

La teoría de la propiedad de Locke persigue demostrar «cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad diversas partes de lo que Dios entregó a la humanidad en común; y ello sin necesidad de acuerdo expreso de todos los miembros de la comunidad» (1690b, 274). De la formulación lockeana de este objetivo se desprenden varias cuestiones importantes. Nótese, en primer lugar, que parte de la perspectiva teológica de que Dios entregó todas las cosas a los hombres *en común*, lo cual implica aceptar que la forma de propiedad originaria fue la propiedad común o colectiva⁴⁷. En segundo lugar, Locke también cree que Dios dio tales cosas en común con el propósito de que hicieran uso de ellas, las trabajaran y consiguieran mayores beneficios y ventajas. Precisamente por ello defiende que «tiene que haber necesariamente algún modo de apropiárselas». El problema central es, pues, cómo justificar la apropiación privada de cosas que son propiedad comunitaria. Adviértase, en tercer lugar, que Locke pretende justificar el paso de la propiedad común o colectiva a la propiedad privada o individual sin necesidad de que exista

⁴⁷ Según Locke «todos los frutos naturalmente producidos por la tierra, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad en común» y «nadie tiene orginalmente un dominio privado que excluya al resto de la humanidad sobre ninguna de estas cosas tal y como se presentan en estado natural» (1690b, 274).

un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad. Ello es posible porque a su juicio existe un derecho a la propiedad privada que es un derecho primario y, sobre todo, preexistente al conjunto de normas e instituciones que dan pie a la sociedad política, esto es, un derecho natural, prepolítico e individual que existe antes, y por encima, de la emergencia de la sociedad y el Estado. Así, en Locke, como en Nozick, se parte de,

una concepción del estado de naturaleza en la que los individuos se enfrentan recíprocamente cuando acuerdan los principios del orden social, no sólo como personas libres y con igualdad de derechos sino también como sujetos jurídicos abundantemente equipados de *derechos precedentes* y deberes (Vanberg y Wippler, 1992, 43).

En su teoría de la propiedad, Locke parte de la tesis de que el único medio por el cual el hombre puede apropiarse de una cosa que es propiedad común es añadiéndole algo que es exclusivamente suyo: su trabajo.

Lo que quiera que él extrae del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, a la que le mezcló su trabajo y le añadió algo que es de sí mismo, es por consiguiente propiedad suya. Al ser extraída por él del estado común en que la naturaleza la había dejado, le añade algo con su trabajo, y ello excluye el derecho común de los demás. Dado que este trabajo es incuestionablemente propiedad del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos mientras deje suficiente y de igualdad calidad en común para los otros (1690b, 274).

A pesar de que mediante este procedimiento podría interpretarse que cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese, Locke señala que la propia ley natural pone límites a esa propiedad. Éstos, como Locke explicitó en varias ocasiones (1690b, 274 y ss), son básicamente dos: 1) «Tanto como uno pueda usar para cualquier ventaja de su vida antes de que se eche a perder, puede apropiárselo mediante su trabajo. Pero todo lo que exceda esto es más de lo que puede utilizar, y pertenece a los demás», y 2) todo hombre puede apropiarse de algo siempre y cuando deje «suficiente y de igual calidad en común para los demás».

La reformulación de Nozick de la teoría de la propiedad de Locke acepta los anteriores supuestos y sostiene que cualquier apropiación es justa si ha ocurrido conforme a los principios de justicia en la adquisición, transferencia y rectificación. Sin embargo, dado que los propios derechos de propiedad incluyen ya los derechos de transferencia y la obligación de rectificar las expropiaciones ilegítimas, la piedra angular de su teoría de la propiedad es, en realidad, la teoría de la apropiación originaria, a saber, la fundamentación y alcance del derecho a la adquisición inicial. Es justo en este sentido en el que la teoría lockeana de la propiedad se constituye en el elemento clave de la teoría de la propiedad de Nozick. A este respecto se concentra en una reflexión en torno a la segunda *constricción* lockeana a la apropiación privada⁴⁸.

Para Nozick la segunda estipulación lockeana persigue el objetivo de asegurar que la situación de los otros no sea empeorada a causa de una apropiación particular. Sostiene que cualquier apropiación privada es ilegítima si deja a otros en una situación peor a la que se encontraban antes de dicha apropiación particular. Ahora bien, esta estipulación puede ser interpretada según Nozick de forma *débil* o de forma *rigurosa*, porque,

alguien puede empeorar por la apropiación de otro en dos sentidos: primero, perdiendo la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o cualquiera; y segundo, por no ser ya capaz de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía usar (1988, 176).

En su opinión, la segunda interpretación implica que la apropiación siempre *empeora* la situación de los demás. Según esta interpretación, la pérdida de posibilidades de mejorar la situación personal es absoluta y, por tanto, da lugar a que la apropiación sea considerada ilegítima. Sin embargo, la primera interpretación indica que la situación de un individuo *empeora* por la apro-

⁴⁸ Una conocida y excelente crítica a la teoría lockeana de la propiedad puede encontrarse en Macpherson (1962, 172 y ss.). *Cf.*, también Macpherson (1990, 120-142 y 224-237), Christman (1986) y Shapiro (1991).

piación de otro *sólo* cuando la apropiación de este último significa que el primero pierde la oportunidad de mejorar su situación. Esta interpretación de la estipulación lockeana es una interpretación *débil* pero, eso sí, tan legítima como la interpretación *rigurosa* y Nozick opta claramente por ella. A su modo de ver, «nadie puede lamentarse legítimamente si la estipulación débil es satisfecha». ¿Cómo satisfacer tal estipulación? ¿Cómo legitimar el derecho a la apropiación aún cuando no deje suficiente y de igual calidad para los demás? ¿Cómo justificar el derecho a la apropiación privada de manera que esa apropiación nunca *empeore* la situación de los demás o, lo que es lo mismo, de manera que tal apropiación no suponga que los demás pierden oportunidades de mejorar su situación?

Nozick, a pesar de su enérgica defensa de los derechos individuales, recae en el utilitarismo que pretendía evitar al sostener que,

alguien cuya apropiación de otra manera violaría la estipulación todavía puede apropiarse *si compensa a los otros de modo que la situación de éstos no se vea empeorada por ello*; a menos que compense a estos otros, su apropiación violará la estipulación del principio de justicia en la adquisición y será ilegítima (1988, 178; cursiva nuestra).

Al margen de esta importante cuestión, interesa destacar que su teoría de la propiedad podría representar, a primera vista, un claro intento de limitar el derecho a la apropiación privada, de imponer la necesidad de acuerdo o consenso entre los individuos afectados por la apropiación de otros y de establecer un mínimo de seguridad y justicia social para todos los individuos sin propiedad. Sin duda, aquellos sujetos cuya situación se viera empeorada por la apropiación de otro o que se vieran sin posibilidad de apropiación a causa de la apropiación de otros, podrían exigir una compensación por la lesión de sus derechos. Compensación con la que, dada la concepción de los derechos individuales de Nozick, tendrían que estar de acuerdo. Sin embargo, una atenta lectura de sus indicaciones a este respecto muestra claramente que ni lo uno ni lo otro. En efecto, para Nozick la compensación no puede ser *una provisión mínima socialmente garantizada* para las personas que han quedado sin posibilidad de apropiación. Por el contrario, a su juicio esto sería

excesivo, pues sólo estaría justificada en el caso de que la pérdida que han sufrido los que han quedado sin posibilidad de apropiación sea una *pérdida neta*. La compensación ha de ofrecerse, según Nozick, sólo a aquellos a los que «los beneficios de la civilización no compensaron el haber sido privados de esas libertades particulares» (1988, 179, nota 23). Pero, así las cosas,

¿por qué criterios hemos de definir lo que sea una «pérdida neta»? ¿Dónde fijar esa situación límite? ¿Cuándo hay que entender que alguien sale perjudicado por una determinada apropiación o serie de apropiaciones? Nozick no ofrece respuesta clara al efecto; no parece valorar tanto el derecho de la parte pasiva a no verse afectada, cuanto el de la activa a obtener una recompensa por el producto del trabajo y su «transformación» de lo poseído, que casi siempre se entiende que beneficia a todos (...) El proviso de Nozick lo que vendría a decirnos, en definitiva, es que será justo adquirir —en una economía desarrollada diríamos «acumular»— siempre que ello signifique «producir» (Vallespín, 1985, 163).

La justificación de Nozick del derecho a la apropiación evoca así una justificación del derecho a la apropiación en pro de la eficacia y el productivismo. Al mismo tiempo, admite, en contradicción con su concepción inicial de los derechos individuales, la posibilidad de otorgar compensaciones en aquellos casos en que alguien pueda quedar sin posibilidad de apropiación. Es más, admite esta posibilidad en contra de la voluntad de los individuos a ser compensados, dado que en ningún momento alude a la necesidad de contar con el consentimiento de éstos. Por último, la compensación queda reducida al disfrute de unos *beneficios de la civilización* que son enormemente vagos e imprecisos, que aluden a un estado de cosas a alcanzar y, finalmente, que en modo alguno significan la introducción de medidas de redistribución de la propiedad, la riqueza o el bienestar social⁴⁹. La justificación de Nozick del derecho a la apro-

⁴⁹ La crítica libertariana radical a la idea de compensación o indemnización de Nozick puede encontrarse en Rothbard (1982a, 325 y ss.). Su tesis central puede resumirse en la afirmación de que la compensación o indemnización no convierte en permisible ni justifica una agresión contra los derechos de los demás. «Los derechos —sostiene Rothbard— jamás deben ser transgredidos. Y punto. La compensación es simplemente

piación no puede, por tanto, interpretarse más que como una *contradictoria e interesada* justificación del derecho a la apropiación *ilimitada*. *Contradictoria* ya que, en contra de sus presupuestos de partida, Nozick termina defendiendo una teoría de la apropiación que:

a) es *consecuencialista*, en tanto que justifica la apropiación por cómo deja las cosas después de realizadas, de tal modo que el excluido de la apropiación no esté peor; y b) es *objetivista y paternalista*, en tanto que admite que la apropiación se realice aun contra la voluntad del excluido, siempre que no «esté peor», esto es, se ampara en criterios de valoración distintos de la propia apreciación del individuo (que permiten reconocer como «peor» una situación e intervenir) (Ovejero Lucas, 1994, 52 y s.)⁵⁰.

Interesada en tanto que la teoría de la propiedad de Nozick supone en última instancia un velado intento de justificación ética del capitalismo salvaje. Pero, por encima de todo ello, la teoría de Nozick puede ser considerada como la defensa de un sistema de derechos inalienables de propiedad que no deja base moral alguna para cualquier interferencia política o estatal en el ejercicio de tales derechos y propiedades. Es esto último lo que la convierte en una clara reducción del ámbito y de los fines de la política en tanto que —como acertadamente sugiere Rubio Carracedo (1990, 246)— su absolutización del derecho de propiedad se erige en el punto de partida para sostener que «incluso los más mínimos impuestos redistributivos aparecen como atentados contra la inviolabilidad personal». Si

un método de restitución, indemnización o castigo una vez realizada la acción. Jamás se debe permitir invadir arrogantemente el hogar de otro y romper su mobiliario sólo porque estoy dispuesto a compensarle después».

⁵⁰ Muy distinta es, sin embargo, la crítica del libertarianismo radical a la teoría de Nozick. Así, Miller (1982, 283 y s.) sostiene que el talón de Aquiles de la teoría de la propiedad de Nozick estriba en que su interpretación del *proviso* lockeano «deja la puerta abierta a un inmenso Estado de Bienestar, a la supervisión continua y a amplias transferencias de ingresos y propiedades». Tras dudar de que Nozick esté dispuesto a asumir los dogmas religiosos de Locke y su suposición de que la tierra pertenece a todo el género humano en común, Miller concluye que, frente a sus propósitos iniciales, la teoría de Nozick es una teoría *pautada* de la justicia que garantiza una base de bienestar para todo sujeto y que impone ciertas restricciones a la cantidad de pertenencias permitidas.

se parte de la tesis de la inviolabilidad de la propiedad privada, una vez justificado el derecho a la apropiación ilimitada, poco o ningún espacio queda por tanto para la regulación colectiva del tráfico social y económico, pues ésta es reducida, como mucho, a proteger la vida y las posesiones individuales.

Por su parte Rothbard, al igual que Nozick, también realiza una reinterpretación de la teoría de la propiedad de Locke. Sin embargo, se aleja claramente de la tesis de Locke de que Dios entregó las cosas a los hombres *en común* y elude cualquier referencia a las restricciones lockeanas a la apropiación. En Rothbard la propiedad es siempre *privada* y cada individuo tiene un derecho inalienable sobre su propia persona y sobre todo aquello que nunca había sido utilizado o poseído por algún otro y que él, mediante su trabajo, transforma o crea en cualquier sentido (1978, 23 y ss.; 1982a, 74 y ss.). Al añadirle su trabajo coloca a las cosas bajo su control, las convierte en algo que es de su exclusiva propiedad. El único límite a la apropiación reside entonces en la capacidad del individuo *para mezclar su trabajo* con las cosas, esto es, el individuo tiene derecho a apropiarse sólo de aquello que ha sido capaz de *transformar* o *crear* en alguna forma, con total independencia de que el objeto apropiado *pueda echarse a perder* o de que *no quede suficiente y de igual calidad para los demás*. Lo mismo sucede en el caso de las tierras vírgenes y los recursos naturales no usados por nadie: el primero que los encuentra y mezcla con ellos su trabajo, el primero que los posee y los usa, «produce» una propiedad de la que se convierte en legítimo dueño (1982a, 97). Y lo será para siempre o, al menos, hasta el momento en que decida venderlos, intercambiarlos o alquilarlos voluntariamente.

El único requisito es que haya sido usada *una vez*. A partir de ese momento, pasa a ser propiedad de quien la ha trabajado y ha impreso en ella el sello de su energía personal. Después de este uso, no existen más razones para impedir que la tierra quede en barbecho que las que prohíben que alguien deje su reloj en el cajón de su mesa de trabajo (1982a, 106).

Similar a la de Rothbard es la posición a este respecto de Anthony de Jasay, quien en *El Estado. La lógica del poder político* lleva a cabo un intento de establecer las principales características de un Estado *capitalista y mínimo* cuyos fines «deben estar situados más allá

de la política y ser inalcanzables a través del gobierno». Su principio básico es un peculiar y específico tratamiento de la propiedad que se resume en la idea de que «el justo título a la propiedad consiste en que los que encuentren algo, se lo apropien (*'finders are keepers'*)» (1985, 14). Independientemente de quien sea el propietario y del uso que haga de sus posesiones, en tal esquema el origen de —y el justo título a— la propiedad privada parten del hecho de que quien se encuentra algo puede apropiárselo. Es más, el justo título a la propiedad en modo alguno queda invalidado por situaciones de escasez, ni tampoco depende del mérito o *status* del poseedor. Rechaza, al igual que Rothbard, la estipulación lockeana de dejar suficiente y de igual calidad para los demás. Pero a diferencia de éste, en modo alguno impone la cláusula de la apropiación mediante el trabajo. De ahí que sus reflexiones acerca de la teoría de la propiedad impliquen de nuevo, y con mayor rotundidad, una justificación de la apropiación ilimitada. Nada más evidente a este respecto que su afirmación:

Lo que quiero decir es que si un hombre puede ser dueño de un acre, puede ser dueño de un millón de acres. Si su título es justo, lo es sin parar en mientes en si deja para otros «idéntica abundancia», en famosa expresión de Locke. La propiedad no es invalidada por la escasez de las cosas poseídas, ni por el deseo que por ellas sienten los no propietarios (1985, 31).

Pero otro rasgo importante de estas teorías de la propiedad es que se basan en la idea de que la propiedad en modo alguno impone obligaciones a los propietarios, ni respecto de los demás ni respecto del Estado. La propiedad —aduce de Jasay— no exige el servicio a una causa, ni tampoco sacrificios de algún tipo. Simplemente se limita a existir y no impone exigencias de tipo alguno. El Estado *capitalista y mínimo* «no se permite esa clase de compasión y simpatía hacia sus súbditos menos afortunados que lleva a imponer a los más afortunados la obligación de ayudarles» (1985, 14). Simplemente se prescinde —como el propio de Jasay reconoce (1985, 79)— de toda justificación para la propiedad. Ésta ha de aceptarse sin más, como un hecho dado, y olvidar todo intento de justificación social, ética o política de la misma. En el mismo sentido se expresa Hopper (1974, 11) cuando, tras lamentarse de lo *incomprendido* y *minusvalorado* que

está hoy día el derecho de propiedad, sostiene que todo lo que un individuo posee por derecho puede usarlo por sí mismo como crea conveniente, o incluso destruirlo. Nadie tiene derecho al producto del trabajo de cualquier otro hombre. Precisamente por ello «nadie debería ser forzado por ley a ayudar a los demás» (1974, 19). Si libremente decide dar algo suyo a algún otro, debe interpretarse como lo que es: *caridad* y no el derecho de ese otro hombre sobre su propiedad.

Estas defensas libertarianas del derecho a la apropiación ilimitada están directamente relacionadas con sus teorías acerca de la libertad, la igualdad, la justicia, el Estado o la democracia. Pero, de modo especial, nos remiten a una justificación del Estado y sociedad capitalistas en la que se prescinde de toda reflexión acerca de sus posibles consecuencias sociales. Por el contrario, se remiten a una defensa de la propiedad como base ineludible para la construcción y mantenimiento de una sociedad capitalista *pura* regida por el mecanismo del mercado y la competencia. Una sociedad en la que el Estado, cuando existe, tiene como única función legítima proteger el derecho individual a la vida, la libertad y la propiedad. Todo lo demás es *canibalismo moral*, esto es, un Estado y una sociedad que cree tener un derecho moral sobre la capacidad productiva, el tiempo y el esfuerzo de los individuos (Hosper, 1974, 13).

Con todo, y a modo de conclusión, ha de insistirse en que la defensa del derecho a la apropiación ilimitada realizada por las diversas variantes del liberalismo conservador constituye uno de sus rasgos característicos y diferenciales con respecto a otras posiciones liberales contemporáneas. En este sentido, puede afirmarse, como lo hace van Parijs, que este tipo de posiciones representa la reaparición de un tipo de justificación del *laissez faire* y del capitalismo que había desaparecido durante largos años y que no muestra ningún tipo de preocupaciones «por las consecuencias empíricamente asociadas con el capitalismo como forma de organización económica» (1991, 54 y s.). Es más, en opinión de Rothbard, D. Friedman o de Jasay sólo una forma *capitalista pura* de organización es compatible con una concepción de la justicia que parta del respeto a los derechos absolutos e inviolables de los individuos. En esa línea, las propuestas de venta y reprivatización del sector público están en pri-

mer plano. De hecho, D. Friedman o Rothbard no han dudado en defender que es preciso traspasar a la iniciativa privada la gestión de las escuelas, universidades, calles, etcétera. Pero, consecuentemente, la absolutización del derecho de propiedad llevada a cabo por parte del liberalismo conservador ha conducido al mantenimiento de posiciones que —como más adelante se tendrá ocasión de comprobar— exigen, en primer lugar, el *destronamiento* (Hayek), la *reducción* (Sartori) o el *fin* (de Jasay, Rothbard) de la política; en segundo lugar, *menos Estado* (Sartori), un *Estado mínimo* (Nozick), *un Estado sin políticas* (de Jasay) o una *sociedad sin Estado* (Rothbard); y, por último, una democracia en la que, como señala Nozick (1988, 270), después de excluir las decisiones que otros tienen derecho a tomar y las acciones que violarían mis derechos, «no está claro que aún exista *alguna* decisión acerca de la que pueda plantearse siquiera la cuestión de si tengo el derecho a decir algo en aquellas que me afectan de manera importante». Así las cosas la teoría de la propiedad se ha constituido en el primer y fundamental límite impuesto por el liberalismo conservador a toda forma de acción estatal, colectiva o política. Remite no sólo a una legitimación del más crudo egoísmo y del capitalismo salvaje, sino también a un decidido intento de *disolución* de la política.

III.2. LA LIBERTAD Y EL ESTADO

En nuestros días toda tradición política que se precie afirma ser la tradición política de la libertad o, al menos, aquella que defiende la *verdadera* libertad. El liberalismo conservador no es una excepción. Sin embargo, la multiplicidad de significados que se le han otorgado al concepto de *libertad* hace imposible caracterizarlo como aquella tradición que defiende la libertad sin más. Exige, cuando menos, responder a cuestiones tales como qué noción de libertad sostiene, qué consecuencias posee para su imagen del individuo y la sociedad, así como para su concepción de la igualdad, la democracia, el Estado y la política. Este es mi propósito en adelante. Sin embargo, a fin de analizar críticamente tal noción de libertad es necesario recuperar, aunque de forma sucinta, la dis-

tinción que I. Berlin establece en *Two concepts of Liberty* entre la libertad *negativa* y la libertad *positiva*⁵¹.

Según Berlin, la idea *negativa* de libertad hace referencia «al ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros»⁵². Ese ámbito —precisa en la *Introducción a Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969, 41)— no sólo depende de «la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también de la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido». Ser libre en sentido *negativo* quiere decir «que otros no se interpongan en mi actividad», y por ello hemos de entender —como acertadamente sostiene Bobbio (1979, 98)— «tanto la ausencia de impedimentos, es decir, la posibilidad de hacer, como la ausencia de constricción, es decir, la posibilidad de no hacer». La libertad en sentido *negativo* significa, en suma, «libertad *de* (*freedom from*); ausencia de interferencias más allá de un límite, que es cambiabile, pero siempre reconocible» (Berlin, 1992, 19). Es poseer un *mínimo ámbito de libertad* delimitado y protegido por la ley⁵³. Sin embargo, determinar su extensión y establecer cómo hay que asegurarlo o aumentarlo es para Berlin (1969, 51) una cuestión «a discutir y, desde luego, a regatear», pues no puede resolverse con ninguna norma fija e inflexible. Lo que sí está claro es que, dentro de ciertos límites, cuanto más extenso sea ese ámbito, más libre es el individuo.

Por su parte el sentido *positivo* de la noción de libertad deriva del deseo del individuo de «ser su propio dueño» (Berlin, 1992,

⁵¹ Como es sabido, no ha sido Berlin el primero en utilizar esta distinción. Ya hemos visto que hacia mediados del siglo XIX Green (1881 y 1882) la esboza con toda claridad. Por su parte también de Ruggiero (1925) o Kelsen (1955) la emplearon posteriormente. Sin embargo, cabe reconocer a Berlin el mérito de haber divulgado y establecido los rasgos básicos que se atribuyen hoy día a cada una de estas nociones de libertad.

⁵² Es esta misma concepción de la libertad como *ausencia de obstáculos* la que ha llevado a Sartori (1987, vol. II, 371) a denominar *protectora* a tal idea de la libertad.

⁵³ Desde tal perspectiva —considera Bobbio (1979, 99)— ser libre en sentido *negativo* «consiste en hacer (o no hacer) todo lo que las leyes, entendidas en sentido lato y no sólo en sentido técnico-jurídico, permiten, o bien no prohíben (y que, en cuanto tales, permiten no hacer)».

22). Sale a relucir tan pronto intentamos ofrecer respuesta no a la cuestión de «‘qué soy libre de hacer o de ser’», que nos ofrecería el sentido *negativo* de la libertad, sino, por el contrario, a la pregunta de «‘por quién estoy gobernado’ o ‘quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que hacer o ser’». En este sentido, la libertad consiste —como el propio Berlin indica (1992, 22)— en «participar en el proceso por el cual mi vida va a ser controlada», en ser un sujeto activo en el proceso de toma de decisiones políticas. La libertad *positiva*, en su sentido profundo, deriva del deseo del individuo de *ser dueño de sí mismo* y reside en ser libre *para* algo (*freedom to*), en concreto, «para llevar una forma prescrita de vida» (1992, 22). Por tanto, es una idea de libertad que podría referirse —en palabras de Bobbio (1979, 100)— «a la posibilidad (de todo individuo) de orientar su voluntad hacia un objetivo, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros». Se refiere, en suma, a la *autodeterminación* o *autonomía* del individuo⁵⁴.

Según Berlin, estas dos ideas de libertad se han desarrollado históricamente en direcciones opuestas y han llegado a constituir *el gran conflicto ideológico de nuestro mundo*. Pero más interesante que lo anterior es destacar que Berlin se centra, de forma casi exclusiva, en el desarrollo histórico de la idea *positiva* de libertad. Desarrollo que, como se verá, constituye el punto de partida para justificar la clara primacía que concede a la libertad *negativa* sobre la *positiva*.

La libertad *positiva* experimentó, en opinión de Berlin, una evolución tan problemática que ha hecho difícil su reivindicación. Ciertos desarrollos de la misma dieron lugar a una *transformación*

⁵⁴ La libertad *positiva* es identificada en Berlin con «la ‘libertad para’, con la libertad en el sentido de *autorrealización*». Ahora bien, conviene tener presente que —como indica Farrel (1992, 182 y s.)— el sentido de tal concepción «varía según se ponga el énfasis en el primero o en el segundo de esos términos: la *autorrealización* es algo muy distinto de la *autorrealización*». Y Berlin parece poner mucho más énfasis en el primero que en el segundo de los términos. Centra su atención en la autonomía del sujeto, en que éste sea el único juez y promotor de sus intereses, deseos y preferencias. Deja de lado, por tanto, el aspecto de la *realización* del sujeto que, de algún modo, podría significar una disminución de su autonomía.

mágica de tal idea de libertad por la cual «lo que empezó por ser una teoría de la libertad, pasó a ser una teoría de la autoridad y, a veces, de la opresión, y se convirtió en el arma favorita del despotismo». Es por ello que la libertad *positiva* puede ser identificada hoy día con la idea de que,

es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin (digamos p.e. la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían si fueran más cultos, pero que no persiguen porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos (1969, 203).

Es este desarrollo el que lleva a Berlin a desconfiar insistentemente respecto a las posibilidades que la libertad *positiva* puede ofrecernos. Vivimos en un mundo marcado por una pluralidad de fines y valores entre los cuales hemos de elegir de manera estrictamente individual. Nunca por vía de imposición colectiva, social o estatal. La posibilidad del conflicto —añade Berlin (1969, 240)— no desaparecerá por completo de la vida humana, pues es una característica ineludible de la vida en sociedad. La única forma de solucionarlo es ofrecer al individuo, como así lo hace la libertad *negativa*, la posibilidad de elegir entre fines diversos y posiblemente contradictorios. Imponerle los fines o valores que ha de perseguir, tal como sugieren los desarrollos antes comentados de la noción *positiva* de libertad, implica una clara anulación de su libertad, es decir, se le impide que *sea dueño de sí mismo*, se le obliga a actuar conforme a los designios que otro u otros han establecido. Es cierto que el grado o extensión del ámbito de libertad que posee un hombre debe estar delimitado *por contraste con lo que pretendan significar otros valores* como la justicia, la igualdad, la felicidad o la seguridad. Pero, precisamente por ello,

el pluralismo, con el grado de libertad «negativa» que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio «positivo» de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros (1969, 242).

En realidad podría decirse —con Mugerza (1994, 16; *cf.*, también 1990, 202)— que Berlin sustenta «una concepción excesivamente ‘positiva’ de la libertad negativa y excesivamente ‘negativa’ de la libertad positiva». Tiende a concebir la primera como la única forma de libertad que reconoce la pluralidad de valores e intereses individuales y que asegura el establecimiento de un ámbito de libertad cuyas fronteras, en condiciones normales, *son sagradas*. De ahí que se le haya acusado en repetidas ocasiones no sólo de otorgar absoluta primacía a la libertad negativa sobre la positiva, sino también de menospreciar esta última, así como de centrarse tan sólo en uno de sus significados⁵⁵. En respuesta a tales críticas, ganándose con ello la airada reacción de los libertarios (a las que más adelante nos referiremos), Berlin ha reconocido que ciertas defensas de la libertad negativa han contribuido a generar y justificar importantísimas violaciones de los derechos humanos. Pero también ha señalado que,

si yo he sido sospechoso de defender la libertad negativa contra la positiva, de decir que es más civilizada, es porque efectivamente pienso que el concepto de libertad positiva, *que por supuesto es esencial para una existencia decente*, ha sido violado y pervertido más a menudo que el de libertad negativa (1990, 63, cursiva nuestra).

Desde este punto de vista, Berlin parece proclive a aceptar como válidas algunas interpretaciones de la noción positiva de libertad. En esa misma línea ha sostenido, por una parte, que tanto una como otra idea de la libertad *son fines en sí mismos* (1969, 51) y, por otra, que su

⁵⁵ Berlin —opina Macpherson (1990, 95 y 104 y ss.)— tan sólo se centra en uno de los tres posibles significados de la libertad *positiva*. Al centrarse en el significado que ciertos desarrollos (sobre todo idealistas) han otorgado a la idea *positiva* de libertad, olvida que ésta puede aludir también, por una parte, a la posibilidad de *ser libre para* «decidir por uno mismo», esto es, «a la capacidad para vivir de acuerdo con los propósitos conscientes de uno mismo» y, por otra, a la posibilidad de *ser libre para* «participar en la toma de decisiones políticas». Libertad esta última que —para Macpherson (1990, 109, nota 15)— constituye un *prerrequisito* ineludible de la libertad humana dado que «el hombre que no puede participar en la toma de decisiones políticas es completamente gobernado por normas hechas por otros, es decir, está dirigido enteramente desde fuera de sí mismo».

alegato en pro de la libertad negativa en modo alguno significa «un apoyo ciego al concepto de libertad ‘negativa’ como opuesto al de su hermano gemelo de libertad ‘positiva’». Si ése fuera el caso —concluye (1969, 60, nota 36)—, «esto sería precisamente el tipo de monismo intolerante contra el que iba dirigida toda mi argumentación».

A pesar de los anteriores matices, Berlin no ha llegado a precisar qué sentido positivo de la idea de libertad estaría dispuesto a admitir. Tras reconocer que la libertad positiva «es esencial para una vida decente», parece haberse limitado a insistir en la tesis de que la libertad negativa y el mínimo ámbito de libertad individual que ésta protege son primordiales para una existencia digna. Para él es cierto que la idea negativa de libertad en modo alguno se encuentra ligada a (ni fomenta) la participación política de los individuos. Sin embargo, tampoco implica necesariamente que los individuos se despreocupen del autogobierno democrático de la sociedad.

Con todo, la de Berlin no es, ni mucho menos, la posición dominante en el liberalismo conservador. Como veremos a continuación, Hayek, Nozick, Buchanan o Rothbard, a pesar de sus diferencias al respecto, sobrepasan con creces la poca atención que Berlin presta a la libertad positiva, al tiempo que radicalizan su concepción de la libertad negativa.

III.2.1. LIBERTAD NEGATIVA Y NEOLIBERALISMO

Hayek y Buchanan, junto a Sartori, M. Friedman y muchos otros, son sin duda los representantes más destacados e influyentes de la subvariante neoliberal del liberalismo contemporáneo. Veamos algunas de sus indicaciones respecto a la cuestión de la libertad.

La reflexión hayekiana en torno a la libertad y los límites a la acción del Estado y de la política se basa en la idea de que:

los valores básicos de la Sociedad Abierta deben ser sólo de carácter negativo: es decir, deben limitarse a garantizar al individuo la posibilidad de propiciar —en el ámbito de una esfera de libertad conocida— las metas que en su opinión sean más oportunas, utilizando a tales efectos los medios considerados por él también más convenientes (1976c, 222).

La libertad es para Hayek *un principio moral* que debe ser aceptado como *valor intrínseco* y sobre el cual «no puede haber compromiso, ni siquiera evocando la razón de las ventajas materiales». Pero no es un valor sin más, sino «la fuente y condición necesaria de la mayoría de los valores morales» (1960, 20). Un valor que alude a «la ausencia de un particular obstáculo: la coacción que deriva de la voluntad de otros hombres» (1960, 26). Hace referencia a una condición en virtud de la cual la coacción que unos ejercen sobre otros queda reducida al mínimo. Puede concebirse como «independencia de la voluntad arbitraria de un tercero», pero nunca como «la facultad física de ‘hacer lo que uno quiera’». Por otra parte, para Hayek la libertad «es compatible con la no permisión para hacer cosas específicas, (pero) se carece de ella si uno necesita permiso para llevar a cabo la mayor parte de cuanto pueda hacerse» (1960, 36). O, por expresarlo en forma distinta y en relación a la distinción hayekiana entre *libertad* y *libertades*,

la diferencia entre la libertad y las libertades es la que existe entre una condición en virtud de la cual se permite todo lo que no está prohibido por las reglas generales y otra en la que se prohíbe todo lo que no está explícitamente permitido (1960, 36).

La libertad no consiste, como así lo creía Hobbes (1651, 161), en la *ausencia de oposición* o la no existencia de *impedimentos externos*. Hayek se sitúa así del lado de Locke al considerar que la libertad sólo es posible allí «donde existe la ley». Sin embargo, se diferenciará de él al sostener que el hombre no es un ser *naturalmente libre*. La libertad «es artefacto levantado por la civilización», un producto de «la disciplina de la civilización» (1976c, 283)⁵⁶. La libertad exige su propia restricción y, por tanto, nunca es absoluta e indeterminada⁵⁷. La

⁵⁶ Antes que Hayek, von Mises indicó (1949, 429 y ss.) que nunca ha existido «esa supuesta libertad original o natural (...), sólo en el marco de una organización social cabe hablar con fundamento de *libertad*».

⁵⁷ En este sentido Popper ha puesto de relieve los peligros de libertad ilimitada o irrestricta mediante la *paradoja de la libertad*. Ésta, sostiene Popper, postula que «la liber-

vida en sociedad es posible porque los individuos actúan de acuerdo con ciertas normas o leyes generales que, a pesar de que puedan constituir severas restricciones a la acción del individuo, son necesarias pues —afirma Hayek (1960, 186)— «no es posible más libertad que la limitada por la existencia de normas generales».

Al igual que Berlin y la mayor parte de los autores más representativos del liberalismo conservador, Hayek cree que no es posible establecer un criterio eterno o ahistórico que permita dilucidar, de una vez y para siempre, la amplitud y el alcance de la esfera de libertad individual y, por tanto, de la acción política y estatal. Es en cada sociedad, y a partir del conjunto de normas, derechos y libertades que en ella existen, donde deben fijarse tales límites. Sin embargo, considera que tal delimitación debe apoyarse en el reconocimiento de las normas generales que regulan la vida de toda sociedad libre. Y, como no podía ser menos, una de las más importantes y fundamentales es el reconocimiento de la propiedad privada en tanto que condición esencial para impedir la coacción. Junto a ella se encuentran también ciertas normas que aseguran la inviolabilidad del domicilio, limitan la creación de monopolios, previenen el fraude y el engaño, hacen cumplir los contratos, preservan la competencia, etcétera. Todo ello supone, sin duda, la aceptación de un cierto ámbito y fines de la acción política y/o estatal. Sin embargo, al igual que Popper, que sostenía que «el liberalismo y la intervención del estado no se excluyen mutuamente. Por el contrario, cualquier forma de libertad es claramente imposible a menos que esté garantizada por el estado» (1962, vol. 1, 112), Hayek va más allá y afirma que el Estado tiene que desarrollar funciones tan importantes para una sociedad de mercado como articular y mantener un sistema monetario eficiente y seguro, un sistema de pesas y medidas, los registros de la propiedad, etcétera. Son todas actividades que en opinión de Hayek «forman parte de su esfuerzo para facilitar un marco favorable a las decisiones individuales,

tad en el sentido de ausencia de cualquier control restrictivo debe conducir a una enorme coerción, puesto que deja libres a los fuertes para esclavizar a los débiles» (1962, vol. 1, 265 nota 4).

puesto que proporcionan medios que los particulares pueden utilizar para sus propios propósitos» (1960, 281).

Pero existe aún otra esfera donde la deseabilidad de la acción gubernamental sería difícilmente discutible: aquella en la que las empresas privadas apenas podrían realizar ciertas actividades dado su tamaño o costes. La sanidad, la construcción de carreteras, ciertos servicios municipales, las tareas militares, el apoyo al desarrollo científico y tecnológico, y la educación, son algunas de ellas. No obstante, la norma básica que debe guiar toda intervención del Estado reside en que no es imprescindible que, en estos casos, el Estado se reserve en exclusiva su ejecución. Es más, Hayek cree que muchos de estos servicios quedarán mejor atendidos «si los poderes públicos se limitan a soportar total o parcialmente su costo encomendando su gestión a entidades privadas que hasta cierto punto compitan entre sí» (1960, 281 y s.). La tesis respecto a la acción política y estatal es, pues, que el Estado *debe financiar, pero no gestionar* los servicios que la empresa privada no puede realizar.

Las reflexiones de Hayek acerca de la libertad nos sitúan ante a un pensamiento que otorga una fuerte primacía a la libertad negativa y abandona cualquier preocupación por la libertad *positiva*. Pero, al mismo tiempo, establece la necesidad de un ámbito y unos fines de la política y de la intervención estatal que, como se verá seguidamente, poco se diferencian de las posiciones de Buchanan. Éste cree que el Estado es necesario a fin de evitar la *guerra de todos contra todos* que suponen las situaciones de anarquía. De hecho, al igual que Hobbes, Buchanan piensa que «en un régimen de auténtica anarquía la vida será ‘desagradable, salvaje y corta’» (1975, 2 y ss.)⁵⁸. De este modo,

⁵⁸ A diferencia de Nozick (que parte de una concepción lockeana del Estado de naturaleza y, por tanto, de una interpretación del mismo como un Estado en el que existe un cierto orden delimitado por la presencia de la *ley natural*), Buchanan concibe el Estado de naturaleza al modo hobbesiano, esto es, como una situación «en la que todo hombre es enemigo de todo hombre» y, por tanto, en la que no existe límite *natural*. Con ello pretende —como sugieren Vanberg y Wippler (1992, 30 y s.)— «desarrollar una teoría *realista* del contrato social, lo más próxima posible a las condiciones empíricas de la existencia humana y, así, abstenerse en gran medida de presupuestos normativos apriorísticos». Cosa bien distinta es que lo haya conseguido.

desde una perspectiva radicalmente individualista que tiene como base el modelo de comportamiento del *homo oeconomicus*, Buchanan afirma que de tal situación puede surgir un Estado, aceptado por los individuos en aras de su propio interés y por razones prudenciales, que eliminaría las desventajas del Estado de naturaleza hobbesiano⁵⁹. Pero es justo a partir de ese momento cuando aparecen los principales problemas de la teoría política: trazar con claridad la línea de demarcación entre, por un lado, la libertad individual y, por otro, la intervención del Estado. La cuestión es ofrecer adecuada respuesta a la cuestión de «dónde trazar la línea entre demasiado gobierno y demasiadas leyes y demasiado poco gobierno y demasiadas pocas leyes». Este es el objetivo que Buchanan persigue, en *The Limits of Liberty*, donde —como él mismo confiesa (1975, ix)— pretende examinar «las bases para una sociedad de hombres y mujeres que quieren ser libres pero que reconocen los límites inherentes que la interdependencia social coloca sobre ellos». Reconoce en consecuencia que la libertad individual no puede ser ilimitada, aunque seguidamente advierte que las mismas fuerzas que permiten imponerle ciertos límites «pueden, si se les permite, restringir el alcance de la libertad humana por debajo de lo que es sostenible». Preciso es, por tanto, delimitar también el alcance y funciones de tales fuerzas.

Según Buchanan, en las situaciones de anarquía no hay derechos individuales, pues en ellas «no existe ley alguna que defina estos derechos ni ningún gobierno para vigilar y obligar a su cumplimiento una vez definidos». Sólo el surgimiento, del modo que sea⁶⁰, de una *estructura legal* y un *orden político* que la sostenga hace

⁵⁹ Con todo ha de recordarse —como así lo hace Garzón Valdés (1994, 69 y 1993, 303 y s.)— que «entre la argumentación Hobbes-Buchanan y la de Locke-Nozick existe una diferencia esencial: según la primera, la seguridad no sólo es condición necesaria y suficiente para la explicación del surgimiento del Estado sino, también, para su justificación; según la segunda, es tan sólo una condición necesaria para su justificación, ya que para obtener una justificación plena habría de recurrir a condiciones adicionales como la existencia del consentimiento que presten los miembros de una sociedad estatal a las medidas gubernamentales que puedan afectar a su propiedad».

⁶⁰ En su opinión (1980a, 83 y s.), ese *orden* puede haber surgido mediante la esclavización de unos hombres por otros. Pero también mediante un *contrato* entre todos

posible el establecimiento de tales derechos y, en consecuencia, una vida pacífica y ordenada. Esta *estructura legal*, fundamento último de la sociedad, contiene:

un conjunto de derechos que permiten a los individuos emprender determinadas acciones y un conjunto de prohibiciones que proscriben otro tipo de acciones. Estos derechos y prohibiciones se refieren tanto al uso de los bienes físicos y de la propiedad como al tratamiento o comportamiento con respecto a otras personas (1980a, 83)⁶¹.

Los derechos individuales establecen así una serie de prohibiciones que indican a los hombres lo que *no deben* hacer. Pero, al mismo tiempo, constituyen un marco que ofrece distintas posibilidades de acción que en modo alguno vienen prefijadas o determinadas. Los derechos otorgan a los individuos la libertad de emprender las acciones que ellos consideren oportunas, siempre y cuando éstas no estén expresamente prohibidas. Sin embargo, no obligan a actuar de determinada manera y, precisamente por eso, ofrecen, *negativamente*, un amplio espacio o campo de libertad individual, en el interior del cual cada individuo puede actuar conforme crea conveniente y sin ser coaccionado por los demás o el Estado. Tenemos, por tanto, un primer ámbito en el que la acción política y/o estatal se hace imprescindible: la protección de esa *estructura legal*, de ese conjunto de derechos individuales preexistentes que delimita el ámbito de libertad privada. De ahí la necesidad de un *Estado protector* que surge de un *contrato constitucional* o *contrato inicial* y que da lugar a un régimen de *laissez faire*. Pero ese *Estado protector* no es una

los individuos o, por último, mediante la simple sumisión de todos los individuos a un poder soberano. Lo que le interesa a Buchanan no es averiguar cuál es el origen y la forma en que ha surgido ese *orden*, sino dejar claro que tal orden *existe* e implica un poder «que ofrece una agencia soberana para asegurar el cumplimiento de unas leyes que también podemos asegurar que existen».

⁶¹ Buchanan no aplica una estrategia al origen y formación de los derechos individuales, ni siquiera a los de propiedad. Sólo recurre al contractualismo para establecer cómo puede ser modificada la estructura legal y conjunto de derechos previamente existentes y socialmente aceptados.

instancia de toma de decisiones, no posee función legislativa alguna ni, por último, persigue una concepción del *bien* o la *justicia*. Por el contrario, su función protectora comienza y termina con la definición y la protección de los derechos de propiedad. De ahí que pueda decirse que el *Estado protector* de Buchanan es:

un Estado sin política pues dentro del marco de esta institución no se adoptan objetivos recíprocamente evaluados ni decisiones que podrían haber sido diferentes, sino que tan sólo se aplican las reglas. El Estado protector no «actúa»: «ejecuta». Lo que tiene que hacer está fijado definitivamente en las reglas de juego (Zintl, 1992, 191 y s.).

Hasta aquí Buchanan limita la actividad legítima del Estado a la función de garante del orden, la libertad y los derechos de los individuos. Pero, en cierta proximidad con Hayek, cree que es preciso un ámbito más amplio de acción política. Éste se hace necesario, en primer lugar, cuando nos encontramos frente a *intercambios complejos* que se realizan entre muchas personas y que no pueden ser solucionados mediante *acuerdos de mercado*⁶². Así mismo, el alcance de la actividad política depende también «del grado de especificidad con que estén definidos los derechos individuales de propiedad» (1980a, 97 y s.). Si éstos están amplia y cuidadosamente asignados a individuos y grupos, «poco es lo que queda para poseer ‘en común’» y, por tanto, son pocas también «las reglas colectivas adicionales necesarias más allá del marco legal amplio que define y vigila el cumplimiento de los derechos legales». Pero si, como en realidad sucede, se encuentran vagamente definidos, la ampliación de la actividad política se hace ineludible. Ésta debe no sólo regular el uso de los recursos que son de propiedad común, colectiva o estatal, sino que debe también poner los medios necesarios para un uso *eficiente* de dichos recursos. Por último, siempre existe la posibilidad

⁶² Los *intercambios complejos* —alega Buchanan (1980a, 94)— pueden requerir costes realmente prohibitivos y, en este sentido, «el recurso a la acción política puede constituir un medio para reducir dramáticamente los costes de las transacciones, incluso aunque tomemos en cuenta los costes de las decisiones políticas».

de que la acción privada de unos individuos impongan ciertas externalidades⁶³. En tales casos la acción colectiva, bajo los auspicios del gobierno, puede ser un medio adecuado para prevenir o solucionar tales externalidades. El concepto de externalidad, concluye Buchanan,

proporciona una base para la consideración de la acción colectiva o gubernamental que vaya más allá de la protección y vigilancia de los derechos privados personales y de la propiedad. Debemos empero reconocer que la extensión de las externalidades depende tanto de la estructura existente de los derechos privados como de las pautas de comportamiento existentes en los individuos (1980a, 99).

Así pues, la insuficiente definición de los derechos de propiedad, los excesivos costes de los *intercambios complejos* y el problema de las *externalidades* ofrecen una base más que suficiente para justificar la necesidad de una ampliación de la esfera de acción política, colectiva o estatal. Ésta ya no se limita a las tareas *protectoras*. Debe incluir entre sus fines el papel *productor* del Estado que, surgido de un *contrato post-constitucional*, convierte a la política en una instancia activa y encargada de determinar las reglas a través de las cuales la comunidad puede decidir de qué bienes públicos quiere dotarse, cómo pueden ser usados, cómo han de ser financiados, etcétera. Buchanan otorga por tanto un importante papel a la acción política y/o estatal. Pero ello no debe hacernos olvidar las fuertes críticas que realizó, en colaboración con Wagner, al intervencionismo estatal generado por la *revolución keynesiana*. Recordar tales críticas contribuirá a matizar y valorar en su justa medida su concepción de la libertad, así como algunas de sus ideas respecto a la igualdad, la democracia y la esfera y los fines del Estado y la política.

La democracia —sostienen Buchanan y Wagner— posee una natural proclividad a generar déficit a causa de una política econó-

⁶³ Las *externalidades* se caracterizan según Buchanan (1980a, 98) porque entrañan «que una persona sufra un coste o reciba un beneficio a causa de las actividades de otra persona sin entrar en intercambio».

mica, la keynesiana, cuya consecuencia más relevante fue echar por tierra el principio de *equilibrio presupuestario* propugnado por A. Smith. Principio que si, por una parte, se apoyaba en la máxima de que «lo que es prudencia en la conducta de cada familia particular, raramente puede resultar una locura en el comportamiento del gran reino», por otra, establecía que los gastos del Estado nunca debían ser superiores a sus ingresos. En contra de tales supuestos, el keynesianismo supuso un creciente endeudamiento presupuestario, un sector público en constante y rápido crecimiento, el aumento del poder de la burocracia y, por último, la progresiva independencia de unos políticos que, en adelante, «pueden gastar cada vez más sin la aparente necesidad de más impuestos». *El legado político de lord Keynes* no fue otro que «la supuesta legitimación intelectual conferida a las opciones políticas naturales y predecibles que tienden al gasto, a la inflación y al crecimiento del sector público por medio del déficit» (1977, 48). Todo ello generó un contexto socio-político y económico en virtud del cual,

estamos siendo bombardeados, con creciente intensidad, con exigencias políticas de rentas, precios y controles salariales, planificación nacional, y cosas por el estilo. Cada uno de estos blancos busca conseguir nuevos objetivos mediante la imposición de nuevas restricciones a la libertad del individuo (1977, 127)⁶⁴.

¿Cómo superar esta situación? Para Buchanan y Wagner, al igual que para muchos otros liberal-conservadores, la solución consiste *en una vuelta a la religión fiscal de los viejos tiempos*, en la reinstauración del principio del equilibrio presupuestario que supone no sólo ajustar el gasto del Estado a su capacidad recaudatoria, sino también colocar a los políticos en un marco institucional que limite claramente sus po-

⁶⁴ El análisis y las conclusiones de M. y R. Friedman sobre las consecuencias de la *revolución keynesiana* son muy similares aunque, eso sí, más radicales. En opinión de ambos (1983, 18 y ss.), el keynesianismo ha tenido como consecuencia un constante aumento del gasto público, un creciente déficit y una progresiva inflación. El origen de estos problemas reside en que el gobierno se ha dedicado a «financiar *nuevas funciones*», esto es, se ha dedicado a establecer «*programas de bienestar social para los pobres*».

sibilidades de manipulación presupuestaria para reforzar su supervivencia política. En el mismo sentido se pronuncian M. y R. Friedman cuando alegan que esa vuelta a *la religión fiscal de los viejos tiempos* es imprescindible en tanto que implicaría la destrucción del *triángulo de hierro*: la eliminación de la tiranía de *los beneficiarios*, que exigen más prestaciones y ayudas, de *los políticos*, que compran votos y electores ofertando tales prestaciones y ayudas, y, por último, de *la burocracia*, que es numerosa, poderosa y gasta el dinero de los otros sin estar sometida a controles de eficacia (1983, 45 y ss.). Por su parte, Sartori cree igualmente necesario «disciplinar y controlar el Estado burocrático, el Estado industrial y, ante todo, el Estado emisor de moneda» con el propósito de volver a gestionar el Estado como la familia y reducir el alcance de la política (1991, 467 y ss.). Más adelante volveremos sobre las consecuencias de estas posturas. Por el momento basta con señalar —con González García— que la crítica de Buchanan, Wagner, M. y R. Friedman o Sartori al keynesianismo no es, ni mucho, inocente. Por el contrario,

está preñada de consecuencias políticas pues, a pesar de admitir teóricamente una cierta redistribución social de los bienes, el modelo de estado que hay detrás es el *neoliberal*. Y el equilibrio presupuestario se busca fundamentalmente a partir de la reducción de servicios sociales para conseguir una mayor igualdad entre los individuos, y no a partir, por ejemplo, del recorte de los ingentes gastos militares del *War state* americano (1988, 340).

III.2.2. LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTARIANISMO MODERADO

Hayek, Buchanan o Sartori, a pesar de que defienden una reducción de la esfera y los fines del Estado y de la política, han admitido la posibilidad de *una esfera política limitada*. No ha sido ésa, sin embargo, la posición de Nozick, quien, como ya se ha señalado, concibe los derechos individuales como derechos morales, absolutos e inalienables que imponen ciertas restricciones indirectas a la acción y expresan la inviolabilidad de otras personas. Es más, reflejan tanto el hecho de nuestras existencias *separadas* como la idea de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros. De esta forma, considera que las restricciones indirectas a la acción no hacen más que reflejar el

ya conocido principio kantiano de que «los individuos son fines y no meramente medios; no pueden ser sacrificados o usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables» (1988, 30 y s.). Por tanto, las restricciones indirectas a la acción establecen ciertas prohibiciones acerca de lo que las personas pueden y no pueden hacer. Desde este punto de vista, para Nozick los derechos individuales no tratan de orientar *positivamente* la acción de los individuos. Por el contrario, tan sólo orientan *negativamente* en tanto que únicamente establecen una serie de restricciones o prohibiciones a la acción, esto es, tan sólo establecen aquello que *no* podemos hacer pero, en modo alguno, nos obligan a hacer aquellas cosas que no deseamos hacer. En este sentido, puede señalarse, con M. Farrel, que:

el argumento libertario de Nozick, en efecto, se concentra en establecer la existencia de deberes *negativos*: si uno se abstiene de hacer ciertas cosas (matar, robar, violar) ha cumplido con su deber, en el sentido de haber respetado los derechos de los demás. Porque los derechos del individuo en un estado *a là* Nozick son derechos a ciertas *omisiones* por parte de los otros individuos. Para violar un derecho ajeno —entonces— hay que *hacer* algo. Si un individuo se abstiene de actuar no puede estar violando los derechos de nadie (1992, 123).

Pero, precisamente por ello, los derechos individuales ofrecen a cada hombre un amplio espacio de libertad individual ajeno a toda forma de regulación política en el que pueden perseguir aquellos fines e intereses que crean más adecuados. A partir de tales presupuestos, Nozick defiende la posibilidad de justificar un *mínimo* aparato estatal y coercitivo que puede surgir sin la necesidad de un acuerdo o contrato social entre los distintos individuos⁶⁵. Este *Estado mínimo* puede surgir mediante *un proceso de mano invisible* que no implica pasos moralmente recusables y que, en última instancia, permite una explicación del surgimiento del Estado y de lo político por medios no políticos. Es, sin embargo, un poder que tiene que

⁶⁵ «El poder coercitivo fundamental —sostiene Nozick— es un poder que no reposa en ningún consentimiento de las personas a las que se aplica» (1988, 6).

limitarse a la función de proteger la vida, libertad y pertenencias de los individuos. Todo intento de construir o justificar un Estado que vaya más allá de las funciones antes mencionadas tendría que cargar con una clara violación de los derechos individuales. En esta línea —como sugiere Quesada Castro (1987, 24)—;

el Estado no delimita propiamente un espacio político, sino que tan sólo le cabe asumir una *función protectora* de los derechos del individuo, el único que los posee y decide si y hasta que punto siente violados tales derechos.

Nozick, como ya hiciera Hayek, sostiene así que el Estado no puede utilizar su poder coactivo para «obligar a la gente a hacer ciertas cosas». Los derechos individuales son prohibiciones morales, restricciones de las acciones de los demás que le puedan afectar, pero también del Estado pues «las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de la legitimidad del poder coercitivo fundamental del estado (...). Esto proporciona una arena primaria de la actividad estatal, posiblemente la única arena legítima» (1988, 6).

A nadie se le puede prohibir que realice actividades que no violan los derechos de los demás y que tan sólo persiguen su *propio* bien o protección. Pero —advierte Nozick— nadie puede ser obligado, ni por otros ni por el Estado, a actuar de cierta forma. De ahí su tajante conclusión de que:

un estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude, hacer cumplir los contratos, y sucesivamente, está justificado; cualquier estado más extenso violaría los derechos de las personas a no ser obligadas a hacer ciertas cosas, y no está justificado (1988, ix).

Por tanto, Nozick no acepta el grado de intervencionismo político-estatal que admiten Hayek y Buchanan, al tiempo que se distancia de las tesis de Rothbard o D. Friedman al defender la necesidad de un *Estado mínimo* o gendarme⁶⁶ financiado por vía impositiva.

⁶⁶ Un Estado que, según Nozick (1988, 26 y s.), es «equivalente al estado ultramínimo combinado con un (claramente redistributivo) plan de cupones como el propuesto por M. Friedman, (pero) financiado por ingresos».

Entre uno y otros se sitúa de Jasay, quien aborda en *El Estado. La lógica del poder político* lo que él mismo define como la *propensión lógica* del Estado a transitar «desde un extremo límite, donde *sus fines no entran en competencia con los fines de sus ciudadanos*, hasta el otro en el que ha llegado a *adueñarse de la mayor parte de sus propiedades y libertades*» (1985, 13). Denomina *Estado capitalista* a ese primer extremo o modelo; capitalista y no liberal porque para él el término *liberal*, que inicialmente designaba tal tipo de Estado, ha sufrido una vertiginosa transformación por la que ha llegado a designar una doctrina política «cuyo efecto es subordinar el bien individual al bien común (sin dejar derecho inviolable alguno) y confiar su realización al Estado que gobierna principalmente mediante el consenso» (1985, 155). Ha sido precisamente esta evolución —aduce de Jasay— la que ha llevado a tergiversar el verdadero significado de la libertad, esto es, la *libertad como inmunidad o ausencia de coacción* y, al mismo tiempo, a que hoy día se identifique la libertad con la igualdad. Tal identificación ha sido propiciada por el triunfo de una concepción de la libertad,

como «el poder hacer»; como suficiencia material, alimento, dinero; como una caja vacía a no ser que la llenemos de «democracia económica»; como alguna condición fundamental que no debe confundirse con las libertades «burguesas» o «clásicas» de expresión, reunión y elección, todas las cuales dejan al margen a los «realmente» (económicamente) no libres (1985, 160).

Ante tal confusión, de Jasay sostiene que es preciso distinguir, por un lado, entre «*quitar* la libertad a un hombre (mediante la amenaza de pegarle) y *no compartir* nuestra ‘libertad’ (=comida) con un hombre que carece de ella»; y, por otro, entre la posibilidad de la elección (que es una cuestión de *libertad*) y la equidad o imparcialidad (que es una cuestión de *igualdad*). Desde esta perspectiva, al igual que para Nozick y otros libertarios, para de Jasay es inaceptable una concepción de la libertad que justifique de algún modo el que los individuos puedan o deban ser obligados a hacer ciertas cosas (por ejemplo, ayudar a los demás o no compartir nuestra comida). Mucho menos si su objetivo es conseguir mayor igualdad entre los individuos. Ello supondría una concepción

de la libertad que otorga al Estado una justificación para poder violar el precepto de que cada individuo tiene perfecta y completa libertad para hacer lo que desee con aquello que es de su propiedad. En coherencia con todo ello, opina que un Estado verdaderamente *capitalista* ha de limitarse a «la tarea de solucionar las disputas que surjan de las reclamaciones de terceras partes». Ha de ser un Estado que «encuentre satisfacciones *en otra cosa distinta de gobernar*», que «realice una especie de desarme unilateral, un decreto de autodenegación respecto de la propiedad de sus ciudadanos y de su libertad para negociar contratos entre sí». En suma, un Estado que,

hará pocas leyes y sencillas y no hará cumplir muchas de las leyes que haya heredado. Dejará claro que le disgusta tanto adjudicar derechos contra situaciones establecidas derivadas de contratos libremente negociados por la gente, que lo hará si es debido con pies de plomo, o sólo en último caso. Se mostrará poco dispuesto a promover el bien de la sociedad, y mucho menos a ordenar a los más afortunados de sus ciudadanos que compartan su buena fortuna con los menos afortunados, no porque le falte compasión, sino porque no considera que tener sentimientos acreditados y honorables faculte al Estado para obligar a sus ciudadanos a compartirlos. Debemos dejarlo sin más, y no intentar averiguar (ni podríamos si lo intentáramos) si es «creencia en el *laissez faire*» o alguna otra convicción lo que le refrena, o simplemente *indiferencia hacia las satisfacciones que pueden encontrarse más allá de los límites del Estado mínimo* (1985, 44).

Ciertamente, las conclusiones de A. de Jasay son, en alguna medida, muy próximas a las de Nozick. De hecho, puede repararse en que ambos terminan defendiendo la necesidad de un *Estado mínimo*. No obstante, ha de advertirse también que mientras Nozick parte de una teoría lockeana de la propiedad que, en principio, establecería ciertos límites a los derechos de apropiación individual, de Jasay no considera necesario ningún tipo de límites a los derechos de apropiación individual. Por otra parte, mientras Nozick considera imprescindible la actividad estatal con el fin de proteger la vida, libertad y posesiones individuales, de Jasay sostiene que el Estado debe tender a *obtener satisfacciones en otra cosa que gobernar*, esto es, a no ejercer su poder salvo en situaciones extremas e imprescindibles para el orden y estabilidad social.

III.2.3. LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTARIANISMO RADICAL

La noción de *libertad* que subyace a las reflexiones de los libertarios extremistas es, de nuevo, la idea negativa de libertad aunque, eso sí, radicalizada hasta tal punto que la necesidad de la política y el Estado es radicalmente cuestionada. Éste y no otro es el sentido de las críticas de Rothbard a Berlin, Hayek y Nozick en *La ética de la libertad*, obra que alguno ha osado definir como uno de los más importantes tratados de filosofía política de nuestro siglo. Rothbard cree que a primera vista la idea de libertad negativa de Berlin podría considerarse perfectamente afín al credo libertario. Pero afirma que una lectura más atenta, en especial tras las reflexiones de su *Introduction a Four Essays on Liberty*, muestra que Berlin termina por renunciar al concepto de libertad negativa para sustituirlo por el concepto ilegítimo de libertad positiva. Berlin, aduce Rothbard, sostiene ahora que la libertad negativa es la ausencia de obstáculos para las posibles decisiones o actividades de los individuos, pero esto «está muy cerca de confundir la *libertad* con la *oportunidad*» (1982a, 295). Carecer de oportunidades para hacer cosas no es, al decir de Rothbard, dejar de ser libre: «Una persona puede carecer de *oportunidad* para comprar una entrada para un concierto por razones numerosas (por ejemplo, porque es demasiado cara), pero sigue siendo libre, en la plena expresión de la palabra, para ‘comprarla’» (1982a, 296).

En todo caso, las airadas protestas de Rothbard contra la modificación berliniana de la idea de libertad negativa se centran, sobre todo, en sus declaraciones acerca de los males y desafueros cometidos bajo el *laissez faire* y el individualismo económico auspiciado por ciertas interpretaciones de la libertad negativa. Berlin —indica Rothbard— comete la falacia de identificar insistentemente la libertad y la economía de mercado con lo que en realidad es su opuesto, la agresión colectiva. Pero,

el individualismo económico desenfrenado conduce, por el contrario, a los intercambios pacíficos y armoniosos, que benefician más precisamente a los «débiles», a las «ovejas»: son éstos últimos —que no podrían sobrevivir en el juego estatalizado de la jungla— quienes más ampliamente participen de los frutos de la economía libre y competitiva (1982a, 297 y s.).

Por otra parte, Rothbard cree que el concepto de libertad negativa de Hayek es más adecuado que el de Berlin. Al definirla como *ausencia de coacción* aporta una concepción mucho más lógica y convincente de la misma. Pero su fallo reside en lo ambigua que es su definición de la *coacción*. En Hayek la coacción implica, sobre todo, el uso agresivo de la violencia física. Pero también incluye «las acciones pacíficas y no agresivas». De este modo abre la posibilidad de que se entienda como coacción no sólo una acción o intercambio impuesto por la fuerza,

sino también ciertas formas de negativa pacífica y voluntaria a hacer intercambios. La libertad de intercambiar implica necesariamente la libertad equivalente de no hacerlo. Pero para Hayek algunos tipos de negativa pacífica a intercambiar son coactivos, y los mezcla y confunde con los intercambios forzosos (1982a, 300 y s.).

Esta interpretación —apunta Rothbard— podría dar lugar a que se consideren violaciones de la libertad negativa de los demás individuos cosas como la negativa de un monopolista (que posee un determinado recurso en exclusiva) a realizar intercambios o el despido de un trabajador en condiciones de amplio nivel de paro. Es preciso, por tanto, evitar tales malinterpretaciones de la libertad negativa. De ahí que Rothbard la defina «no como ‘la ausencia de coacción’, sino como ‘la ausencia de violencia física agresiva o amenaza de la misma’» (1982a, 306). Es más, Rothbard indica que la única violencia que viola la libertad negativa de los individuos es la violencia física *agresiva* y no de la *defensiva*, pues cre que la violencia física como defensa ante una agresión es perfectamente legítima y no supone una violación de la libertad del agresor.

Así mismo, Rothbard rechaza frontalmente la tesis de Hayek de que la sociedad trata de solventar los problemas derivados de los conflictos sociales adjudicándole al Estado el monopolio de la coacción. Para Rothbard tal suposición es radicalmente falsa y abre las puertas a un feroz *Leviatán*. Es falso —sostiene Rothbard— que la sociedad le haya conferido alguna vez el monopolio de la coacción al Estado: «nunca ha habido nada parecido al contrato social. En todos los ejemplos que la historia puede proporcionar, el Estado se ha apoderado, mediante el uso de la violencia ofensiva y de la conquista, de este monopolio de la violencia en la sociedad» (1982a, 307).

Es ese mismo uso de la violencia lo que impide que el Estado sea un defensor de la libertad. Es más, en contra de lo que cree Hayek, no ha sido el Estado el que ha creado los derechos y las libertades de los individuos. De ahí que Rothbard afirme: «No tiene, pues, nada de sorprendente que, a lo largo de las páginas de su libro (*The Constitution of Liberty*), Hayek haya dado su aprobación a una larga lista de acciones estatales que invaden claramente los derechos y las libertades de los ciudadanos concretos» (1982a, 312).

Con esta radicalización de la idea de libertad negativa Rothbard persigue preservar la libertad de los individuos para hacer lo que deseen con sus propiedades. Hasta tal punto es así que, a modo de ejemplo, no sólo fundamenta en tal concepción de la libertad negativa, claramente deudora de su teoría de la propiedad, el perfecto derecho de la madre a abortar sobre la base de que el feto es «un invasor indeseado del cuerpo de la madre», sino también el derecho de los padres, no agredir a sus hijos puesto que violarían los derechos de éstos, sino a no alimentarlos, a dejarlos morir sea de hambre, frío o enfermedad, puesto que nadie puede forzarlos a ello (1982a, 147 y ss.).

Poco más se puede añadir a los planteamientos libertarios acerca de la libertad. En todo caso, todas estas concepciones y propuestas expresan la idea de que toda interferencia a la libertad individual debe ser eliminada y para ello conviene comenzar por reducir drásticamente la esfera y los fines del Estado y de la política. El Estado —indica Rothbard (1974a, 70 y ss., y 1978, 73 y ss.; cf., también D. Friedman, 1989, 55 y ss.)— se caracteriza, sobre todo, por su intento de mantener el monopolio del uso de la fuerza y la violencia en un territorio determinado. Es la organización de los *medios políticos* para el robo y el asesinato sistemático; nunca ha sido creado mediante un *contrato social*; viola constantemente los diversos límites que se le han impuesto; sustituye la cooperación voluntaria, el intercambio pacífico y la productividad creativa por la coacción, el robo y el asesinato. ¿Debe entonces —se pregunta Hoper (1974, 20)— otorgársele algún papel en el control de los monopolios, el establecimiento de salarios mínimos, la provisión de seguridad social, la asistencia al necesitado, la fijación de precio o la oferta de empleo? A ello responde con toda claridad: «A

todas estas cuestiones, y otras similares, el libertario responderá con un no inequívoco». La reducción o desaparición de las actividades del Estado no sólo generará una ampliación del ámbito de libertad e iniciativa individual. También conducirá al florecimiento de la economía, la expansión de las empresas, una mayor creación de empleo y, en suma, a más bienestar para todos. Es cierto —señala Rothbard— que nuestro siglo afronta, una vez más, «el virulento reinado del Estado». Ese problema está muy lejos de ser resuelto, pero nuevos caminos han de ser investigados y nuevas propuestas han de realizarse si queremos encontrar alguna vez «la solución final a la cuestión del Estado». Éste y no otro es el sentido de propuestas como las de D. Friedman (1989, 53) de «vender el Estado en pequeñas piezas» y suprimir todas aquellas intervenciones económicas y sociales (subvenciones, subsidios, ayudas, protecciones) que éste lleva a cabo hoy día. Las escuelas, las universidades, los hospitales públicos, las calles y autopistas, los ríos y espacios naturales, las instituciones y servicios jurídicos o policiales, los transportes, etcétera, deben ser sometidos a las leyes del mercado y puestos bajo el dominio de la iniciativa privada. La sociedad *ideal* y verdaderamente libre sería —ahora con Rothbard (1982b)— «una sociedad sin Estado», esto es, una sociedad en la que la política y el Estado desaparecerían en tanto que son mecanismos de control, coacción y limitación de la libertad individual.

III.2.4. CONCLUSIONES

Tal y como se habrá podido apreciar, la concepción liberal-conservadora de la libertad no conduce al establecimiento de límites unívocos y precisos al alcance y a los fines de la política. De hecho, en el interior del liberalismo conservador es preciso diferenciar entre aquellos pensadores que, tomando como base una concepción negativa de la libertad, admiten la necesidad de un Estado no sólo *protector* sino también *productor* (Hayek o Buchanan) y aquellos que ni siquiera admiten esta última posibilidad (D. Friedman o Rothbard). Entre ambos se sitúan quienes admiten la posibilidad de un Estado *mínimo*, esto es, tan sólo *protector* (Nozick o de Jasay).

Ahora bien, tan importante como lo anterior es constatar que la defensa de la libertad negativa por parte del liberalismo conservador posee, grosso modo, tres grandes objetivos. En primer lugar, está profundamente relacionada con la apuesta por un sistema económico basado en el libre mercado y un modelo de sociedad abiertamente capitalista. De hecho basta recordar la afirmación de M. y R. Friedman (1962, 8) de que la libertad económica es un fin en sí mismo y un medio indispensable para el logro de la libertad política. En este sentido, podría decirse —como así lo hace M. Farrel (1992, 197)— que el exclusivo interés que el liberalismo conservador ha mostrado por la libertad negativa tiene su origen en un apoyo irrestricto al mercado, al tiempo que en la opción por un modelo económico y social basado en la idea de que la mejor solución a los conflictos y diferencias sociales reside en los acuerdos privados o de mercado, esto es, en acuerdos de naturaleza no política. En segundo lugar, también está ligada a un renovado esfuerzo por reformular, una vez más, la tensa relación entre lo público y lo privado. Para ser más preciso, está unida a la reiterada exigencia de ampliar las posibilidades de libertad y apropiación privadas y a la reducción progresiva del ámbito y de los fines de la política. Los agresivos y tan actuales alegatos liberal-conservadores en pro de la privatización de lo público son, sin duda, buena prueba de todo ello. Por último, la concepción negativa de los derechos y libertades individuales implican una concepción igualmente negativa de los fines del Estado y de la política, esto es, una concepción según la cual éstos tienen, si es que deben tenerlo, como fines primordiales la protección y salvaguarda de la vida, libertad y posesiones individuales, pero nunca una intención orientadora o prefiguradora del desarrollo social. El gobierno —concluye Machan (1986, 50)— tiene como única función «proteger nuestra libertad negativa».

Así pues, el liberalismo conservador, partiendo de una concepción exclusivamente negativa de la libertad, termina por caer precisamente en aquello que Berlin negaba, es decir, en la exigencia de reducción de las posibilidades de autogobierno democrático y participación política de los ciudadanos. Pretende dejar *fuera de la política* un importante conjunto de fines, intereses y ámbitos sociales que, bajo las actuales condiciones, son políticos.

III.3. IGUALDAD Y JUSTICIA

La mayor parte de los movimientos políticos contemporáneos son «igualitarios en algún punto fundamental y argumentan en favor de la igualdad de algo que todos deberían tener y que es fundamental para el enfoque adoptado» (Sen, 1992, 7). En realidad, la idea de igualdad, al igual que la de libertad, ha constituido uno de los ideales o fines supremos presentes en las más diversas teorías políticas. Tanto es así que cabe preguntarse con Bobbio «¿qué doctrina política no tiene que ver en mayor o menor medida con la igualdad?» (1995, 141)⁶⁷. El liberalismo, como se ha señalado, ha mostrado desde sus propios orígenes una honda preocupación por la idea de libertad. Lo mismo puede decirse con respecto a la de igualdad. De hecho —al decir de Berlin—, es «uno de los elementos más antiguos y profundos del pensamiento liberal» (1978, 178). Un elemento que pese a su posible colisión con otros valores, no es ni más ni menos *natural* o *racional* que cualesquiera otros principios constituyentes del liberalismo. Ahora bien, tal y como hemos visto respecto del concepto de *libertad*, la noción de *igualdad* también posee una ambigüedad semántica que ha dado lugar a no pocas confusiones y malinterpretaciones. Tiene, al menos, dos significados básicos que es preciso diferenciar. Por una parte, puede designar una *relación de semejanza o identidad* entre personas o cosas. Es esta idea la que se usa para, tras confundir interesadamente las diferencias biológicas o psíquicas con las desigualdades sociales, sostener que, dado que somos biológica o psíquicamente diferentes, las desigualdades sociales están justificadas y son ineludibles. Por otra parte, la idea de igualdad puede aludir también a un cierto *ideal moral o principio de justicia* conforme al que creemos que se deben regir las relaciones entre los hombres y organizar la sociedad. El primer significado alude —utilizando la terminología sugerida por Sartori (1962, 331; 1987, vol.

⁶⁷ De hecho no ha faltado quien la ha considerado, por encima de la libertad, el problema central de la teoría política (Nagel, 1991).

II, 411 y ss.)— a la «igualdad-como-identidad»; el segundo a la «igualdad-como-justicia». Es este segundo significado el que se utiliza generalmente en la discusión teórico-política. De ahí que la idea de igualdad haya estado estrechamente relacionada no sólo con la libertad sino también, y acaso con mayor frecuencia, con la justicia. En verdad, podría indicarse que,

el concepto e incluso el valor de la igualdad no se distingue del concepto y valor de la justicia en la mayor parte de sus acepciones, hasta el punto de que la expresión «libertad y justicia» se usa con frecuencia como equivalente de la expresión «libertad e igualdad» (Bobbio, 1979, 56).

Pero el debate en torno al problema de la igualdad se ha enriquecido aún más cuando distintos pensadores y hombres de acción se han preguntado acerca de cuáles son las *clases o tipos de igualdad* que existen. Discutimos así en torno a la *igualdad ante la ley*, la *igualdad social*, la *igualdad de oportunidades* o la *igualdad económica*. Las respuestas no versan únicamente sobre el significado y contenido que cabe otorgar a cada una de esas clases de igualdad. Aluden también a cuáles de ellas consideramos legítimas y, en consecuencia, aplicables en nuestras sociedades. La cuestión crucial a la hora de comprender las diferentes concepciones éticas de la organización de la sociedad no es, pues, dilucidar quién está a favor y quién en contra de la igualdad. Es, por el contrario, dar cuenta de las distintas respuestas a la pregunta «¿igualdad, ¿de qué?» (Sen, 1992, 7 y 148; *cf.*, también 1987, 133 y ss.).

¿Cuál es entonces la noción de igualdad que sostiene el liberalismo conservador contemporáneo? ¿Cuál su respuesta a la cuestión de «*igualdad ¿de qué?*». ¿Cuáles son los tipos de igualdad que considera legítimos y propios de (o compatibles con) una sociedad *libre y abierta*? La idea igualdad —como apunta Sartori (1987, vol. II, 410 y ss.)— ha sido generalmente concebida como un *principio moral* y un *ideal de protesta* que ha destacado a lo largo de la modernidad. Precisamente por ello ha estado frecuentemente asociada a varios peligros que él sintetiza de la siguiente manera: «La igualdad nace, ciertamente, como una reivindicación moral y constituye, verdad es, un ideal moral; y acaba por convertirse en una

coartada para humillar a los demás a fin de encumbrarse uno mismo» (1987, vol. II, 415)⁶⁸.

Ante estos peligros, la mayoría de los liberal-conservadores no ha dudado en afirmar que, independientemente de cuál fuera la clase que creamos propia de (y adecuada para) una sociedad plenamente liberal, la forma de igualdad que hemos de alcanzar debe ser, como mínimo, compatible con la salvaguarda de aquellos dos principios supremos de toda sociedad verdaderamente libre: la preservación de la propiedad privada y de la libertad individual. Ahora bien, ¿cuál es ese tipo de igualdad? En primera instancia, el liberalismo conservador sostiene insistentemente que esa igualdad no es otra que la igualdad ante la ley. Sin embargo, como seguidamente se verá, algunos liberal-conservadores, aunque no sin ciertas reticencias, creen también que ciertas formas de igualdad de oportunidades pueden ser plenamente compatibles con una sociedad libre.

III.3.1. IGUALDAD Y NEOLIBERALISMO

En este análisis de la emergencia del liberalismo conservador contemporáneo se ha tenido ocasión de acceder a la concepción de la igualdad sostenida por un autor tan representativo del mismo como von Mises. Su concepción de la igualdad (ante la ley) y su justificación de las desigualdades e injusticias sociales aporta una defensa de los sistemas económicos de *laissez faire*, de la absoluta primacía de la libertad y la propiedad sobre la igualdad, de la crítica

⁶⁸ Más claras y precisas son las sugerencias que a tal respecto realiza en *Aspectos de la democracia*. En tal obra, que precede en varios años a *Teoría de la democracia* y cuya *revisión* daría lugar a ésta, Sartori señala (1962, 335) que la igualdad «es, desde luego, un ideal moral, pero es un ideal que se corrompe fácilmente. Comienza como la más pura y sincera reivindicación de justicia, y puede acabar por ser una técnica hipócrita e insincera usada por los peores para derrocar a los mejores, por la *major pars* para sobreponerse a la *melior pars*. La historia siempre ha confirmado, por desgracia, esta tendencia degenerante».

a toda forma de justicia social y, en fin, de la drástica limitación de la esfera y los fines de la política. Son ideas que, como en adelante se verá, están presentes en las reflexiones liberal-conservadoras acerca de la igualdad. Muchas de ellas, aunque desde una perspectiva que pretende escapar (aunque no siempre lo consigue) al utilitarismo misiano, son asumidas por Hayek, Sartori, Nozick o de Jasay.

En *The Road of Serfdom*, en buena medida dedicada a una crítica del socialismo y del intervencionismo estatal, Hayek esbozaría algunas de las líneas fundamentales que marcaron decisivamente sus reflexiones sobre la igualdad y la justicia. Sostiene que la creciente influencia de las ideas socialistas condujo a un profundo cambio de significado de la noción de libertad por el que ésta, entendida por los liberales clásicos como *libertad frente al poder y la coacción estatal*, ha comenzado a entenderse como libertad frente a la indigencia o libertad frente al apremio de las circunstancias, en suma, como *libertad económica*. La libertad se convirtió así en otro concepto para recuperar la vieja aspiración a una distribución igualitaria de la riqueza. Es por esto que para Hayek aquella vieja aspiración, que en un principio representaba un *camino de libertad*, se ha convertido finalmente en un *camino de servidumbre*.

En oposición a esta identificación de la aspiración a la libertad con la igualdad material y la justicia social, Hayek afirma que el punto de partida para toda reflexión sobre la igualdad está ineludiblemente constituido por la evidencia empírica de que los hombres no son iguales entre sí. Cree, al igual que von Mises, que tales diferencias son inevitables y que todo intento de alterarlas o eliminarlas no es más que otra forma de minar «los más básicos ideales de la libertad y de la valía individual». Diferimos en muchos aspectos (fuerza física, inteligencia, habilidad, capacidades, conocimientos), pero tales diferencias en modo alguno pueden ser utilizadas como justificación cuando el gobernante discrimina coactivamente entre los gobernados a fin de alcanzar una mayor igualdad material entre ellos. Cuando así lo hace incurre en varios errores. En primer lugar, trata a diferentes individuos de forma drásticamente discriminatoria, legisla y gobierna en beneficio de unos y en perjuicio de otros. Pero, en segundo lugar, impone a todos los individuos un *fin común* y establece las actividades que cada individuo debería llevar a cabo. Es

más —advierte por último Hayek—, en tal proceso el Estado se ve obligado a señalar la posición material a disfrutar por cada uno de los individuos (1976a, 152; 1960, 289). Si queremos evitar estos errores lo único que podemos sostener es que «legal y moralmente todos los hombres deben ser tratados igualmente», esto es, que la única igualdad posible es *la igualdad de trato*, la igualdad de todos los seres humanos ante la ley. Y ésta —anuncia Hayek— «es la única clase de igualdad que conduce a la libertad y que cabe implantar sin destruir la propia libertad» (1960, 109).

La concepción hayekiana de la igualdad está íntimamente ligada a su concepción de la justicia. En la mayor parte de sus obras dedicadas a esta cuestión se centra, casi exclusivamente, en la crítica de las ideas de justicia social. Pero es justo en el marco de tal crítica donde podemos encontrar algunas de sus ideas claves al respecto. Así, su reflexión acerca de la justicia parte de la doble tesis de que, por un lado, *lo justo* en modo alguno puede ser determinado «a través del mero ejercicio de la voluntad» y depende tan sólo «de la coherencia lógica global del sistema»; y, de otro, sólo podemos recurrir a criterios *negativos* de justicia cuya función básica reside no en imponer determinadas conductas sino, por el contrario, en evitar aquellas que no son conformes al *orden espontáneo* (1976a, 88 y s.). Pese a lo anterior, la tesis básica de Hayek es que la aplicación de categorías como *justo* o *injusto* a situaciones concretas,

sólo podrá adquirir significado en la medida en que quepa atribuir a alguien la responsabilidad de los correspondientes efectos. Un acontecimiento o conjunto de circunstancias cuya responsabilidad a nadie pueda ser atribuida podrán ser buenos o malos, pero no justos o injustos. Aplicar el citado tipo de valoración a realidades que ninguna relación tienen con el comportamiento humano, o bien al conjunto de normas por las que en determinada sociedad se rija, implica falaz planteamiento (1976a, 68).

Resulta difícil concebir acontecimientos o circunstancias sociales que nada tengan que ver con el *comportamiento humano*. Sin embargo, lo que Hayek quiere decir es, por un lado, que toda atribución de responsabilidad debe ser individual y, por otro, que, dada la espontaneidad y el anonimato que caracteriza al mercado y al proceso social capitalista, es imposible adjudicar responsabilidades con-

cretas por las consecuencias de éstos. En una sociedad de mercado la ordenación y atribución de los recursos es siempre el resultado de una dinámica ciega o *mano invisible*, y no el resultado de una distribución deliberada. Desde esta perspectiva, las distribuciones de riqueza, renta y recursos a que dan lugar las interacciones económicas no pueden estar sujetas a valoraciones desde el punto de vista de la justicia. Son —aduce Hayek— un dato de la realidad que carece de relevancia moral. Justo por esto tampoco existe base moral alguna que pueda justificar las pretensiones de alcanzar una mayor y más equitativa distribución de la riqueza. Tal es la base de la acerbada y constante crítica de Hayek a toda forma de justicia social. No hay posibilidad de justificar las redistribuciones de la riqueza porque no existe posibilidad de atribuir a nadie la responsabilidad por las desigualdades a que da lugar el orden espontáneo de mercado.

Pero la crítica de Hayek a la justicia social se fundamenta también en la tesis de que un gobierno como el que exige una *sociedad libre* debe olvidarse de ésta porque «la materialización de la ‘justicia social’ requiere que los individuos se sometan, no sólo a un conjunto de normas de carácter general, sino también a determinados mandatos que les condicionan de manera singular» (1976a, 156). La instauración de formas y mecanismos de justicia social implica no sólo «la desaparición del mecanismo del mercado y su sustitución por otro totalmente distinto: la economía dirigida». Exige, además, una extensión de la esfera y de los fines de la política que no conduce más que al *paternalismo* y a la *omnipotencia* estatales. Es cierto que buena parte de los Estados modernos pusieron en marcha medidas tendentes a proteger y ayudar a indigentes, desafortunados o pobres. Es cierto que aún hoy día esas medidas siguen siendo necesarias. Ahora bien, al decir de Hayek, todo ello no debe hacernos olvidar que,

siempre que los poderes coactivos se utilicen para asegurar que determinados individuos obtengan determinados servicios, se requiere cierta discriminación entre los diferentes individuos y su desigual tratamiento, lo que resulta inconciliable con la sociedad libre. De esta manera, toda clase de Estado-providencia que aspira a la «justicia social» se convierte primariamente en un distribuidor de rentas. Tal Estado no tiene más remedio que retroceder hacia el socialismo, adoptando métodos coactivos, esencialmente arbitrarios (1960, 323).

En coherencia con todo ello Hayek considera que lo mejor que podemos hacer es relegar la idea de justicia social «al campo de la demagogia y del periodismo mediocre», «lograr que cualquier pensador responsable desista en el futuro de recurrir a ella», «avergonzarnos de emplear por escrito o de palabra el repetido término» (1976a, 177). Lo único que por medios políticos cabe hacer, al margen de fomentar la caridad, es asegurar un mínimo nivel de vida a aquellos que por diferentes circunstancias no tienen medios ni posibilidades de ganarse su propio sustento. A ello se deben limitar los fines de la política en este ámbito.

Hayek podría ser considerado, por tanto, como el prototipo de aquellos liberales que, ante la sugerencia de que una sociedad que tan solo garantiza la igualdad ante la ley, abre las puertas a que el rico, el fuerte o el poderoso se haría cada vez más rico, fuerte o poderoso sencillamente, replicaría «que tal es el precio que hay que pagar para garantizar la igualdad política y legal, y que el único método para impedir las desigualdades económicas o sociales consiste en reducir el grado de libertad política, o de igualdad legal entre los hombres» (Berlin, 1978, 165).

Hasta aquí las similitudes entre von Mises y Hayek son evidentes. Pero éste, a diferencia de aquél, aborda el problema de la igualdad de oportunidades. Sobre ella sugiere que también ha sido sometida a un importante cambio de significado a manos del socialismo y del intervencionismo estatal. En principio, la igualdad de oportunidades aludía a la aspiración a que «se removieran todos los obstáculos puestos por los hombres a la elevación de algunos, que se abolieran todos los privilegios individuales y que la contribución estatal a las posibilidades de mejorar las condiciones de los individuos fuera la misma para todos» (1960, 116).

Bajo esta concepción el Estado tenía por misión «hacer asequibles a todos y en iguales términos aquellas facilidades que por naturaleza dependen de la acción estatal». Era interpretada, pues, como la posibilidad de que a cada individuo se le permitiera probar sus facultades. Y esto en modo alguno es incompatible con el modelo liberal de sociedad. Ahora bien, según Hayek esa concepción de la igualdad de oportunidades fue reemplazada por otra según la cual «hay que asegurar a todos el mismo punto de partida e idénticas

perspectivas», lo cual equivale a sostener que el Estado, en vez de proporcionar los mismos medios a todos, debe controlar las condiciones relevantes para las posibilidades especiales del individuo y asegurar a cada uno las mismas perspectivas que a cualquier otro. Esto, aduce Hayek, no solo atenta abiertamente contra la libertad individual sino que tan sólo puede defenderse desde una concepción paternalista y omnisciente del Estado según la cual éste conoce mejor que nadie la manera de utilizar los conocimientos y aspiraciones individuales⁶⁹. Cualquier defensa de la igualdad de oportunidades que incluya, además de la igualdad de oportunidades *de acceso*, la igualdad de oportunidades *de partida*, implicaría por tanto que el Estado tiene que «controlar cuantas circunstancias físicas y humanas afecten a la población». Sus consecuencias, si ello fuera posible, serían la omnipotencia del Estado y la consiguiente reducción de la esfera de libertad individual⁷⁰.

Las sugerencias de Hayek en torno a la noción de igualdad de oportunidades nos sitúan, sin duda, ante los principales aspectos de la concepción liberal-conservadora de la igualdad. Sin embargo, en el interior del liberalismo conservador es posible encontrar algunos tratamientos paradigmáticos y concepciones más precisas, tanto de la igualdad de oportunidades como de los diferentes *tipos de igualdad* que se han defendido históricamente. Uno de ellos lo constituye las reflexiones aportadas por Sartori o Bell.

⁶⁹ En términos muy similares se expresa Bell cuando señala que «Lo que en estos momentos está en juego es la redefinición de la igualdad. Un principio que fue el arma para transformar un vasto sistema social, el principio de la igualdad de oportunidades, se considera ahora que conduce a una nueva jerarquía, y la demanda actual señala que la 'justa prioridad' de la sociedad, en la expresión de Locke, requiere la reducción de toda desigualdad, o bien la creación de una igualdad de resultado en renta, *status* y poder para todos los hombres. Esta cuestión es el problema central de la sociedad postindustrial» (1973, 486 y ss).

⁷⁰ M. y R. Friedman también coinciden con estas tesis de Hayek. Rechazando cualquier interpretación de la igualdad como *igualdad de resultados* sostienen que ésta «está en claro conflicto con la libertad. El intento de fomentar tal igualdad ha sido el principal origen de un Estado cada vez más poderoso y de restricciones gubernamentalmente impuestas a nuestra libertad» (1980, 160).

En sus reflexiones sobre la igualdad y sus tipos Sartori (1962, 340 y ss.; 1987, vol. II, 418 y ss.) y Bell (1976, 247 y s.) destacan la ya vieja reivindicación de una *igualdad jurídico-política* (los mismos derechos jurídicos y políticos para todos), la aspiración a la *igualdad social* (todos poseemos la misma importancia social sin distinción de rango o *status*; eliminación de privilegios en razón del *status* social), las exigencias de *igualdad de oportunidades* (todos poseen las mismas oportunidades para ascender) y, finalmente, la vindicación de *igualdad económica* (todos deben poseer la misma riqueza o propiedad estatal de toda la riqueza). Los dos primeros tipos de igualdad (jurídico-político y social) son para Sartori y Bell plenamente compatibles con el liberalismo. Sin embargo, no sucede lo mismo con las aspiraciones a la igualdad económica. Ésta, como obviamente se desprende de la *sesgada* definición que de la misma ofrecen⁷¹, implica una amenaza directa a los principios de la libertad y propiedad individuales en tanto que su consecución obligarían a *expropiaciones y redistribuciones* de la riqueza⁷².

Resta, por tanto, abordar el problema de la igualdad de oportunidades y su posible compatibilidad con una sociedad *liberal*. Al decir de Bell, el principio de la igualdad de oportunidades,

procede de un dogma fundamental del liberalismo clásico: que el individuo —y no la familia, la comunidad o el Estado— es la unidad singular de

⁷¹ *Sesgada* en tanto que la aspiración a una *mayor* igualdad material o económica entre los individuos no tiene por qué ser interpretada como aspiración a que todos poseamos la misma riqueza y medios materiales. Pero tampoco puede ser interpretada como aspiración a la propiedad estatal de la riqueza. Las tesis del anarquismo son un buen ejemplo a este respecto. Ante tales interpretaciones cabe señalar —con Berlin— que es muy dudoso que alguien «haya deseado seriamente el nacimiento de tal sociedad, o que siquiera hubiera supuesto que tal sociedad pudiera crearse (...), me parece que las exigencias en pro de la igualdad humana, expresadas así tanto por filósofos como por hombres de acción, que han abogado en pro de la reforma social o que han intentado llevarla a cabo, se deben concebir más correctamente como modificaciones de ese ideal absoluto, y quizás absurdo» (1978, 160).

⁷² «El intento de reducir las disparidades en los resultados supone —en opinión de Bell— limitar o sacrificar la libertad de *algunos* para hacer a *otros* más iguales» (1976, 248).

la sociedad, y que la finalidad de las disposiciones sociales es posibilitar al individuo la libertad de alcanzar sus propios fines (...). Se suponía que los individuos diferían en sus dotes naturales, en su energía, necesidades instintivas y motivación, en su concepción de lo que es deseable, y que las instituciones de la sociedad habrían de fijar procedimientos para regular limpiamente la competencia y los intercambios necesarios para realizar estos deseos y aptitudes individualmente diversos (1973, 488).

No es eso lo que propugnan los intentos contemporáneos de redefinición de dicho concepto y, en consecuencia, es necesario proceder a su clarificación. En este sentido, Sartori (1992, 90) indica que debemos diferenciar nítidamente la igualdad de oportunidades como *acceso igual* (carrera abierta al talento en función, y únicamente en función, de la capacidad y los méritos) de la igualdad de oportunidades como *comienzo igual* (todos han de poseer las mismas condiciones materiales o económicas de partida). La primera de ellas equivale a la «no discriminación en la entrada o promoción». Es un tipo de igualdad formal que, con algunos problemas y peligros, puede ser compatible con la libertad en tanto que sólo exige que se reconozcan de forma igual los méritos de los diferentes individuos. Su verdadero sentido consiste —por decirlo con M. y R. Friedman— en «*Une carrière ouverte aux talents*— una carrera abierta a los talentos. Ningún obstáculo arbitrario debe impedir que las personas puedan lograr aquellas posiciones acordes con sus talentos y que sus valores les llevan a buscar» (1980, 163).

Por el contrario, la igualdad de oportunidades como *comienzo igual* se refiere al problema de *igualar la potencialidad* inicial de cada individuo. Implica que la situación material de partida de todos los individuos ha de ser nivelada a través de «una serie de redistribuciones continuas que, a su vez, implican una intervención política en orden a la corrección, o al reemplazo, de los automatismos de las distribuciones operadas a través del mercado» (Sartori, 1987, vol. II, 440). Es, por tanto, un tipo de igualdad muy próxima a la económica. La diferencia entre una y otra reside para Sartori en que mientras igualar las condiciones *de partida* presupone *redistribuciones*, igualar las posesiones exige *expropiaciones*. Pero lo decisivo es que, como ya había sugerido Hayek, para alcanzar estos tipos de igualdad se precisa, por un lado, un Estado fuerte que intervenga sin descanso

en la vida social y económica y, por otro, un conjunto de medidas que impongan fuertes restricciones a la libertad individual y la propiedad privada. Todo lo cual nos sitúa ante una considerable extensión del ámbito y de los fines de la política y ante una idea de igualdad que «destruye la libertad y, con ella, la democracia liberal» (Sartori, 1987, vol. II, 442). Tanto es así que —ahora en palabras de Milton y Rose Friedman— no sólo puede conducir a la institución de un poderoso Estado que ha de decidir arbitrariamente a quién es preciso conceder ciertos privilegios, sino también a la eliminación de las recompensas e incentivos al trabajo y la producción (1980, 176 y ss.).

Tras todo lo anterior pueden destacarse aquí dos cuestiones de cierta relevancia. La primera es que para von Mises, Hayek, M. y R. Friedman y Bell los diferentes tipos de igualdad que el liberalismo debe propiciar acaban —como sugiere Sartori— «allá donde acaba el propósito de proteger y fortalecer la libertad individual» (1987, vol. II, 420). La aspiración a una mayor igualdad se ha convertido en el clamor unificador más importante de nuestra época y en una clara amenaza contra la libertad individual. Pero en su nombre se aspira también a la uniformidad y a la homogeneidad, a la eliminación de la diversidad y de la heterogeneidad, las cuales son la base de la libertad. La igualdad —concluye Sartori— puede ser tanto el complemento ideal de la libertad como su peor enemigo. La relación entre ambas es,

una relación de amor-odio, dependiendo de si deseamos una igualdad que se adecue a la diversidad o una igualdad que ve la desigualdad en cada diferencia. Y sin duda, cuanto más se considere a la igualdad como identidad más aversión hacia la variedad, la autoafirmación y la eminencia y, por ello, hacia la libertad experimentará una igualdad así entendida (1987, vol. II, 415).

La segunda cuestión es que todos estos autores perciben la existencia de dos formas básicas y genéricas de concebir la igualdad: como *trato igual* o como *resultado igual*. Para ellos, a la primera subyace —como apunta Sartori (1987, vol. II, 430)— la idea de que «los seres humanos deberían recibir un trato igual (...) a pesar de ser diferentes». A la segunda subyace la tesis de que «*los seres humanos no deberían ser diferentes* y, en consecuencia, es preciso reintegrarlos a su

anterior situación en la que no había diferencias». Desde esta perspectiva, los liberal-conservadores no sólo malinterpretan las defensas de la justicia social. Utilizan las diferencias biológicas, físicas o psíquicas entre los individuos para justificar su oposición a toda medida de reducción de las desigualdades materiales entre ellos. Del hecho de que en muchos aspectos somos diferentes infieren que debemos seguir siendo social o económicamente desiguales. Con ello caen en el doble error de confundir las desigualdades con las diferencias y de intentar justificar las desigualdades sociales o económicas a partir de las diferencias biológicas o naturales.

Como se desprende de lo hasta aquí señalado, la única forma de igualdad que estos autores creen compatible con una sociedad *liberal* es aquella que establece *un trato igual* para todos los hombres. La defensa de la inviolabilidad de la propiedad privada y la radical primacía que le otorgan a la libertad frente a la igualdad los lleva a sostener que toda concepción de la igualdad que implique la aspiración a ciertos *resultados* o *estados finales* no sólo obliga a aplicar tratos discriminatorios y conceder oportunidades desiguales a los individuos. Implica también «inventar otro Leviathan voraz» (Sartori, 1987, vol. II, 435), una forma de justificar la ilegítima ampliación de la esfera y de los fines de la política en tanto que a ésta se le adjudica la tarea de lograr por diferentes medios (políticas de redistribución de la riqueza) la reducción de las desigualdades de poder y riquezas. En último extremo, están dispuestos a admitir que la igualdad de oportunidades *como acceso* es plenamente compatible con el modelo liberal de sociedad. De ahí que su conclusión, reflejo de las posiciones del liberalismo conservador al respecto, es que:

más allá de la igualdad de acceso, las políticas igualitarias requieren intervenciones que presupongan decisiones sobre qué igualdades (características) son relevantes y cuáles no; y toda redistribución basada en una determinada característica perjudicará a las distribuciones que resultarían de otras características. Finalmente, el exceso de tratamientos desiguales lleva más fácilmente a una guerra de todos contra todos, de privilegios contra privilegios, y no a la satisfacción de las demandas igualitarias. Si toda igualdad se consigue generando otras desigualdades, y si este desarrollo se hace ampliamente conocido, entonces estamos desembocando en un círculo vicioso (Sartori, 1992, 97).

III.3.2. IGUALDAD Y LIBERTARIANISMO

Algo muy similar, aunque con importantes matices propios, es lo que ocurre con las tesis libertarianas acerca de la igualdad. Así, en sus reflexiones en torno a la libertad y los derechos individuales, Nozick afirma que su *entitlement theory of justice* «no establece ninguna presunción en favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas» (1988, 233). La teoría del *justo título* de las pertenencias es una concepción de la justicia que no acepta la tesis de que la igualdad tenga que estar integrada en alguna teoría de la justicia. Es una teoría desde la cual *no se puede* decidir si el Estado tiene que hacer algo para alterar las situaciones de desigualdad existentes. Si la apropiación y distribución de las pertenencias se realizó mediante un proceso legítimo, esto es, mediante un proceso que no supuso la violación de los derechos de los demás individuos y, en consecuencia, de acuerdo con los principios de justicia en la adquisición y justicia en la transmisión, entonces —sostiene Nozick— las diferentes partes tendrían derecho a sus diferentes pertenencias y nadie, ni siquiera el Estado, puede obligarlos a redistribuirlas. La mayoría de las defensas y concepciones contemporáneas de la igualdad olvidan «la cuestión de saber de dónde vienen las cosas que van a ser repartidas». No consideran si tales cosas «vienen ya unidas a las personas que tienen títulos sobre ellas (...), personas que por tanto pueden decidir por sí mismas a quién darían las cosas y sobre qué bases» (1988, 235). Nozick cree que sólo mediante tales olvidos es posible legitimar, como a su juicio así lo hacen teorías redistributivas, la intervención del Estado a fin de conseguir ciertos *resultados finales*, es decir, a fin de obligar a los individuos mejor situados social y económicamente a que contribuyan con sus pertenencias a mejorar la situación de otros.

Dado que no es posible justificar la intervención del Estado para asegurar una igualdad entre los individuos, podría plantearse que es legítimo asegurar a los individuos la igualdad de oportunidades. Podría defenderse así que garantizar la igualdad de oportunidades constituye el fin igualitario mínimo que debe llevar a cabo el Estado. Ahora bien, Nozick rechaza tal posibilidad, pues las formas de lograrla son «empeorar directamente la situación de los más fa-

vorecidos por la oportunidad o mejorar la situación de los menos favorecidos» (1988, 235). Ambas son moralmente ilegítimas en cuanto presuponen quitar pertenencias a unos para dárselas a otros, y ello viola los derechos de propiedad de los primeros. De ahí que Nozick indique finalmente que,

las pertenencias sobre las cuales las personas tienen títulos no pueden ser tomadas, ni siquiera para proporcionar igualdad de oportunidad para otros. En ausencia de varitas mágicas, el principal remedio para la igualdad de oportunidades es convencer a cada persona para que decida destinar algunas de sus pertenencias para lograrla (1988, 235).

La igualdad de oportunidades —vendría a decirnos Nozick— tan sólo es posible a través de la *caridad* voluntariamente ejercida por los más favorecidos por la oportunidad. Todo lo demás no son más que ilegítimas violaciones de la libertad y los derechos individuales.

En este mismo sentido se expresan otros teóricos libertarios. Así, para Hospers todos aquellos que exigen servicios o bienes como si tuvieran derecho a los mismos olvidan que no hay nada gratis, que esos bienes y servicios son el resultado del tiempo y el esfuerzo de otros individuos (1974, 17 y s.). En el mismo olvido incurren todas aquellas leyes impuestas por el gobierno y destinadas a obligar a unos individuos a ayudar a otros. Ambos casos no son más que restricciones de la libertad y los derechos de propiedad individuales, así como sendas expresiones del *canibalismo moral* imperante en nuestras sociedades.

Por último, pueden recuperarse las reflexiones sobre la igualdad y la justicia de A. de Jasay, pues tienen enorme interés por algunos de sus argumentos y por sus feroces críticas a ciertas concepciones de la igualdad desarrolladas al amparo de los Estados de Bienestar actuales. Todo Estado —sostiene de Jasay— obtiene la obediencia mediante la represión, la legitimidad o el consentimiento. Pero, para perdurar y ser obedecido, recurre también, en diferentes grados y dependiendo de las situaciones históricas concretas, a la *compra del consentimiento* de los ciudadanos ofreciendo a algunos de ellos (individuos o grupos) ciertos beneficios o privilegios. Lo decisivo aquí es que la *compra del consentimiento* —aduce de Jasay— siempre ocurre de forma que lo que se le da a algunos se le quita a otros, pues «no

hay beneficios sobrantes que no le 'cuesten' algo a alguien» (1985, 146). Este proceso ha supuesto una clara ampliación de la agenda del Estado hasta convertirlo en un *poderoso* y, sobre todo, *arbitrario* asignador de recursos y recompensas. Ya no es un Estado capitalista sin más, sino, por el contrario, un *Estado adversario*, a saber, «un presunto adversario de todos en la sociedad civil, (pues) para obtener el apoyo de algunos debe convertirse en el adversario real de otros» (1985, 96). La conversión del Estado en un *Estado adversario* tiene para de Jasay una relación muy estrecha con los procesos de democratización y con la implantación de las medidas de redistribución de la riqueza. Se fundamenta en ideas como la de que la libertad presupone cierta igualdad de medios materiales entre los individuos, la de que el bienestar social se maximiza mediante una redistribución de la renta de los ricos a los pobres o, por último, la de que el egoísmo racional induce a la gente a mandar al Estado para que cuide de los más desfavorecidos. Ahora bien, tal tipo de justificaciones cometen el error de establecer «un vínculo deductivo, una relación causal o una recíproca implicación entre fines que nadie disputa, tales como la libertad, la utilidad y la justicia de una parte, y la igualdad de otra» (1985, 200).

Pero si erróneos son los intentos de establecer estos vínculos entre la libertad, la justicia, la utilidad y la igualdad, erróneos son también los intentos de justificar la igualdad a partir de la idea de que «la gente aprecia la igualdad por sí misma (de manera que su deseabilidad no necesita *deducirse* de la deseabilidad de ninguna otra cosa), o al menos que la gente la apreciaría si reconociera su carácter esencial» (1985, 201). El sustento real de esta defensa de la igualdad es la tesis de que la esencia de la igualdad *es* la simetría. Según ella, los individuos escogen entre la simetría y la asimetría, esto es, entre la igualdad y la desigualdad. Sin embargo, es posible que la elección no se plantee entre simetría y asimetría sino, más bien, entre una simetría y otra o entre una igualdad y otra. En tal caso —se pregunta de Jasay—, ¿qué es inherente a la naturaleza humana preferir? Elegir entre una igualdad y otra presupone que una igualdad excluye a otra. Lo importante aquí es que los criterios de igualdad pueden variar de una persona a otra. Así, por ejemplo, la igualdad podría exigir que tratemos a todos los miembros de una misma *clase* por igual.

Obligaría, pues, a imponer la regla según la cual se debe «pagar igual a todos los obreros». Pero, dado que dentro de la *clase* de los obreros podemos establecer a su vez diferentes categorías o subclases, es posible sostener legítimamente que la regla inicial «pagar a todos los obreros por igual» debería ser sustituida por aquella otra según la cual se debe «pagar a los obreros según las categorías o subclases a las que pertenecen». Tal regla establecería otro criterio de igualdad igualmente legítimo. Esto demuestra que la decisión de dividir una *clase* en varias subclases depende del punto de vista que adoptemos al respecto y, por tanto, demuestra que adoptar una regla u otra:

es solamente nuestra decisión; otro hombre podría argüir lo contrario; ambos estaríamos exponiendo el «amor al orden» de Berlin, el sentido de la simetría que es la base de la pretensión en favor de la igualdad. Nosotros decimos «negro» y él dice «rojo», y ninguna tercera persona a la que se recurra para que juzgue puede referirse a criterio alguno mutuamente acordado que ayudara a decidir cuál de las igualdades que defendemos es más racional, más simétrica (1985, 205).

El problema de fondo es que no hay razones suficientes que justifiquen nuestra preferencia por un tipo o criterio de igualdad sobre otro. El pluralismo de fines, valores, intereses y preferencias individuales conduce inevitablemente al conflicto entre tales valores y al decisionismo. Hasta tal punto es así que cualesquiera de las razones que un individuo pueda proponer para defender un tipo de igualdad sobre otra depende siempre,

de su juicio de valor, del que formará parte su concepción de la justicia; pues seguramente estará ya claro que la aplicación de principios carentes de prioridad, libres de valores, de racionalidad, orden, simetría, etc., siempre pueden producir más de una regla de igualdad, mutuamente contradictorias (1985, 205).

Toda sociedad puede ordenarse conforme a una multiplicidad de reglas alternativas que establezcan diversos criterios para la asignación de recursos, bienes, influencia política. La decisión sobre qué criterios o tipos de igualdad deben instituirse viene determinada por su cultura política o, en última instancia, por el consenso

que en cada sociedad exista en torno a la aplicación de unos u otros tipos de igualdad. Pero, tras este recurso al relativismo, de Jasay sostiene que la única forma de igualdad que parece alcanzar tal grado de consenso en las sociedades actuales es la de «un hombre, un voto». La única realmente aceptable sería pues la igualdad política entre los diferentes individuos. De hecho, y a modo de conclusión, cabe recordar aquí que para afrontar los problemas de *adicción* e *ingobernabilidad* que ha generado el Estado adversario, de Jasay sostiene que «sería útil disponer de una cultura política donde se aceptaran como intocables a la mayoría de las desigualdades, de modo que el Estado ni sus competidores las incluyeran en su oferta redistributiva» (1985, 230).

Pero, ¿y la igualdad de oportunidades? Para nuestro autor la igualdad de oportunidades resulta *conceptualmente dudosa* porque, aun cuando igualemos a los individuos en estudios, riqueza y belleza, «todavía subsisten noventa y nueve conocidas razones por las cuales una persona puede tener más éxito material que otras». Hemos de afrontar el insalvable hecho de que «cada vez que se igualen ciertos estados finales, subsistirían las suficientes desigualdades subyacentes de oportunidades como *para que se reproduzcan rápidamente estados finales desiguales*» (1985, 232).

III.3.3. CONCLUSIONES

El liberalismo conservador ha mostrado una clara e insistente tendencia a concebir la igualdad como un ideal cuya consecución ha de estar *plenamente supeditada* a la preservación de la libertad individual y la inviolabilidad de la propiedad privada. En realidad, podría decirse —como así lo hace Sen refiriéndose a los libertarios— que para esta variante del liberalismo contemporáneo «la cuestión de la igualdad se plantea como un *apéndice* de la afirmación de la importancia de la libertad» (1992, 34). Lo cual no hace más que reflejar la afirmación de M. y R. Friedman de que:

Una sociedad que ponga la igualdad —en el sentido de igualdad de resultados— por encima de la libertad acabará sin una ni otra (...). Por otra

parte, una sociedad que ponga la libertad en primer lugar tendrá, como feliz subproducto, mayor libertad y mayor igualdad (1980, 181).

Cualquier aspiración a formas de igualdad y justicia que vayan más allá de la igualdad de oportunidades *de acceso* es concebida, pues, como un erróneo intento de reducir la esfera de libertad individual, al tiempo que como una ilegítima tentativa en favor de la *redistribución, expropiación o control* del dinero, la riqueza y las posesiones individuales. Es más, es vista como un ataque contra la pluralidad de fines individuales y, consecuentemente, como una apuesta por la homogeneidad y uniformidad social, en suma, como *un camino de servidumbre* (Hayek) o como un sendero hacia la completa dominación de la sociedad civil y la configuración del sistema social como *una plantación bien llevada* (de Jasay).

Por último, desde la perspectiva del liberalismo conservador la aspiración a formas de igualdad y justicia, que no sean las anteriormente mencionadas, presupone la instauración de mecanismos de regulación política de los más diversos ámbitos de la vida social y económica. Tanto la consecución de una mayor igualdad material entre los individuos como la instauración de las más diversas formas e instrumentos de justicia social implican que los fines de la política no se reducen a la preservación de la vida, libertad y posesiones individuales. Abarcarían además una amplia gama de temas y actividades que —indica de Jasay— «antes no eran políticos y que se solucionaban dentro de la sociedad civil». Pero esto representa para los liberales conservadores contemporáneos la instauración de un *Leviathan feroz* (Sartori) o un *Estado totalitario* (de Jasay) que no sólo supondría una amenaza directa contra la igualdad jurídica y política, sino también contra el sistema de mercado, la propiedad privada y la libertad individual. Es más, exigiría una política redistributiva que, en última instancia, atentaría directamente contra la eficacia del propio sistema económico.

El ideal de igualdad —sostiene Sartori— «clama por la extrema desnaturalización del orden político» (1962, 329) y exige una constante y progresiva regulación política de los más diversos ámbitos de la vida social. Buena prueba de ello lo constituyen los actuales Estados de Bienestar y las innumerables políticas asistenciales que

éstos desarrollan. Evitar los peligros de la omnipotencia de la política presupone para ellos reducir las políticas redistributivas, olvidar el ideal de justicia social, en suma, dismantelar el *Welfare State* dado que —en palabras de Machan (1974b, 145)— es imposible alcanzar la *justicia* bajo dicha forma de Estado. Pero dismantelar tal tipo de Estado y limitar las formas de igualdad y justicia social a la igualdad de oportunidades *como acceso* presupone, sin duda, circunscribir drásticamente la esfera y los fines de la política. A partir de ese momento la regulación política del proceso social y económico, la lucha contra la pobreza y la marginación, la erradicación de las discriminaciones raciales, en síntesis, el mantenimiento de una legislación educativa, sanitaria o de seguridad y protección social no constituyen fines que deban ser perseguidos colectiva y política o estatalmente. Por el contrario, deben quedar, como así sostienen Nozick, Lepage, Machan o Rothbard, en manos del mercado y la iniciativa privada o, en todo caso, abandonadas a la *caridad, compasión y benevolencia* de aquellos que libre y voluntariamente lo deseen. Los individuos —concluye Miller (1982, 282; *cf.* también Mack, 1973)— tienen el derecho *negativo* a no ser agredidos por los demás, pero en modo alguno poseen *positivos* derechos de bienestar. En todo caso —aducen M. y R. Friedman—:

no hay contradicción entre un sistema de mercado libre y la búsqueda de notables objetivos sociales y culturales, ni entre aquél y la compasión para con los menos afortunados, siempre que esa compasión adopte, como sucedió en el siglo XIX, formas de actividad benéfica particular (1980, 199).

IV
DEMOCRACIA

La idea de democracia del liberalismo conservador contemporáneo tiene sus más profundas raíces en el modelo de democracia *protectora* desarrollado por el liberalismo clásico⁷³. Sus precedentes contemporáneos más inmediatos se encuentran, sin embargo, en las reflexiones que sobre ella realizaron Mosca, Pareto y, sobre todo, Weber. De hecho, parafraseando a González García (1988, 331), puede decirse que existe *un hilo conductor* que, partiendo de las concepciones de la democracia sostenidas por Weber y los teóricos de las elites, llega hasta las diferentes teorías liberal-conservadoras de la democracia. Ese *hilo conductor* está constituido no sólo por la apuesta por un modelo representativo y liberal de democracia, sino también, y sobre todo, por aquella concepción elitista e instrumental que Bachrach denominó *elitismo democrático*. A lo largo del desarrollo del liberalismo conservador, ese elitismo democrático ha encontrado distintas y muy influyentes variantes. En adelante se analizarán aquellas que han tenido mayor relevancia y significación, en especial a partir de la Segunda Guerra Mundial. Así, al margen de la ya comentada teoría weberiana de la democracia, el estudio crítico de la teoría pluralista clásica de la democracia, de la teoría económica de la democracia elaborada por Downs y de algunos desarrollos que de la misma ha realizado la *Public Choice* y, finalmente, las

⁷³ Los rasgos centrales de tal modelo de democracia pueden consultarse, entre otros muchos, en Macpherson (1977), Held (1987) y Requejo Coll (1990).

críticas a la democracia planteadas por las teorías de la sobrecarga y la ingobernabilidad constituirán el eje central del presente capítulo. Con todo, a pesar de que Schumpeter no sea un liberal-conservador, no puede obviarse que su teoría de la democracia jugó un papel crucial en el desarrollo del elitismo democrático contemporáneo. Es por eso que hemos considerado conveniente comenzar con un somero análisis crítico de su concepción de la democracia.

IV.1. LA DEMOCRACIA COMO MÉTODO

En continuidad con algunos de los supuestos básicos de la perspectiva metodológica de Weber, Mosca y Pareto, así como en franca crítica a lo que él mismo denominó la teoría clásica y normativa de la democracia, Schumpeter persigue desarrollar una teoría *realista y empíricamente fundada* de la democracia que, en sus propias palabras, debía ser «mucho más fiel a la realidad» de lo que a su juicio lo había sido aquella. Con tal propósito en *Capitalismo, socialismo y democracia* afirma que existen ideales e intereses que cualquier demócrata siempre situará por encima de la democracia, pues ésta es tan sólo:

un *método* político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a decisiones políticas —legislativas y administrativas—, y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a que dé lugar en condiciones históricas dadas (1942, vol. II, 311).

El método democrático de toma de decisiones se caracteriza y diferencia de otros porque, bajo él, es el pueblo quien toma las decisiones mediante votación. La democracia podría así ser definida como *el gobierno del pueblo*. Ahora bien, para Schumpeter tal definición es errónea porque:

abarca tantos significados como combinaciones hay entre todas las posibles definiciones del concepto de «pueblo» (*demos*, el *populus* romano) y todas las definiciones posibles del concepto «gobernar» (*kratein*), y porque estas definiciones no son independientes de nuestra teoría de la democracia (1942, vol. II, 313).

Definir y delimitar el *demos* constituye de esta manera un primer e importante problema en tanto que éste puede incluir a todos y cada uno de los individuos o puede también excluir a muchos de ellos. Es evidente que la legislación de cada país puede establecer muchos *status* entre la esclavitud y la plena ciudadanía. No hay, por tanto, criterio universal alguno. Aún más, es un hecho empírico que siempre ha existido algún tipo de discriminación puesto que en todos los Estados los menores de edad están excluidos de los derechos políticos. Ahora bien, «si no se permite votar a las personas que están por debajo del límite de edad no podemos llamar no democrática a una nación que excluye también, por las mismas o análogas razones, a otras personas» (1942, vol. II, 314). Schumpeter adopta así una suerte de relativismo moral y político por el cual ciertos colectivos o individuos, en virtud de unas u otras razones (edad, color, sexo, religión), pueden quedar excluidos del *demos*, de la condición de ciudadanos con plenos derechos políticos. Todo lo cual queda plenamente recogido en su problemática tesis de que debemos dejar a «cada *populus* el cuidado de definirse a sí mismo» (1942, vol. II, 315).

Por su parte, la definición del concepto de *kratein* se enfrenta a similares o mayores problemas. Acaso el más importante de ellos sea ofrecer adecuada respuesta a la cuestión de «¿cómo es posible al ‘pueblo’ gobernar técnicamente?». Para Schumpeter, como para el liberalismo clásico, la democracia directa o participativa no es ni técnica ni físicamente practicable en los Estados modernos, dada su considerable extensión geográfica y su numerosa población. Creía en consecuencia que deberíamos renunciar a aquella idea clásica de la democracia como *gobierno por el pueblo* y sustituirla por aquella otra según la cual la democracia es *el gobierno con la aprobación del pueblo*. En su opinión esta última definición se ajusta mejor a la *esencia* de la democracia en tanto que un ligero análisis empírico del funcionamiento de las democracias actuales demuestra con toda claridad que, en realidad, «el pueblo no gobierna nunca». Pero Schumpeter no detiene ahí su crítica de la teoría clásica de la democracia, ni tampoco sus reflexiones en pro de una teoría *realista* de la misma.

La teoría clásica de la democracia estaba basada en nociones como las de *soberanía popular*, *voluntad general* o *bien común*. Median-

te ellas establecía una estrecha relación entre el pueblo y el gobierno. Definía la democracia como:

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 (1942, vol. II. 321, cursiva nuestra).

Ahora bien, para Schumpeter esta concepción de la democracia se basa en una serie de supuestos erróneos e irreales. Supone, en principio, que existe un «bien común, faro orientador de la política, que siempre es fácil de definir y que puede hacerse percibir a toda persona normal por medio de la argumentación racional»; supone, asimismo, que todos los ciudadanos pueden descubrir rápida y razonadamente cuál es el *bien común* a perseguir; supone, además, que es fácil alcanzar un amplio consenso acerca de cuál es el *bien común* y cuáles las tareas políticas a realizar para lograrlo; y supone, por último, que lo único que puede generar desacuerdo entre los ciudadanos son las diferencias de opinión «en cuanto a la rapidez con que hay que llegar a la meta».

En oposición a estos supuestos, y constituyéndose con ello en un claro exponente del pluralismo social y político, Schumpeter sostiene que «no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional» (1942, vol. II, 322). Los individuos y los grupos tienen distintas preferencias y defienden, además, diferentes y contradictorios intereses. Todo lo que existe es «una maraña infinitamente compleja de voliciones, influencias, acciones y reacciones individuales y colectivas, que entran en el ‘proceso democrático’».

Por otra parte, la suposición de que los individuos se comportan racional y argumentativamente es de nuevo errónea. Para Schumpeter estudios como los de Freud, Pareto y Le Bon han puesto de relieve la importancia de los elementos extrarracionales o irracionales de nuestra conducta y muestran que los individuos, aun cuando no están reunidos en multitudes, «tienen una enorme facilidad para transformarse en multitud psicológica y para llegar a esta situación de frenesí en la que un intento de argumentación racional no

hace más que avivar los espíritus animales» (1942, vol. II, 329). Pero estos estudios demuestran también la escasa veracidad de ciertos supuestos de la teoría económica clásica acerca de los comportamientos individuales, esto es, revelan que los individuos en los actos más cotidianos de sus vidas:

no viven plenamente de acuerdo con la idea que solían mantener acerca de ellos los libros de texto de economía. De una parte, sus necesidades no son apenas definidas y sus acciones a propósito de estas necesidades no son apenas racionales ni apresuradas. De otra parte, son tan sensibles a la influencia de la propaganda y otros métodos de persuasión que a menudo parece que son los productores los que les dictan su voluntad en vez de ser mandados por ellos (1942, vol. II, 330).

Es cierto que, en aquellas decisiones de la vida diaria que caen dentro del campo de sus intereses inmediatos, los sujetos comprenden tales problemas y muestran ciertas dosis de racionalidad. Sin embargo,

cuando nos alejamos de las preocupaciones de la familia y de la oficina y nos internamos en las regiones de los negocios nacionales e internacionales que carecen de un nexo directo e inequívoco con aquellas preocupaciones privadas, la volición individual, el conocimiento de los hechos y el método de inferencia dejan pronto de desempeñar el papel que les atribuye la teoría clásica (1942, vol. II, 334).

De ahí que Schumpeter sostuviera que el individuo *normal* o *medio*, tan pronto como penetra en el campo de la política, «desciende a un nivel inferior de prestación mental (...). Argumenta y analiza de una manera que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses efectivos. Se hace de nuevo primitivo. Su pensamiento se hace asociativo y efectivo» (1942, vol. II, 335).

Estamos, pues, no sólo ante una crítica de algunos supuestos de la teoría clásica de la democracia sino también ante la tesis del *infantilismo*, *irracionalidad* e *incompetencia* política del ciudadano *normal*. Tesis que, vale la pena destacarlo, posee dos importantes consecuencias para la teoría schumpeteriana de la democracia: 1) desde tal perspectiva, el ciudadano *normal* es un individuo que, en el ámbito de la política, tiende «a someterse a prejuicios e impulsos extra-

rracionales o irracionales». Tanto la «debilidad mental que aplica a la política» como su «falta de dominio lógico efectivo de los resultados a que llega» bastan para que su comportamiento político esté en buena medida determinado por prejuicios e impulsos irracionales; y 2) precisamente por ello, los partidos o grupos políticos «son capaces de configurar la voluntad del pueblo e incluso de crearla dentro de unos límites muy amplios». Es por esto que Schumpeter afirma que «la voluntad que observamos al analizar los procesos políticos no es ni con mucho una voluntad auténtica, sino una *voluntad fabricada*. Y con frecuencia este artefacto es lo único que corresponde a la *volonté générale* de la teoría clásica» (1942, vol. II, 336, cursiva nuestra).

Todo ello le permite concluir finalmente que «la voluntad del pueblo es el producto y no la fuerza propulsora del proceso político». El papel del pueblo o del electorado no consiste por tanto, como suponía la teoría clásica, en *decidir por sí mismo las cuestiones en litigio*, sino que, por el contrario, se reduce más bien a «crear un gobierno». Así las cosas el *método* democrático es:

aquel sistema institucional, para llegar a decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo (1942, vol. II, 343).

Ahora bien, en su teoría, como en la de Weber, *crear un gobierno* no es más que «decidir quién debe ser el hombre que lo acaudille». El papel del ciudadano se reduce así a votar y elegir a aquel o aquellos individuos que tomarán por él las decisiones políticas. Schumpeter reduce así la libertad del individuo, en el ámbito de la política, a la posibilidad de votar por uno u otro *caudillo* y, tras esa votación, pierde su libertad y autonomía políticas.

Pero el papel y la participación política de los ciudadanos es, a juzgar por otras tesis schumpeterianas, aún más limitado. Coincidiendo de nuevo con algunas sugerencias de Weber, Schumpeter cree que la mayor parte de las decisiones y comportamientos políticos de los ciudadanos no fluyen de su libre iniciativa, sino que son *configuradas* por los grupos y partidos políticos a través de la propaganda y la demagogia. Es más, la *configuración* de las iniciativas y decisiones políticas de

los ciudadanos por parte de los partidos políticos «es una parte esencial del proceso democrático». En realidad, los ciudadanos no sólo no deciden sobre los problemas en debate. Tampoco «eligen a los miembros del parlamento, con plena libertad, entre la población elegible». En una situación normal —precisa Schumpeter— «la iniciativa radica en el candidato que hace una oferta para obtener el cargo de miembro del parlamento y el caudillaje local que puede llevar consigo» (1942, vol. II, 359). No son los ciudadanos quienes eligen a los parlamentarios y candidatos sino éstos los que, como sostuvo Weber, se buscan su clientela y sus votantes. Hemos de abandonar, pues, aquella concepción de la democracia como *gobierno del pueblo* y sustituirla por otra. Ahora bien, tras lo anteriormente señalado, Schumpeter ya no cree que sea adecuada aquella que define la democracia como *gobierno con la aprobación del pueblo*. Cree más bien que la mejor definición de la democracia es aquella otra que, más acorde con el funcionamiento *real* y cotidiano de la democracia, la concibe como *el gobierno del político*. Por tanto, la democracia deja de ser un ideal moral o un tipo de organización política que contribuya a desarrollar plenamente las capacidades de los individuos (Quesada, García Morán y Colom, 1989, 73). No es tampoco un sistema que persiga la participación política de los ciudadanos, ni pretende contribuir a la formación de un espacio de opinión pública en el que sea posible la maduración discursiva de una opinión y voluntad colectivas. En Schumpeter —como sugiere Macpherson (1977, 97)— «la democracia es sencillamente un mecanismo de mercado». Un mercado que: 1) se concibe como mecanismo de *toma de decisiones* que parte de preferencias individuales y estrictamente privadas y, por tanto, de preferencias *prepolíticas* que la democracia tan sólo se encarga de *agregar* o *sumar*; 2) un mercado en el que, dadas las evidentes desigualdades sociales y económicas, no todos pueden concurrir en igualdad de condiciones y oportunidades, y 3) un mercado animado y regido por el principio de la *competencia* entre líderes o elites por el voto de un electorado que es concebido como *consumidor* pasivo y sujeto irracional y políticamente incompetente.

Pero Schumpeter aporta también otra línea de reflexión que tendrá notable acogida en el seno del liberalismo conservador: la que trata de establecer el conjunto de *condiciones o requisitos* para el éxito de la democracia. Así, la primera de esas condiciones alude a

lo que Schumpeter denomina *el material humano de la política*. Los hombres que se dediquen a la política «deben ser de una calidad suficientemente elevada». La única forma de alcanzar tal objetivo reside en «la existencia de un estrato social que sea él mismo producto de la política como cosa natural», esto es, en la existencia de una *clase o elite* política de cuyas filas deberán proceder aquellos que estarán al frente del Estado. Con ello Schumpeter entronca con algunas de las ideas y teorías de Mosca y Pareto. Pero también desvela el carácter abiertamente *elitista* de su concepción de la democracia y la política. Al mismo tiempo —como acertadamente indica Dubiel— entiende la desigualdad política no sólo como *una realidad inevitable*, sino también como «un factor estabilizador de la democracia liberal» (1985, 56). Pero el requisito fundamental para el buen funcionamiento de la democracia, claramente complementario de dicho elitismo, reside para Schumpeter en la *autodisciplina democrática*, en aquella forma de comportamiento político que exige que quienes apoyan al gobierno «tienen que aceptar su caudillaje y permitirle elaborar un programa y actuar con arreglo al mismo». Los ciudadanos tienen que evitar cualquier intromisión en la elaboración de los programas políticos y la toma de decisiones. Deben comprender que «una vez que han elegido a un individuo, la acción política le corresponde a él y no a los electores». Tienen que «abstenerse de darle instrucciones acerca de lo que tiene que hacer» (1942, vol. II, 374). Éste es, sin duda, el significado fundamental que Schumpeter otorga a la noción de *autodisciplina democrática*: una actitud por la que los ciudadanos deben abstenerse de dar *instrucciones* a sus representantes, evitar poner en cuestión al gobierno, no participar en los procesos de toma de decisiones y eludir los deseos de influir sobre los líderes políticos. Una vez creado el gobierno tan sólo cabe el consentimiento pasivo o el apoyo explícito y acrítico al mismo, nunca la protesta y resistencia frente a sus proyectos y acciones. La *democracia* consiste tan sólo en el acto de votar y elegir al caudillo que nos va gobernar hasta las próximas elecciones. Si a todo ello unimos las tesis sobre el infantilismo, incompetencia e irracionalidad política de los ciudadanos y las afirmaciones acerca de la facilidad con que la opinión de los ciudadanos puede ser manipulada y *fabricada* por los partidos, no cabe duda de que nos en-

contramos ante un ataque directo a aquella concepción del individuo como un ser activo y racional en la política. El buen funcionamiento del *método* democrático —señala Schumpeter— exige no sólo paz y estabilidad social. Exige también la aceptación del liderazgo y la *autodisciplina democrática*, así como cierta dosis de *tradicionalismo* y *consenso* en torno a los intereses y valores que legítimamente cabe perseguir. Si tales requisitos no se satisfacen, es razonable —sostiene Schumpeter— «abandonar el caudillaje de competencia y adoptar el caudillaje monopolista» (1942, vol. II, 375). El *método democrático*, en tanto que mero instrumento, puede ser puesto en tela de juicio y sustituido por otro, dado que para él existen valores más altos que la democracia a los cuales ésta debe servir. Y es que, para decirlo con palabras del propio Schumpeter, «si lo que queremos no es filosofar, sino comprender, tenemos que reconocer que las democracias son como deben ser» (1942, vol. II, 346).

La democracia es el *gobierno del político*, de la *clase política* o, en última instancia, del *caudillo* que ha conseguido el mayor número de votos. En ella, el ciudadano es un sujeto pasivo e irracional. Es, además, fácilmente manipulable por los partidos y su propaganda y carece de toda posibilidad de tomar parte en las controversias y problemas de su sociedad. Los errores y peligros fundamentales del *realismo*, *descriptivismo* y *empirismo* metodológico de Schumpeter, pero también de la teoría política liberal-conservadora (y no sólo de ella), son evidentes. A tal perspectiva podría objetarse que,

supone equivocadamente, tal y como han señalado algunos críticos, que la evidencia empírica sobre la naturaleza de las democracias contemporáneas puede tomarse sencillamente como la base para refutar los ideales normativos que encierran los modelos clásicos, por ejemplos, los ideales de igualdad política y participativa (Held, 1987, 216).

La democracia *no ha sido ni es* únicamente un método político que se reduce a la competencia entre elites y al gobierno del político. A pesar de la importancia y acierto de tal descripción del funcionamiento de las democracias actuales, no puede ignorarse que tan *reales* como esas prácticas políticas son muchas otras que, si bien no son hegemónicas, sí que *han existido* y *existen* aún hoy día. El problema es que Schumpeter no dedicó la más mínima atención y credibilidad a

las mismas. Pero otro gran error de Schumpeter reside en que, aún aceptando que la democracia funcione hoy día según él cree, no por ello hemos de aceptar que ésta haya de funcionar siempre así. El funcionamiento actual de la democracia no determina, *sine die*, su funcionamiento en el futuro. El *es* de la democracia puede ser cambiado y modificado, tanto en un sentido positivo como negativo.

IV.2. EL PLURALISMO ELITISTA

La concepción schumpeteriana de la democracia, sus tesis acerca de la lucha entre elites por el poder, el papel que otorgaba al fenómeno del liderazgo o sus ideas acerca del comportamiento político de los ciudadanos no sólo recogieron algunas de las sugerencias básicas de Weber, Pareto, Mosca o Michels. También ejercieron una profunda influencia sobre buena parte de las teorías de la democracia que se desarrollaron a partir de la década de los cincuenta en el ámbito de la teoría y ciencia política. En verdad, muchos de estos estudios suelen ser intentos de contrastar algunas de sus hipótesis básicas y corregir sus intuiciones. Entre ellos destacan la teoría pluralista clásica de la democracia y los análisis económicos de la misma. En éste apartado nos referiremos a la primera de ellas. La segunda será analizada en el próximo.

En su intento de formular una teoría *empírica, realista y descriptiva* de la democracia y el comportamiento político de los ciudadanos, los *pluralistas clásicos*⁷⁴, frente a Weber y los teóricos de las elites, afirman que la política no está ya dominada por un único centro de poder. Para ellos la tesis elitista clásica de la inevitabilidad de la concentración del poder en manos de una elite, clase u oligarquía política es errónea e irreal. Por el contrario, consideran que en las sociedades industriales

⁷⁴ El pluralismo elitista ha encontrado diferentes expresiones en las distintas variantes del liberalismo contemporáneo. Aquí sólo abordaré la teoría pluralista *clásica* y me centraré, aunque no de manera exclusiva, en aquellas concepciones pluralistas y liberal-conservadoras que surgieron en la década de los cincuenta. Para una breve exposición en torno a las principales expresiones del pluralismo liberal *cf.*, Macpherson (1985, 117-127).

de masas el proceso político y gubernamental «no puede ser adecuadamente comprendido sin los grupos, especialmente los grupos organizados y los grupos potenciales de interés, que operan en un momento dado». En tales sociedades, prosigue Truman, la participación política de los ciudadanos no puede ser descrita más que «en términos de los intereses con los que se identifica y de los grupos con los que está afiliado, así como de los grupos con los que está enfrentado» (1951, 502). Las decisiones políticas surgen de una multiplicidad de presiones heterogéneas y poco coordinadas que provienen de esos grupos. Son, en suma, el resultado de un conflictivo y complejo proceso de negociación entre las distintas demandas, preferencias y expectativas sustentadas por los grupos. De ahí que la política quede referida, en la perspectiva pluralista, al conflicto y la controversia, a la competencia y la negociación entre múltiples grupos de interés sin que ninguno de ellos «exija o detente hegemonía» (Kornhauser, 1959, 78).

Continuando con la preocupación madisoniana en torno al *problema de las facciones* y la *tiranía de la mayoría*, los pluralistas clásicos ven la existencia de distintas organizaciones que persiguen sus propios intereses y poseen clara influencia sobre el poder político como un medio de control de este último. El principal problema de cualquier forma de organización política democrática consiste para ellos en alcanzar «la manera en que los ciudadanos pueden evitar que sus gobernantes se transformen en tiranos». A este respecto, «la poliarquía, no la democracia, es la solución real al Primer Problema de la Política. Como la mayoría de las soluciones reales a problemas difíciles, es tosca y muy imperfecta» (Dahl y Lindblom, 1953, 275 y s.).

El pluralismo es así un medio no tanto para el logro de una amplia participación política de los ciudadanos como para el control de las posibles tendencias tiránicas de las elites políticas. Es más, constituye una *condición necesaria* (aunque no suficiente) de la propiedad privada y el libre mercado, de la democracia y de la estabilidad y equilibrio políticos⁷⁵. En contra de la preocupación que experimentaban

⁷⁵ Aunque cree que «no hay nada que haga teórica o prácticamente necesario que ambos estén uncidos al mismo yugo», Bell no duda en afirmar que la democracia y el capitalismo poseen una estrecha relación, dado que la preservación del libre mercado y

los teóricos clásicos de la democracia ante la aparición en la escena política de estos nuevos e insistentes grupos, los pluralistas creen que el pluralismo —como lo entienden Dahl y Lindblom (1953, 302 y ss.) y Kornhauser (1959, 72 y ss.)— es necesario y deseable porque implica la existencia de una diversidad de organizaciones o *asociaciones intermedias* que: 1) permiten defender con éxito los intereses y derechos de los individuos frente al poderoso Estado; 2) mediatizan y filtran la participación política de los ciudadanos; 3) facilitan el surgimiento de líderes políticos y, con ello, la competencia política; 4) posibilitan las *afiliaciones múltiples* y las *solidaridades cruzadas*; 5) aumentan la posibilidad de que los ciudadanos tengan fuentes alternativas de información que no se hallen bajo control gubernamental; 6) suponen un sistema de restricciones y equilibrios sociales que limita los poderes de cada grupo; 7) impiden la atomización de los individuos en tanto que las *asociaciones intermedias* se sitúan como un tercer elemento entre el individuo y el Estado; y, finalmente, 8) favorecen la descentralización del poder político.

El pluralismo constituye una importante corrección a la manera de interpretar la dinámica de la política por parte de la teoría liberal clásica. Así, a juicio de Dahl, a pesar de que éstas tendían a describir la dinámica democrática en términos de los contrastes entre las mayorías y las minorías, la realidad es que:

ni las elecciones ni la actividad entre las mismas proporcionan una buena garantía de que las decisiones van a estar de acuerdo con la preferencia de una mayoría de ciudadanos adultos o votantes (...). Sólo podemos diferenciar grupos de varios tipos y tamaños, todos buscando de diversas maneras la forma de alcanzar sus metas, por lo general a expensas, en su mayor parte, de los demás (1956, 172).

Rota por el pluralismo la contraposición entre mayoría y minoría nos quedamos, pues, ante una pluralidad de *minorías* que luchan

la propiedad privada están íntimamente relacionados con las existencia de un sistema socio-político «donde la arena política está disponible para diversos grupos en pugna y donde se protegen las libertades fundamentales» (1976, 27). *Cf.*, también Novak (1982, 58) y Berger (1986, 83 y 91 y s.).

por imponer sus intereses e influyen sobre las decisiones gubernamentales, sin que ninguna de ellas sea hegemónica. En la ingenua o interesada concepción de los pluralistas, la propia multiplicidad de grupos implica la existencia de un sistema de restricciones y equilibrios sociales. El *poder compensador* y el *poder de veto* que posee cada uno de los distintos grupos impide abiertamente tal hegemonía⁷⁶.

Pero el pluralismo social y político implica también, como ya se ha señalado, las *afiliaciones múltiples*, la posibilidad de que un individuo pertenezca a diversos grupos sin que ninguno de ellos abarque la totalidad de su vida:

Ninguna persona tolerablemente normal —indica Truman— está totalmente absorbida por cualquier grupo en el que participe. La variedad de intereses de un individuo y sus intereses concomitantes le implican en una variedad de grupos actuales y potenciales (1951, 508 y s.).

Este hecho posee un enorme valor en tanto que hace posible que el individuo participe de diversas lealtades y solidaridades que —en palabras Kornhauser— «favorecen un elevado nivel de libertad y de coincidencias» (1959, 176), al tiempo que «reducen la emoción y la agresividad en la elección política» (S.M. Lipset, 1981, 76). Las *afiliaciones múltiples* y las *solidaridades cruzadas* implican que el individuo participa de distintas, y hasta opuestas, demandas. Esto —sugiere Truman— tiene poca importancia mientras no existan conflictos entre los grupos y sus demandas, pero, desde el momento en que éstos se produzcan, los individuos y grupos están obligados a elegir entre demandas alternativas y generalmente excluyentes y, de este modo, tienden a limitar sus propias exigencias y favorecer la reducción de las tendencias a la crisis del sistema por sobrecarga de demandas. Así mismo, la pertenencia a diversos grupos obliga a que los compromisos políticos de los individuos sean más débiles pues sólo así pueden conjugar esas distintas solidaridades y lealtades. Al mismo tiempo, la

⁷⁶ Sobre el *poder de veto* de los distintos grupos véase Riesman (1950, 265 y ss.). Sobre la noción de *poder compensador* véase Galbraith (1963, especialmente caps. 9 y 10).

debilidad del compromiso ofrece muchas más oportunidades para la negociación y el consenso entre los intereses en conflicto⁷⁷. Todo ello constituye un mecanismo regulador de un sistema político en funcionamiento (Truman, 1951, 509 y ss.).

El pluralismo, a pesar de que supone una dispersión y fragmentación del poder a lo largo y ancho de la sociedad⁷⁸, en modo alguno implica la eliminación de la jerarquización y la oligarquía. Precisamente por ello el modelo de democracia elaborado por los pluralistas clásicos cae en una de sus mayores contradicciones: reconocer que en la diversas organizaciones el número de individuos que tienen el control sobre las decisiones políticas es tan sólo «una fracción muy reducida del total de los miembros» (Dahl). Cuestiones tan importantes como el acceso a una mayor y mejor información, la posición socioeconómica, la educación, etcétera, hacen que estas elites posean una posición privilegiada y obstaculicen el cumplimiento del principio de la igual influencia política de los individuos. Claro que los pluralistas clásicos no parecen preocuparse excesivamente por tales desigualdades. Las consideran, a lo sumo, como el precio a pagar por el funcionamiento de la democracia realmente existente.

Pero este modelo de democracia no sólo tiende a menospreciar las diferencias de poder e influencia política existentes en el interior de los grupos. También menosprecia o ignora el hecho de que —como acertadamente sugieren Dubiel (1994, 117) y Offe (1992, 47 y ss.)— en las sociedades desarrolladas el grado de poder e influencia políticas que ejercen los diferentes grupos de interés, pese a lo que sugieren las nociones de *poder compensador* y *poder de veto*, está repartido entre dichas organizaciones de forma sumamente desproporcionada.

⁷⁷ «La evidencia de que disponemos —indica por su parte Lipset— sugiere que las posibilidades de una democracia estable son mayores en la medida en que los grupos y los individuos poseen un número de afiliaciones cruzadas, en lo concerniente a la política. En el mismo grado en que una proporción significativa de la población se halla atraída por fuerzas en conflicto, sus miembros se interesan en reducir la intensidad del conflicto» (1981, 77).

⁷⁸ «El pluralismo social —sostienen Dahl y Lindblom (1953, 308)— es una forma de ‘separación de poderes’». Para la misma idea véase Kornhauser (1959, 75).

Uno de los mayores problemas del modelo pluralista de democracia consiste en que no reconoce que, como las reflexiones sobre el *neocorporatismo*⁷⁹ han puesto de manifiesto, las elites de tales grupos de poder no suelen depender de un control democrático, continuo y eficaz por parte de sus miembros de base. Por el contrario, son verdaderos *gobiernos privados*. Por otra parte, el pluralismo elitista ignora también que muchas de estas organizaciones escapan a cualquier mecanismo de control de (y atribución de responsabilidades por) sus actividades. Con ello desconoce el *carácter cerrado, elitista y tendencialmente monopolista* de tales organizaciones y olvida las claras desigualdades de influencia y poder político que existen entre los diversos grupos de interés, así como las fuertes restricciones que la estructura de tales grupos, frecuentemente jerárquica y elitista, impone, *de manera directa*, a la participación en la toma de decisiones de los individuos que forman tales organizaciones e, *indirectamente*, a la ciudadanía. Respecto a ésta debe señalarse asimismo que la existencia de una diversidad de grupos estables e independientes es concebida por los pluralistas como un elemento que —al decir de Kornhauser (1959, 79 y s.)— asegura que la participación política del pueblo sea *restringida, selectiva e indirecta*.

Los pluralistas elitistas no solo ignoran o eluden tal realidad. De hecho, no perciben la pasividad y escasa participación política de los ciudadanos «como un elemento del deficiente funcionamiento de la democracia, sino, por el contrario, como una condición necesaria para permitirle a la elite funcionar en forma creativa» Bachrach (1967, 62). Es más, la consideran un fenómeno tan inevitable como deseable en tanto que constituye el elemento primordial para la protección del *valor fundamental*: la salvaguarda de la estabilidad y equilibrio socio-políticos.

⁷⁹ Para una introducción a la literatura sobre el *neocorporatismo* pueden consultarse, entre otros, Brittan (1975b), Schmitter y Lehmbruch (1979), Giner y Pérez Yruela (1979), Panitch (1979 y 1989), Birnbaum (1982), Schmitter (1983 y 1985), Grant (1987) y Offe (1988 y 1992).

Por otra parte, el pluralismo social y político supone una realidad en la que el conflicto entre los grupos es tan *necesario* como *inevitable* en la sociedad democrática. Pero ¿cómo solucionarlo?, ¿cómo alcanzar el deseable equilibrio y estabilidad política? La solución propuesta por los pluralistas clásicos consiste en una apuesta por el consenso y la negociación. Respecto al primero nada más elocuente que la tesis de Dahl de que:

lo que generalmente describimos como «política» es simplemente la «cas-carilla». Es la manifestación superficial, que representa conflictos superficiales. Antes de la política, debajo de ella, envolviéndola, restringiéndola y condicionándola, se encuentra el consenso subyacente sobre la misma que por lo general existe en la sociedad entre una porción predominante de los miembros políticamente activos. Sin dicho consenso ningún sistema democrático sobreviviría mucho tiempo a las irritaciones y frustraciones interminables de las elecciones y la competencia entre los partidos (1956, 173 y s.).

La noción de *consenso* —al decir de Dahl y Lindblom— hace referencia, en primer lugar, al acuerdo en torno a la legitimidad de las instituciones de la poliarquía o, para expresarlo de una manera mucho más concreta y precisa, al consenso «tanto sobre los *procesos básicos* como sobre las *políticas básicas*». En segundo lugar, el consenso debe darse, ante todo, entre los ciudadanos *políticamente activos* (Dahl) o debe imperar en el estrato superior de activistas políticos (Key Jr., cit. en Bachrach, 1963, 84). En tercer lugar, ha de ser un consenso que asegure una lealtad al sistema político basada en una orientación afectiva equilibrada respecto de la política, esto es, basada no sólo en *orientaciones políticas de tipo instrumental* (satisfacción y maximización de las demandas materiales de los individuos o grupos), sino también en *orientaciones políticas emotivas* que revelen un claro afecto y lealtad hacia el sistema (Almond y Verba, 1963, 544 y s.).

¿A qué se refieren estos pluralistas cuando defienden la necesidad de consenso en torno a los *procesos básicos* y a las *políticas básicas*? ¿Qué implica que el consenso debe darse prioritariamente entre los ciudadanos políticamente activos o entre el estrato superior de activistas? ¿Qué hay detrás de esa necesidad de una *lealtad al sistema*

político basada en una orientación afectiva equilibrada respecto de la política? Para los pluralistas el acuerdo sobre *procesos básicos* hace referencia a un consenso sobre el conjunto de normas e instituciones que hacen posible la democracia (elecciones periódicas, libertad de expresión, voto igual, regla de la mayoría, formación de partidos). El segundo, el acuerdo sobre *políticas básicas*, alude tanto a un pacto sobre las opciones políticas que pueden considerarse legítimas como a un acuerdo sobre el ámbito legítimo de la actividad política. Pero, así las cosas, cabe pensar que ambos tipos de consenso implican importantes limitaciones a los *contenidos* o *finés* (ideas, programas, ideologías) y a las *formas* de acción (actividad parlamentaria, mítines, huelgas, manifestaciones) aceptables en democracia. Nada más claro a este respecto que la tesis de Key Jr. (1955, 37) de que el ejercicio del poder político no consiste tan sólo en «el fomento de los fines de grupo que se consideran legítimos», sino también, «en la conciliación y el acuerdo de las ambiciones de los grupos en conflicto y en la limitación de las tendencias de grupo que se juzgan socialmente destructoras».

Por su parte la tesis de que el consenso debe darse primordialmente entre los ciudadanos *políticamente activos* o imperar en el *estrato superior de los activistas* conlleva, por un lado, una clara minusvaloración de las opiniones y los fines de aquellos ciudadanos que no son activistas políticos y, por otro, una decidida sobrevaloración del consenso entre los individuos pertenecientes a la elite o clase política. El ciudadano normal es concebido así como alguien que poco tiene que decir a la hora de establecer el conjunto de procesos y políticas básicas propios de una sociedad democrática.

Por último, la necesidad de *lealtad al sistema político* basada en una *orientación afectiva equilibrada respecto de la política* se refiere —en la interpretación de Almond y Verba (1963, 546)— a la exigencia de que las orientaciones políticas de los ciudadanos no deben estar estimuladas únicamente por la satisfacción de las expectativas individuales de carácter material y/o económico. Deben estar alentadas, al tiempo que moderadas, por «su subordinación a un conjunto más general y dominante de valores sociales», dado que las orientaciones políticas de tipo instrumental conllevan importantes peligros para el mantenimiento de la

estabilidad del sistema político. Entre ellos destaca el hecho de que, cuando los ciudadanos se orientan de forma exclusiva por este tipo de orientaciones, la lealtad depende directamente del grado en que el sistema logra satisfacer sus demandas. Así, en los momentos en que el sistema político logra satisfacer un alto número de demandas, los ciudadanos confiarán en él y mantendrán su lealtad al mismo. En cuanto no sea así, tales lealtad y confianza serán puestas en cuestión y, por tanto, nos podremos enfrentar a una situación de inestabilidad y desequilibrio del sistema político, en definitiva, ante lo que hoy conocemos (y posteriormente analizaremos) como la *sobrecarga* del Estado y la *ingobernabilidad* de la democracia. Alcanzar esa estabilidad política y forma de lealtad exige poner en marcha ciertos medios, entre los cuales acaso el mejor y más eficaz sea el *adoc-trinamiento social*, el adiestramiento de los individuos mediante procesos educativos de diverso tipo en aquella serie de valores, hábitos, normas, instituciones y formas de acción política que constituyen los fundamentos de la poliarquía. En suma, argumentan Dahl y Lindblom, adoc-trinando a los individuos «en una convicción íntima no razonada acerca de la adecuación y corrección —en una palabra, de la legitimidad— de los sistemas poliárquicos» (1953, 289).

En la teoría pluralista clásica de la democracia, la política, una vez alcanzadas las formas de consenso antes señaladas, *surge de (y se caracteriza por)* el conflicto entre la diversidad de intereses y opiniones de los distintos grupos u organizaciones sociales. Pero, al mismo tiempo, se *circunscribe* al intento de solucionar tales conflictos. Es aquí donde la *negociación* juega un papel fundamental, ya que —precisan Dahl y Lindblom— «una dosis considerable de negociación es un aspecto esencial de la poliarquía (...), la resolución de los conflictos de grupo y la búsqueda del acuerdo se realizan en gran medida mediante negociaciones» (1953, 309). Para los pluralistas los principales (si no los únicos) participantes en las negociaciones son los líderes o representantes de los distintos grupos. El político es *el negociador clave*. Representa y lidera los intereses de su grupo y, de esta manera, se convierte en un sujeto cuya actividad se reduce, básicamente, al establecimiento de pactos, acuerdos o alianzas con los otros líderes de otras

organizaciones. Para los pluralistas clásicos la política es, por tanto, una actividad que *surge de* (y *se caracteriza por*) el conflicto de intereses y opiniones entre grupos u organizaciones sociales, que *se circunscribe* al intento de solucionar tales conflictos y, por último, que *es tarea* de los políticos y, tan sólo en contadas ocasiones, del resto de ciudadanos.

¿Qué capacidad de control tiene entonces el electorado sobre los líderes? ¿Qué papel tiene la ciudadanía en las poliarquías? La democracia requiere elecciones, libertad de expresión, etcétera, y con ello ofrece la oportunidad de que los ciudadanos expresen sus preferencias e intereses. Sin embargo, las elecciones ni siquiera constituyen una buena garantía de que las decisiones políticas que se tomen o los acuerdos que se alcancen «van a estar de acuerdo con la preferencia de una mayoría de adultos y votantes» (Dahl). La función básica de la democracia es permitir y auspiciar la competencia por el liderazgo y la participación de los ciudadanos en una *selección* de líderes que —al decir de Kornhauser (1959, 222)— deberán gozar de una gran autonomía para formular políticas y desarrollar su actividad «sin excesivas interferencias *ad hoc* desde el exterior». Los líderes y las elites deben ser en alguna medida sensibles a las preferencias de los ciudadanos. La pluralidad de grupos en competencia ya supone la influencia de una diversidad de intereses que, expresados o defendidos por los líderes políticos, no son más que las preferencias de los ciudadanos. Asimismo, el necesario y deseable consenso que exige toda sociedad poliárquica implica que, al menos en un sentido, «la mayoría (por lo menos los políticamente activos) casi siempre ‘rige’ en un sistema poliárquico», pues determina los amplios y, a menudo, vagos límites que establecen las normas extensamente compartidas en el interior de las cuales debe operar la política. Esto es lo que sugiere Dahl cuando afirma:

Aún cuando la mayoría rara vez «rige» sobre asuntos de política específica, de cualquier manera, las políticas específicas, seleccionadas por medio de un proceso de «regla de minorías», probablemente descansan la mayor parte del tiempo dentro de los límites del consenso establecido por los valores importantes de los miembros políticamente activos de la sociedad, de los cuales los votantes constituyen un grupo clave (Dahl, 1956, 173).

Pero en qué sentido y medida participan entonces los ciudadanos en la tomas de decisiones. A la hora de afrontar estas cuestiones Dahl, Lindblom, Kornhauser, Almond y Verba se han limitado a argumentar que la poliarquía requiere un grado relativamente alto de actividad política. Pero seguidamente se han apresurado a señalar que «una considerable medida de inactividad política no es *por sí misma* signo de que no se esté logrando una aproximación general al fin democrático mediante una poliarquía». La inactividad política —continúan Dahl y Lindblom (1953, 312 y s.)— es muy posible que no exprese más que la amplia confianza que los ciudadanos tienen en sus gobernantes, ya sea porque saben que los líderes están sometidos al control ciudadano o porque están ampliamente de acuerdo con sus decisiones y gestión políticas.

Los pluralistas han reflexionado en torno a las causas de la pasividad política de los ciudadanos pero, eso sí, nunca la consideran un problema sino, en todo caso, un dato perfectamente aceptable que no tiene por qué preocuparnos. Así, sugieren que la creencia de que un alto nivel de participación es siempre bueno para la democracia es completamente errónea ya que «la apatía política puede reflejar la salud de la democracia» (Lipset, 1981, 30, nota 20). Después de todo es posible no sólo que «no valga la pena ser un ciudadano tan bueno», sino también que la necesidad de poder que poseen las elites políticas exija «que el ciudadano ordinario ha de ser relativamente pasivo, no comprometido y deferente con dichas elites» (Almond y Verba, 1963, 532 y 535). El verdadero problema de las poliarquías no consiste en alcanzar una ciudadanía plenamente activa y comprometida, sino más bien garantizar que los ciudadanos «tengan la oportunidad de ejercer control mediante su actividad cuando deseen hacerlo» (Dahl y Lindblom, 1953, 312). La democracia no necesita una amplia participación política. Necesita tan sólo que los ciudadanos no sean concebidos como un elemento activo en la política sino, más bien, como individuos *potencialmente activos* que saben que «pueden movilizar su ambiente social ordinario, si es necesario, para el uso político» (Almond y Verba, 1963, 538).

IV.3. EL ANÁLISIS ECONÓMICO DE LA POLÍTICA

Los diversos e influyentes intentos de aplicar la metodología y los supuestos del análisis económico a la política se han centrado, grosso modo, en el estudio del comportamiento político de los electores, los partidos, el gobierno y la burocracia. Su núcleo teórico es una concepción del ciudadano como individuo que en el ámbito de la política se comporta de igual modo que en el campo de la economía, esto es, como un ser racional que a través del ejercicio de sus derechos políticos persigue maximizar sus utilidades privadas. En el interior de este tipo de enfoques es posible distinguir diferentes teorías. Además de buena parte de las tesis de las teorías schumpeteriana y pluralista de la democracia ya analizadas, es preciso aludir a la teoría económica de la democracia desarrollada por Downs, de la que seguidamente me ocuparé, y a los enfoques *positivo* y *normativo* de la elección pública⁸⁰, a los que aludiré en el siguiente apartado.

Downs esbozó las líneas fundamentales de lo que él mismo denominó *una teoría económica de la democracia* o *una teoría económica de la acción política en una democracia*. En ella pretende construir un modelo realista y no normativo (con el único principio ético de que «todo ciudadano adulto posee un voto y solo uno») que explique cuál es «la forma racional de comportamiento político del gobierno, los partidos, los grupos de intereses y los ciudadanos en las democracias» (1957a, 22). Su teoría se basa en tres postulados fundamentales que seguidamente esbozo y luego comentaré. Los dos primeros están contenidos en lo que el propio Downs considera el *axioma crucial* de su teoría: «todo individuo, además de racional, es egoísta» (1957a, 29). El tercero es la enorme importancia que la *incertidumbre* o *falta de información* tiene para la acción política.

Continuando con la crítica schumpeteriana a las teorías *normativas* de la democracia, Downs sostiene (1957, 136 y s.) que el supuesto

⁸⁰ Una introducción a los orígenes, temáticas y diferentes perspectivas de las teorías de la elección pública puede encontrarse en Mueller (1979 y 1980). *Cf.*, también Barry (1970), Casahuga (1980), Casas Pardo (1984) y Colomer (1991 y 1995). Una selección bibliográfica se halla disponible en Casahuga (1980, 67-75).

de que la función del gobierno o los partidos consiste en maximizar el bienestar social tropieza con varios problemas: 1) «no está claro qué significa ‘bienestar social’»; 2) no hay ningún acuerdo acerca de cómo ‘maximizarlo’, y 3) la imposibilidad de alcanzar un método racional para maximizar tal tipo de bienestar, a menos que se impongan serias restricciones al orden de preferencias de los individuos (Arrow, 951, 148)⁸¹. Aún así, para Downs el principal problema de estas teorías es que no ofrecen respuesta a la cuestión de cuáles son los motivos que orientan los comportamientos políticos de los ciudadanos, los partidos y el gobierno. Desde su punto de vista, la mejor forma de evitar este problema es partir de la idea de que el individuo es un ser tan *racional* como *egoísta*. Ahora bien, para Downs la categoría de *racionalidad* es sinónima de la noción económica de *eficiencia*⁸². Un individuo *racional* es siempre un individuo *eficiente*, a saber, «persigue sus fines con el mínimo empleo de recursos escasos y sólo emprende aquellas acciones en las que el ingreso marginal excede el coste marginal» (1957, 137). Pero el individuo *racional/eficiente* es también un ser que actúa en el ámbito de la política del mismo modo que lo hace en la esfera de la economía: por motivos estrictamente egoístas y en persecución de sus intereses particulares.

La implantación del egoísmo y los criterios de racionalidad económica en la política supone —como reconoce el propio Downs— la sustitución del *homo politicus* por el *homo economicus* o —ahora en palabras de González García (1988, 345)— la sustitución de la concepción tradicional aristotélica del *zoon politikon* por la del *homo economicus*. Es ésta una perspectiva que, a la luz del pluralismo defendido por el

⁸¹ Arrow (1951) llegó a la conclusión de que, cuando existen al menos tres alternativas y cuando las preferencias individuales son diversas, «Si excluimos la posibilidad de hacer comparaciones interpersonales de utilidad, entonces los únicos métodos para pasar de los gustos individuales a preferencias sociales, que sean satisfactorios y que estén definidos para un amplio campo de conjuntos de ordenaciones individuales, serán impuestos o dictatoriales».

⁸² Downs recoge aquí algunas de las sugerencias realizadas a este respecto por Dahl y Lindblom (1953, 39), para quienes «la acción más racional es también la acción más eficiente. Los dos términos pueden utilizarse en forma intercambiable. Despojada de prejuiciosas inferencias, la eficiencia es la ratio entre la entrada evaluada y la salida evaluada».

liberalismo conservador contemporáneo, no parece ser más que —como acertadamente ha señalado Macpherson (1985, 121 y s.)— la sustitución del *individualismo posesivo* por un *pluralismo posesivo* bajo el que la democracia y la política sólo pueden ser entendida como una lucha entre grupos que defienden intereses preestablecidos y que excluye toda posibilidad de diálogo y maduración razonada de los mismos. Todo lo más que puede alcanzarse es un compromiso práctico. Así mismo, si se parte de una concepción del individuo como un ser racional, eficaz y egoísta tan sólo queda reconocer: 1) que el único criterio posible para la configuración de las preferencias o voluntades individuales es el más estricto egoísmo; 2) que la configuración de las propias preferencias y voluntad está al margen de cualquier proceso discursivo o deliberativo; 3) que los intereses de los grupos no son más que la suma de los intereses individuales, y 4) que la única ratio de la acción individual o colectiva es la ratio económica.

Desde tales supuestos Downs concibe el comportamiento político de los electores, los políticos, los partidos y el gobierno de forma similar a como ya lo habían hecho Weber y Schumpeter. En su modelo de democracia los ciudadanos o electores, puesto que son racional/eficientes y egoístas, votan según la utilidad que esperan obtener de cada partido. Aquel que mayores ingresos y menos costes les proporcione será el que voten. Por su parte, los políticos orientan sus acciones por motivos igualmente racionales y egoístas. En consecuencia, en su actividad política no persiguen «realizar determinadas políticas preconcebidas o servir a los intereses de cualquier grupo particular» sino, más bien, «conseguir la renta, el prestigio y el poder que proporcionan los cargos públicos». Los políticos no desean sus cargos para satisfacer determinados fines o metas. Por el contrario, su único objetivo es «obtener las ventajas a que da lugar el cargo *per se*». Así mismo, los partidos y el gobierno elaboran sus propuestas programáticas «como medio para ganar votos» (1957, 137)⁸³. Aún así existe

⁸³ Una crítica al *modelo tradicional* de Downs y su concepción de los partidos como entidades que están únicamente interesadas en ganar las elecciones («maximizadores de votos») y que, precisamente por ello, son *responsables* ante el electorado puede verse en Wittman (1980, 267-292).

una diferencia entre las estrategias del gobierno y las de la oposición. El primero orienta su actividad a la búsqueda del mayor número posible de votos y en función de las estrategias de la oposición. Esto último supone para Downs que las decisiones o políticas gubernamentales no sean fáciles de determinar puesto que, por un lado, está «comprometido en una guerra política con sus oponentes» y, por otro, «siempre debe comprometerse en cada cuestión antes que lo hagan los partidos de la oposición».

Todas estas sugerencias podrían llevarnos a la conclusión de que los políticos, los partidos y el gobierno, en tanto que sólo persiguen sus propios y exclusivos intereses, no cumplen *función social* alguna. No sucede así, pues —apoyándose en las reflexiones de Schumpeter (1942, vol. II, 358-359) a este respecto— Downs considera que en la medida en que estos sujetos (individuales o colectivos) persiguen sus ambiciones privadas satisfacen, indirecta e incidentalmente, ciertas funciones sociales. Por tanto, éstas últimas «son usualmente los subproductos, y las ambiciones privadas, los fines, de la acción humana» (1957a, 31)⁸⁴. En tales circunstancias no cabe más remedio que concebir la política como una actividad puramente instrumental, egoísta y plenamente divorciada de la ética. A través de ella no se persiguen fines públicos ni tampoco el bienestar colectivo. No es, ni siquiera, una actividad que pueda ser considerada un fin en sí misma. Por el contrario, bajo el esquema de la teoría económica de la democracia de Downs la política es, tanto para los ciudadanos y los políticos como para los partidos y el gobierno, «un simple *medio* de conseguir sus *finés privados*» (1957a, 30). La democracia y la política quedan reducidas así a la compra-venta de favores y apoyos políticos. Los políticos son vendedores de ayudas, subvenciones, etcétera, a cambio de coyunturales apoyos electorales.

⁸⁴ También Buchanan, Tullock, Hayek, entre otros, defenderán esta misma tesis. Sin embargo, parece pertinente recordar que no ha sido J. Schumpeter el primer y más conocido exponente de tales ideas sino, más bien, Mandeville (1729) y su tesis de que «los vicios privados hacen la prosperidad pública». En similar sentido se expresa también Burke (1790, 134) cuando sostiene: «Nuestras propias debilidades sirven a nuestras virtudes; no hay ninguna, ni siquiera la avaricia, que no nos haya producido beneficios».

Por su parte los ciudadanos o votantes se comporta como clientes o consumidores⁸⁵.

Por otra parte, en relación al tercero de los postulados antes mencionados, Downs sostiene que cualquier tipo de intento de explicación del comportamiento político de un ciudadano, partido o gobierno en un sistema democrático debe tener en cuenta el hecho de la *incertidumbre*, «la carencia de conocimiento seguro acerca del curso del pasado, del presente, del futuro o de sucesos hipotéticos» (1957a, 83). En un mundo sin incertidumbres los individuos pueden ser plenamente racionales, pues poseen un elevado nivel de información que les permite saber lo que quieren, lo que más les beneficia, lo que está haciendo y les ofrece el gobierno o lo que hacen y les ofrecen los partidos de la oposición. Son, por tanto, individuos que tienen opiniones claras sobre todos los problemas y, en consecuencia, no se dejan persuadir o manipular por otros sujetos, por los partidos o por el gobierno.

No es esto lo que sucede en el mundo real. La *incertidumbre* —señala Downs (1957, 139)— es una condición tan básica de la vida humana que afecta decisivamente a la vida política en democracia. Puede eliminarse de forma parcial pero, eso sí, al precio de ciertos *costes* (monetarios, temporales) que es preciso tener en cuenta y que influyen en las decisiones y comportamientos políticos de los individuos y los grupos. La incertidumbre o falta de información *oscurece* la estructura de preferencias de los individuos. Muchos no están seguros de las utilidades que les proporcionan los diferentes partidos y, por tanto, necesitan más elementos de juicio para establecer sus preferencias. Es en este contexto en el que la incertidumbre facilita la emergencia de los *persuasores*, esto es, aquellos sujetos que se acercan a los ciudadanos ofre-

⁸⁵ De hecho —sostendría posteriormente Tullock (1976, 7 y s.)— «Los votantes y los clientes son esencialmente la misma gente. El señor Smith: compra y vota: él es el mismo hombre en el supermercado que en la urna electoral: no hay razón de peso para creer que su comportamiento es radicalmente diferente en los dos ámbitos. Suponemos que en ambos ambientes él elegirá el producto o candidato que crea que es el que mejor se ajusta a él».

ciéndoles «un tipo de certeza que motive una decisión que ayude a su causa». Pero esto los convierte en individuos que en el ámbito de la política «son más importantes que otros porque pueden influir sobre más votos de los que controlan directamente». Según Downs este hecho, inevitable en las democracias modernas, no sólo supone que «la igualdad de derechos entre los ciudadanos ya no asegura la igual neta influencia sobre la acción gubernamental». Conduce también a que el gobierno trate de forma desigual a individuos que poseen idénticos derechos políticos. Puesto que los persuasores son capaces de influir sobre los votos de muchos otros, el gobierno y los partidos deben mostrar ciertas deferencias hacia ellos a fin de obtener mayores apoyos electorales. De esta manera, las desigualdades de influencia política son para Downs una realidad que debe ser plenamente utilizada por los gobiernos para mantenerse en el poder.

Pero Downs no se queda en la mera constatación de la desigualdad de influencia política de los ciudadanos. En su opinión, el tratamiento desigual de los ciudadanos por parte de los gobiernos, partidos y políticos no es resultado de la irracionalidad o deshonestidad. Por el contrario, es una respuesta bastante racional a los efectos de la incertidumbre y a las presiones de los grupos. Suponer otra cosa es ignorar los costes de información, «teorizar acerca de un mundo mítico en vez de sobre un mundo real». La verdadera igualdad política —concluye Downs (1957a, 280)— «es imposible, incluso en las democracias, mientras: 1) exista incertidumbre; 2) exista división del trabajo; 3) los hombres actúen racionalmente».

Por otra parte, las condiciones de incertidumbre también facilitan la aparición de las ideologías. Los costes que suponen la comparación entre las diferentes ofertas políticas de los partidos requieren algunos gastos en tiempo y en recursos económicos. A fin de reducirlos, los ciudadanos encuentran sumamente útiles a las ideologías, pues les libran de la necesidad de relacionar cada cuestión con la propia visión del mundo, al tiempo que les ayudan a establecer las diferencias entre los partidos. Asimismo, las ideologías son también útiles para los partidos, dado que les sirven de instrumento para «ganar el apoyo de diversos grupos sociales y para simplificar las decisiones acerca de qué política les reportará más votos». Ahora

bien, su utilización está sometida a diversos condicionamientos y depende de varias circunstancias. Downs aportó algunas sugerencias al respecto en sus análisis sobre el comportamiento de los partidos y las situaciones de gobierno a través de la aplicación del *modelo espacial de competencia entre partidos* elaborado por Hotelling (1929) y perfeccionado posteriormente por Smithies (1941).

Estudia tres situaciones diferentes. La primera de ellas, que presupone un sistema bipartidista y una distribución *unimodal* del electorado (todos los ciudadanos coinciden en considerar ciertas políticas como las mejores y, por tanto, poseen un solo máximo), conduce para Downs a una «convergencia inevitable hacia el centro»⁸⁶. En este caso el relevo de un gobierno por otro no supone variaciones drásticas en las prácticas políticas. Pero en ese mismo esquema bipartidista puede darse también con una distribución bimodal del voto. En esta segunda situación el electorado está polarizado en dos posiciones ideológicas o políticas completamente distintas. Downs cree que en este caso un gobierno puede ser constantemente reelegido y, si fuera así, podría producirse una rebelión del otro partido y los votantes del mismo. Por eso concluye que «la democracia no alcanza a generar un gobierno efectivo o estable cuando el electorado está polarizado: o la distribución debe cambiar o la democracia será reemplazada por la tiranía en la que un extremo impone sus deseos al otro» (1957, 143)⁸⁷. Por último, contempla una tercera situación: un sistema multipartidista en el que la distribución del electorado es multimodal y, por tanto, los votantes tienen múltiples preferencias y diversas opciones a las que votar. Existen ahora varios

⁸⁶ Puesto que todos los ciudadanos consideran mejor a una ideología, los dos partidos tienden a acercarse a ella a fin de obtener el mayor número de votos. Por tanto, tienden a limar sus perfiles políticos y a parecerse entre sí. Esta tendencia hacia la *convergencia* de los partidos defendida por Downs ha sido posteriormente matizada por representantes de la teoría económica de la democracia y la política como Brams (1991, 441-449) y Robertson (1991, 451-459).

⁸⁷ Para Downs un sistema de este tipo es inestable porque no puede darse la convergencia de programas y porque el partido de la oposición siempre podrá derrotar al otro partido. Pueden encontrarse diversas reflexiones críticas sobre esta cuestión en Bernholz (1980, 361-373) y en Davis, Hinich y Ordeshook (1991, 377-440).

partidos que se ven obligados, si no quieren perder sus respectivos votos, a permanecer en sus posiciones y a diferenciarse como puedan de los demás⁸⁸. En este contexto no se da la tendencia a la *imitación*, los partidos son ideológicamente estáticos y poseen programas muy definidos. Sin embargo, en un sistema multipartidista siempre suele ser necesaria la formación de gobiernos de coalición y ello hace que los partidos, para poder formar parte de dicha coalición de gobierno, tiendan a desdibujar los perfiles de sus programas y a limar sus diferencias. Las coaliciones exigen una suerte de confusa mezcla entre los diferentes programas de los partidos. Así, en un gobierno de coalición, «sus políticas están usualmente menos definidas y menos integradas que las políticas del gobierno en un sistema bipartidista» (1957, 144).

En todas estas sugerencias la preocupación central de Downs parece ser la repercusión que las diferentes situaciones tienen para la eficacia y la estabilidad del sistema democrático. Con ello no hace más que adentrarse en una de las preocupaciones esenciales del liberalismo conservador. Sin embargo, mucho más significativas y polémicas han sido sus tesis acerca de la participación política ciudadana. Ésta, aunque se limite al mero hecho de votar, siempre exige que el ciudadano esté mínimamente informado acerca de las diferentes opciones políticas, de los programas de cada partido, de las utilidades que cada uno de ellos le ofrecen, etcétera. Siendo costosa la obtención de esta información, y puesto que todo individuo racional debe guiarse por el *axioma económico* de que «cualquier acto es racional siempre que su ingreso marginal sea mayor que su coste marginal», para Downs es perfectamente racional que en muchos casos el ciudadano opte por no votar. Máxime cuando en una democracia con un amplio electorado «la probabilidad de que el voto de cualquier ciudadano sea decisivo es realmente muy pequeña»⁸⁹. En suma,

⁸⁸ «Si se mueve hacia la izquierda para ganar votos, pierde los mismos votos en favor del partido de su derecha (o los pierde a causa de la abstención si es un partido en el extremo derecho de la escala) y viceversa» (1957, 143 y s.).

⁸⁹ Tal situación ha dado lugar a lo que hoy en día, en el ámbito de la ciencia política, se ha denominado como la *paradoja del votante*. Pero —como señala Domenech (1989,

es irracional para la mayoría de los ciudadanos adquirir información política con propósitos de voto (...). La probabilidad de que su voto determine qué partido va a gobernar es tan baja que incluso un coste trivial de procurarse información sobrepasará su ingreso (1957,147).

Sin duda, aducen Riker y Ordeshook (1991, 26), la conclusión a la que llega Downs es ideológicamente desconcertante para un demócrata. De ella se desprende que es irracional estar bien informado (pues los costes de la adquisición de información son mayores que los rendimientos que podremos obtener)⁹⁰ y votar (pues las posibilidades de que su voto sea decisivo son escasas)⁹¹. La ignorancia y abstencionismo políticos son de esta manera respuestas ciudadanas perfectamente racionales y esto, sin duda, desagrada a un demócrata que aspire a una amplia participación política de la ciudadanía. Es más, de las sugerencias de Downs podría deducirse: 1) que sólo aquellos que han votado al partido ganador han actuado racional y eficientemente; 2) que los que han votado a los partidos perdedores han actuado de forma irracional y, por tanto, hubiera sido preferible que no votaran, y 3) que puesto que no se sabe con absoluta certeza quién ganará las elecciones todos los ciudadanos votan de forma irracional al exponerse a unos costes que puede que no sean compensados. Si a ello unimos la escasa probabilidad de que, aunque gane el partido político que deseo votar, mi voto sea realmente decisivo parece claro que lo más racional/eficiente es siempre no votar.

259 y s.)— «mucho antes de que esa paradoja fuera explorada con las refinadas herramientas analíticas y conceptuales de que disponen las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo xx, el joven Hegel la había anticipado (al señalar que) ‘cuando el número de votantes es grande, el individuo puede considerar irrelevante la influencia de su voto, tanto más cuanto que el diputado al que ayuda con su voto es, a su vez, tan sólo un miembro de una asamblea numerosa en la que sólo unos pocos demuestran tener importancia, y en la que, en cualquier caso, la contribución que hace *un* voto entre muchos es insignificante’».

⁹⁰ Es por esto que Downs (1957, 147) afirma que «la ignorancia en política no es consecuencia de una actitud de apatía antipatriótica sino, más bien, una respuesta enteramente racional a los hechos de la vida política en una democracia amplia».

⁹¹ Una crítica a los anteriores planteamientos puede encontrarse en Riker y Ordeshook (1968, 25-42). Cf., también Robertson (1991, 452 y s.).

El *modelo económico estricto de la decisión de votar* de Downs difícilmente podría explicar «por qué vota cualquiera en las elecciones con un gran número de votantes potenciales» (Tollison y Willett, 1980, 375-394). En realidad, podría decirse —con Barry (1970, 24)— «que sobre la base de tal análisis incluso una baja concurrencia de votantes (p. ej., el 25%) es claramente incompatible con la racionalidad».

Pero los supuestos y conclusiones de Downs tropiezan con algunos otros problemas, empezando por sus dificultades para explicar los porcentajes de participación que existen en las democracias occidentales. Así mismo, dado que su análisis es un intento de aplicación del modelo de mercado al ámbito de la política, Downs debería reconocer que para comportarse como *consumidores* del mercado político los ciudadanos tienen que participar en tal mercado, a saber, tienen que votar. Ahora bien, ¿no sostiene que tal participación es generalmente irracional e ineficiente? Downs se enfrenta, pues, a la paradoja de que los ciudadanos, para poder participar en el mercado político, deben abandonar esa estrecha y economicista perspectiva (si la mantuvieran no votarían y, en consecuencia, no entrarían en el juego del mercado político) y *comportarse como ciudadanos interesados en (y preocupados por) la vida pública*. Deben ser ciudadanos que están «interesados por la vida pública como tal, independientemente de sus intereses particulares». Pero, se pregunta Domenech, «¿para qué entonces el mercado político?». Acaso tan sólo con la finalidad —concluye este mismo autor (1989, 260 y 264)— de utilizarlo como ficción ideológica y legitimadora de un orden social que ni siquiera consigue, a pesar de prometerlo, la armonía social.

IV.4. DESARROLLOS DE LA TEORÍA ECONÓMICA DE LA DEMOCRACIA

Sin duda alguna los desarrollos más destacados de la teoría económica de la democracia han sido los aportados por la *Public Choice*. Ésta, desde una teoría individualista de la política, tiene como supuesto fundamental la idea de que:

los individuos actúan en política como se supone que lo hacen en la teoría predictiva de los mercados, o sea de tal suerte que se maximicen los beneficios que espera obtener, y que su conducta al respecto puede medirse en términos de alguna magnitud objetivamente identificable, como el ingreso o la riqueza personal. En política, esta teoría «positiva» entraña que los individuos, como los grupos, obren de modo que favorezca sus posiciones económicas (Buchanan, 1966, 52).

¿Cómo explicar entonces la cooperación entre los individuos? ¿Por qué se asocian y actúan políticamente? ¿A qué se debe la acción colectiva o política? Para los teóricos de la *Public Choice*, así como el proceso de intercambio económico (y los beneficios que éste genera) explica la cooperación entre los individuos en el ámbito de la economía, el proceso de intercambio político (y los beneficios que éste puede generar) explica de igual modo la cooperación en la esfera de la política. De hecho, Buchanan y Tullock creen que,

tanto la relación económica como la política representan cooperación por parte de dos o más individuos. Tanto el mercado como el Estado son mecanismos a través de los cuales la cooperación se organiza y se hace posible. Los hombres cooperan a través del intercambio de bienes y servicios en mercados organizados, y tal cooperación implica beneficios recíprocos (...). Básicamente, la acción política o colectiva desde el punto de vista individualista del Estado es bastante semejante. Dos o más individuos encuentran mutuamente ventajoso unir sus fuerzas para lograr ciertos objetivos comunes (1962, 44).

Una vez aceptada la posibilidad de la acción política y sus posibles beneficios, el problema sería más bien fijar los límites de la acción política, esto es, determinar qué actividades deben organizarse privadamente y cuáles política o colectivamente. En línea con las sugerencias de Downs, para la *Public Choice* las decisiones que los individuos toman sobre la organización privada o pública de ciertas actividades está basada en una evaluación de los costes que le suponen su inclusión en uno u otro ámbito, a saber, en una comparación entre los costes que impone al individuo la organización política de ciertas actividades y los que le supone la organización privada de las mismas. Sin embargo, la decisión no es tan sencilla, pues el proceso de intercambio político es, por varias razones, más complejo que el

intercambio económico. En especial, tal complejidad viene dada por el hecho de que el intercambio político «necesariamente involucra a todos los miembros de la comunidad en cuestión, en lugar de a las dos partes contratantes que actúan en el intercambio económico» (1984, 116). Esto hace mucho más difícil y costosa la toma de decisiones.

Pero una de las aportaciones más destacadas de los teóricos de la *Public Choice* ha sido la tesis de que en el intercambio político es preciso diferenciar entre dos niveles de toma de decisiones:

La toma cotidiana de decisiones políticas —en las que la lucha suele reducirse simplemente a la que sostienen intereses individuales o colectivos antagonicos— y la toma «constitucional» de decisiones en las que cabe considerar a los individuos como participantes en las opciones relativas a las reglas en función de las cuales se toman las subsiguientes decisiones (Buchanan 1982, 54).

Es así como surge la distinción entre dos tipos de intercambio político. Uno en el que se establece o modifica la *estructura legal de derechos* que, al modo del contrato social del liberalismo clásico, determina los derechos de propiedad y de control de los recursos, al tiempo que preserva la obligación de cumplir los contratos privados e impone ciertos límites al ejercicio de los poderes gubernamentales (Buchanan, 1984, 116). Es esta una primera e imprescindible forma de acción política a la que Buchanan denomina intercambio político *básico* o, con mayor precisión, *nivel constitucional del intercambio político*. El otro tipo de intercambio político ocurre *a nivel post-constitucional* y acontece solo después de que ha quedado elaborada y perfectamente definida la *estructura legal de derechos*. Se refiere siempre a la toma de decisiones colectivas provocadas por la lucha entre intereses individuales o grupales en conflicto.

Esta distinción entre una y otra forma de intercambio político ha proporcionado la base para una clasificación de dos áreas de investigación separadas, pero ampliamente relacionadas, en el interior de la *Public Choice*. La primera de ellas está constituida por la *teoría económica de las constituciones* que se ocupa de los problemas de la acción política en el *nivel constitucional* y posee sus antecedentes históricos en la teoría del contrato social. La segunda es la *teoría de*

las instituciones políticas que aborda los problemas de la acción política en el *nivel postconstitucional* e incluye teorías sobre las reglas de votación, sobre la competencia electoral entre partidos y sobre la burocracia. A algunas de las sugerencias de la *Public Choice* respecto a los problemas de esta última forma de intercambio político, que suelen ser desarrollos o críticas a la teoría económica de la democracia de Downs, ya he tenido ocasión de referirme en el apartado anterior. Otras podrán ser analizadas en el siguiente⁹². Es por eso que me centraré aquí en las observaciones de Buchanan y Tullock en torno a la denominada *teoría económica de las constituciones*. Son sin duda sus más originales aportaciones a la *Public Choice*⁹³.

El nivel constitucional de acción política es decisivo. En él se establece el *contrato básico* o *contrato constitucional global* que incluye, por encima de todo, el conjunto de reglas para la toma de decisiones respecto a la modificación, ampliación y reducción de «la estructura de derechos humanos o de propiedad del individuo *después de que éstos han sido definidos y generalmente aceptados por la comunidad*». Es, además, un nivel de reflexión filosófica en el que es preciso retomar algunos de los problemas que la teoría clásica del contrato social había abordado. ¿Qué legitima al Estado? ¿Cuál es la esfera legítima de la acción política? ¿Qué les está permitido hacer a los gobiernos? ¿Qué clase de estructuras de decisión política se deberían adoptar a nivel constitucional? Sin embargo, existe un problema que hay que resolver previamente: ¿es necesario el Estado?

⁹² En todo caso, conviene recordar que la *teoría de la votación* fue desarrollada inicialmente por Black (1958) y ha obtenido un amplio eco en los estudios de la *Public Choice*. A modo de ejemplo véanse los ensayos recogidos en la Tercera Parte de Colomer (1991, 263-462). Por su parte la *teoría de la burocracia* encuentra en Crozier (1964), Tullock (1965), Downs (1967) y, sobre todo, en Niskanen (1971, 1975 y 1980) a sus exponentes más relevantes.

⁹³ Al desarrollo de esta teoría económica de las constituciones está dedicada *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy* (Buchanan y Tullock, 1962). Posteriormente Buchanan sistematizó tal teoría en *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (1975) y en algunos de los artículos que componen su *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Political Economist* (1977).

Obviamente, si la respuesta fuese negativa la alternativa política representada por el anarquismo (sociedad sin Estado) sería una solución válida y, por tanto, no sería necesario el contrato constitucional. Evaluar esta posibilidad exige —en opinión de Buchanan— volver la mirada hacia las consecuencias que para los individuos tendría vivir en una sociedad de ese tipo. Buchanan recupera aquí aquella pesimista y hobbesiana concepción del Estado de naturaleza como una situación de lucha de todos contra todos en la que la «vida es desagradable, corta y salvaje». En semejantes condiciones, la alternativa anarquista sería rechazada dado que «cualquier persona en una jungla tal valoraría tan alto la seguridad de la vida y de la propiedad que cualquier contrato con un Gobierno soberano le parecería beneficioso» (Buchanan, 1984, 119). La instauración de *un poder común* o Estado situado por encima de todos los individuos y, al mismo tiempo, limitado por las leyes es, por tanto, un mecanismo imprescindible para una vida segura, ordenada y en libertad. En suma, el contrato constitucional se hace plenamente necesario para la vida en sociedad⁹⁴.

Resuelta esta cuestión se pueden abordar aquellas otras referidas a las reglas de toma de decisiones en el nivel constitucional, al alcance de la actividad estatal, etcétera. A este respecto el enfoque de Buchanan está orientado por varios supuestos iniciales de suma importancia. Sostiene que para que éste enfoque sea útil y fructífero debe;

partir de una entidad política *existente* que no puede describirse mejor que con arreglo a las reglas institucionales-constitucionales para tomar decisiones. Lo que conviene buscar, por consiguiente, es un criterio *para evaluar los cambios que se producen en estas reglas* (1966, 57, cursiva nuestra).

⁹⁴ Nótese que el punto de partida de Buchanan es la recuperación del enfoque contractualista clásico. Sin embargo, el contractualismo de Buchanan parte de una concepción hobbesiana, y no lockeana como ocurre en Nozick, del *estado de naturaleza*. Con ello Buchanan se remite a una concepción pesimista de la naturaleza humana que —como sugiere Vallespín (1985, 179)— tan sólo busca «facilitar el recurso a un esquema concreto de la organización de la convivencia».

La tarea de la política constitucional no reside por tanto en articular, *ex novo*, una *estructura legal* o definición de derechos de propiedad sino, más bien, en evaluar la posibilidad de modificar las reglas *ya existentes* para la toma de decisiones que afectan a la delimitación de la acción política y al conjunto de derechos individuales de propiedad. Para cualquier modificación se debe partir de la situación dada, esto es, del conjunto de reglas y derechos de propiedad que han sido previamente definidos y supuestamente aceptados por la comunidad.

Por otra parte, en este nivel de decisiones el individuo se encuentra ante una especie de *velo de ignorancia* por el que:

no sabe, ni puede predecir, qué problemas particulares se plantearán con posterioridad a la adopción de la regla. Y aunque pueda predecirlo con exactitud, difícilmente podrá anticipar cuál será su propia situación frente a los demás miembros del grupo. Ante semejante incertidumbre, ¿cómo procede a elegir entre reglas alternativas? Dada la naturaleza del caso, tiene que procurar escoger una regla que funcione bastante bien para una imprevisible serie de eventos y con arreglo a su propia posición personal, que él supondrá distribuida más o menos al azar. El simple interés personal impone que el individuo trate de ordenar las reglas e instituciones alternativas para la toma de decisiones colectivas. Lo esencial es, en este caso, admitir que el interés personal, al nivel de decisiones sobre las reglas o instituciones que se espera que sigan en vigor durante un período prolongado, impone al individuo una actitud y una pauta de conducta diferentes de las que ese mismo interés personal dictaría en opciones sobre problemas políticos específicos (Buchanan, 1966, 54 y s.).

Así pues, en este *velo de ignorancia* el interés personal de los individuos, aunque no se refiera a sus intereses materiales inmediatos, no está ausente. Todo lo contrario, está tan sumamente presente que es el causante de que los individuos se decidan por una regla que proteja sus intereses personales.

La toma de decisiones constitucionales requiere además otras condiciones y requisitos específicos. En especial el de que «los individuos participantes deben enfocar el proceso de elaboración de las constituciones como ‘iguales’ en un sentido peculiar de este término». Tan *peculiar* sentido del criterio de igualdad viene dado por la tesis de que,

el requisito de «igualdad» puede asegurarse sólo si las diferencias existentes en las características externas entre los individuos se aceptan *sin rencor* y si *no hay bases claramente perceptibles entre estas diferencias para la formación de coaliciones permanentes* (Buchanan y Tullock, 1962, 108, cursiva nuestra).

En consecuencia, el *velo de ignorancia* de Buchanan tampoco implica la eliminación de las desigualdades materiales entre los individuos. Para que el proceso político constitucional se lleve a cabo con toda normalidad tan sólo se requiere, por un lado, que esas diferencias sean aceptadas *sin rencor* y, por otro, que no den lugar a la formación de *coaliciones permanentes*. Esto —aducen Buchanan y Tullock— no suele suceder en aquellas sociedades que contienen diversos grupos y garantizan una cierta movilidad entre los grupos. El *velo de ignorancia* no elimina los intereses ni las desigualdades personales a la hora de comenzar el proceso de modificación y redefinición de los derechos de propiedad. Buchanan acepta con toda tranquilidad tales conclusiones. Incluso afirma que «en tanto que dichas diferencias existen, deberá preverse una desigualdad postcontractual en propiedad y en derechos humanos» (1975, 25). Todo ello no constituye más que una concreción de aquella otra tesis suya según la cual la idea de que «cada persona cuenta por una, y tanto como cualquier otra» debe ser reconciliada «con la afirmación positiva de que los hombres necesariamente difieren entre sí y en cualquier asignación de derechos» (1984, 117).

Con todo, el único criterio mediante el cual pueden establecerse y evaluarse las modificaciones de las reglas constitucionales es aquella regla que maximiza la participación de los individuos en la toma de decisiones colectivas: la regla de la unanimidad, la cual permite que cada individuo,

puede asegurarse que las acciones de otros nunca impondrán costes sobre él a través de la aplicación estricta de la regla de la unanimidad para todas las decisiones, públicas y privadas. Si el individuo sabe que debe aprobar *cualquier* acción antes de que se lleve a cabo, podrá eliminar todo temor de daño o costes esperados (Buchanan y Tullock, 1962, 100).

La adopción de esta regla implicaría, además, un proceso de toma de decisiones constitucionales absolutamente democrático,

pues exige la participación directa o, al menos, el consentimiento explícito de todos y cada uno de los miembros del grupo o la comunidad en la toma de decisiones.

El proceso constitucional no empieza, sin embargo, desde cero. Por el contrario, Buchanan y Tullock sostienen que debe partirse de los grupos o comunidades existentes y sus derechos de propiedad previamente definidos. Así pues, pese a su carácter democrático, la regla de la unanimidad conduce a un modelo de defensa del statu quo que —reconoce Buchanan— «parece sugerir que todo como existe es 'justo', hasta tanto y a menos que todos estén de acuerdo en proceder a un cambio» (1966, 57; 1975, 74 y ss.). Mediante tal regla se instituyen insalvables límites a la redistribución de la riqueza, a la reducción de las desigualdades existentes o a la redefinición de los derechos de propiedad, pues supone que un solo individuo puede bloquear la adopción de una decisión querida por el resto de individuos. Pero también supone una concepción estática que difícilmente podría dar cuenta del cambio constitucional⁹⁵.

Buchanan es consciente, sin embargo, de que la regla de la unanimidad es la regla óptima para la toma de decisiones a nivel constitucional siempre y cuando supongamos que «los costes de la toma de decisiones pudieran ser reducidos a cero o a proporciones insignificantes». Pero este supuesto es irreal en tanto que la instauración de tal regla de decisión colectiva debe originar un proceso de negociación entre todos los miembros de la comunidad. Esto, sin duda alguna, implica una considerable inversión en tiempo y recursos para la obtención de los acuerdos unánimes pertinentes. Desde esta perspectiva, la regla de la unanimidad se enfrenta al problema de *la sobreinversión* en la toma de decisiones. No sería extraño por tanto que los individuos intentaran buscar diferentes formas para evitar o reducir los elevados costes de tiempo y recursos materiales. Un método de eliminar dichos costes,

⁹⁵ Para una reflexión crítica más detenida en torno a los límites de la regla de la unanimidad o consenso de Buchanan y Tullock, así como para una defensa de la superioridad de la regla de la mayoría simple en la toma de decisiones constitucionales *cf.*, Rae (1969 y 1975) y Barton (1980). Una respuesta crítica a tales sugerencias en Tullock (1975 y 1980).

es delegar la autoridad de la toma de decisiones a un individuo particular y acordar acatar las elecciones que él hace para todo el grupo. Si miramos sólo a los costes de la toma de decisiones, la regla más eficiente para la toma de decisiones colectivas es la dictadura (Buchanan y Tullock, 1962, 127).

Frente a la democracia, la dictadura posee para el individuo la ventaja de reducir al mínimo los costes de la toma de decisiones. Aún así presenta el inconveniente extremo de que las decisiones del dictador pueden imponer costes externos⁹⁶ al interés personal que un individuo racional y eficiente no estaría dispuesto a admitir, por lo que «nunca apoyaría racionalmente la delegación de la importante autoridad de la toma de decisiones a una única autoridad» (Buchanan y Tullock, 1962, 127).

No obstante, en el nivel constitucional existen otras formas de reducir la sobreinversión en tiempo y recursos para la toma de decisiones colectivas que en modo alguno presuponen la eliminación de la democracia. La primera es que el *velo de ignorancia* implica que los individuos pueden establecer con cierta facilidad un diálogo y entendimiento acerca de la reglas e instituciones políticas a establecer o modificar. En segundo lugar, existe la posibilidad de «organizar la actividad colectiva en unidades lo más pequeñas posible». La descentralización de la toma de decisiones puede reducir así sus costes facilitando la aparición de diversas unidades políticas entre las que los individuos pueden elegir aquellas que les supongan menos costes (Buchanan y Tullock, 1962, 140 y ss.). Pero para Buchanan y Tullock el problema de los *costes externos* y los *costes de la toma de decisiones*, desde una perspectiva estrictamente individualista, constituye un argumento esencial tanto en contra de la dictadura como en contra de la teoría clásica o idealista de la democracia. Ambos rechazan abiertamente una y otra solución. A su juicio, la democracia constituye un método para la toma de decisiones que hemos de preservar frente a la dicta-

⁹⁶ Buchanan y Tullock distinguen los *costes externos* o «costes que el individuo espera soportar como un resultado de las acciones de otros sobre los que él no tiene control directo» de los *costes de la toma de decisiones* o «costes en los que el individuo espera incurrir como resultado de su propia participación en una actividad organizada» (1962, 71).

dura. Al implicar la participación del individuo, la democracia asegura que éste no sufra perjuicios que no estaría dispuesto a soportar si tuviera ocasión de participar en la toma de decisiones. Pero no por eso aceptan el modelo participativo de democracia. Este modelo, aducen, ignora o niega los supuestos básicos de la *democracia individualista*: 1) «los intereses del individuo son distintos», y 2) «los individuos tratan de obtener éstos de la actividad tanto política como privada».

Este enfoque individualista y económico de los procesos de toma de decisiones en democracia no elude la posibilidad de conflictos o diferencias en las opiniones e intereses de los individuos. Sin embargo, sostiene que para toda reforma constitucional se requiere la adopción de la regla de la unanimidad como único criterio capaz de establecer cuándo un intercambio político es óptimo, racional, eficiente y, en suma, deseable. Claro que, más allá de los problemas ya señalados, Buchanan y Tullock no están pensando en que ello deba hacerse realidad a través de la participación política directa de los ciudadanos. De hecho, sus críticas a (y su rechazo de) este modelo de democracia son sobradamente conocidas.

La teoría económica de la democracia de Downs y los desarrollos que de la misma ha realizado la *Public Choice* nos sitúan así ante una perspectiva radicalmente *individualista* de la democracia y la política basada en una concepción del individuo como ser racional, egoísta y maximizador de utilidades. Un enfoque en el que la política es concebida como un medio para la satisfacción de intereses privados y que podría resumirse en la idea de la obtención de *beneficios privados* a través de la *acción pública*. Todo ello se suma a una concepción *elitista, conflictivista e instrumental* de la democracia en la que —como sugiere González García (1988, 349)— «la moral desaparece y no queda más que esa política sin virtud sólo preocupada por el desnudo juego del poder».

IV.5. INGOBERNABILIDAD Y CRISIS DE LA DEMOCRACIA

Las afinidades entre las teorías liberal-conservadoras de la democracia de los años cincuenta y sesenta y las desarrolladas a partir de los años setenta son muchas. Sin embargo, las últimas surgen en

un contexto histórico cuyos rasgos más significativos quizá sean la *ruptura del consenso socialdemócrata*⁹⁷ y la *crisis del Estado de Bienestar*. Por eso, antes de analizar las tesis y críticas a la democracia sostenidas por el liberalismo conservador a raíz de tal *ruptura* y *crisis*, es preciso referirse a algunas de las características de esa forma de consenso y de Estado.

La sustitución del Estado liberal clásico, prácticamente limitado a las funciones de *guardia de tráfico* (Lassalle) o a *guardar el campo* (Hobhouse), por lo que desde Heller (1932 y 1934, 217 y ss.) se denominó *Estado social de Derecho* fue un proceso lento y gradual. Tiene su origen en un largo proceso que, con diferentes ritmos en los distintos Estados capitalistas, posee sus primeros ejemplos en la legislación social desarrollada por Bismarck en la década de los 80 del pasado siglo y se consolida definitivamente en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial con la aceptación y aplicación generalizada de la política económica keynesiana. Esta forma de Estado surgió en distintas sociedades que compartían no sólo la creencia de que era imprescindible un organismo regulador que organizara e imprimiera una dirección consciente a su devenir social, político y económico. También compartían la idea de que era precisa «la coexistencia de propiedad y manejo capitalista de la producción con un sistema de controles generalizados sobre los actos económicos, impuesto por el Estado, que persigue metas que no son idénticas a las de una empresa individual» (Dobb, 1967, 449).

⁹⁷ La noción de *consenso socialdemócrata* fue sugerida por Dahrendorf (1981, 145 y ss.) para dar cuenta del acuerdo que, con los presupuestos del Estado de Bienestar keynesiano, existía entre liberales y socialistas en las décadas de los cincuenta y sesenta. Sin embargo —como sugieren Offe (1990, 136), García Cotarelo (1988, 24) y Pérez Díaz (1986, 105)— el *consenso socialdemócrata* abarcaba mayor cantidad de apoyos y, a pesar de las diferencias de matices, fue generalmente aceptado no sólo por socialistas y liberales sino también por democristianos y conservadores. De hecho, según Offe (1990, 136), el conflicto entre las distintas fuerzas políticas «no se centraba sobre la deseabilidad básica y la indispensabilidad funcional, sino sobre el ritmo y modalidades de la puesta en práctica del modelo de Estado del Bienestar».

¿Qué metas perseguía ese sistema de controles generalizados? ¿Cuáles eran los objetivos que subyacían al consenso socialdemócrata? Los constantes problemas generados por un ámbito económico abandonado a la mano invisible del mercado habían hecho necesaria, ya desde finales del siglo XIX, la creciente intervención del Estado. En realidad, como en 1934 había sugerido Heller (1934, 232) y como sostuvo casi dos décadas después Polanyi (1957, 121), el mercado y la reglamentación estatal «se desarrollan juntos»⁹⁸. De ahí que las necesidades de regulación y organización estatal de la vida social experimentadas por las sociedades del siglo XX deban concebirse no tanto como el comienzo de dicho intervencionismo sino, de forma más precisa, como un salto cualitativo en la intervención estatal en todos los órdenes de la sociedad. Aún así, en el período que va desde finales del siglo XIX hasta los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, *sólo* las medidas estatales de política social contaron con el general consentimiento. Durante esos años el intervencionismo estatal tuvo como objetivo básico —en palabras de J. Rodríguez Guerra (1994, 18)— «no tanto crear las condiciones adecuadas para la acumulación privada de capital (que debía realizarse a través del libre juego de las fuerzas del mercado) como la de *organizar el malestar social*». Buena prueba de ello es que la aceptación de la regulación estatal del proceso económico estuvo básicamente motivada por el profundo cambio de condiciones socio-económicas que tuvo lugar a partir del *crack* del 29, la depresión de los 30 y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. A este respecto, las propuestas de Keynes y Beveridge constituyeron, sin duda, la principal defensa de tal tipo de intervencionismo.

⁹⁸ En opinión de Heller (1934, 232), «todo Estado tiene que restringir de algún modo los procesos de cambio del tráfico económico y limitar o eliminar la libre concurrencia. Aún el Estado que se propusiera renunciar a toda expansión de poder hacia afuera y a toda política social y aduanera, que renunciara a toda reglamentación de carteles y sindicatos, y que, en fin, incluso suprimiera toda policía administrativa, un tal Estado, sólo posible en el reino de las utopías, se vería obligado no obstante, para poder organizar la cooperación social-territorial, a intervenir, desde un punto de vista extra-económico, en la economía, regulándola».

Partiendo de la tesis de que la crisis económica de los 30 había sido una crisis de subconsumo, Keynes sostiene que la solución a tal crisis residía en fomentar la demanda agregada. A tales efectos, el Estado, a través de amplias inversiones en obras públicas, gastos militares, sanidad, educación, vivienda, etcétera, así como por medio de la implantación de un sistema de subsidios al desempleo y el desarrollo de un sistema de seguridad social, debería constituirse en pieza clave de la recuperación económica, el control de las crisis y la pacificación/integración social. No sólo debía estimular la demanda, sino también satisfacer las necesidades de acumulación y legitimación del capitalismo. El desempleo y los escasos recursos de la mayoría de la población implicaban para Keynes un descenso directo de la demanda y el consumo. Pero también implicaban un drástico descenso del beneficio y la presencia de un alto nivel de conflictividad social. De ahí que, a fin de preservar las condiciones necesarias para la acumulación de capital y garantizar la paz social, considerara imprescindible aplicar «varias medidas destinadas a fortalecer la propensión a consumir, redistribuyendo los ingresos» (Keynes, 1936, 373). Estas medidas debían ser acompañadas: 1) del denominado *pacto de productividad*⁹⁹; 2) del reconocimiento de la *igualdad ante la ley* y la implantación del *principio de la igualdad de oportunidades*¹⁰⁰, y 3) del reconocimiento de ciertos *derechos económicos y sociales*¹⁰¹.

Tales son, en síntesis, las bases económicas y políticas del denominado *pacto social keynesiano* o *consenso socialdemócrata* en que se basó la emergencia de los Estados de Bienestar. Éstos, articulados a partir

⁹⁹ Que supuso el reconocimiento e institucionalización de los sindicatos y el movimiento obrero como un (incómodo e indeseado) socio en los problemas de la empresa y, aunque en menor medida, de la economía en general. Pero exigió, a cambio, un comportamiento *sensato, responsable y moderado* de los sindicatos, así como que éstos aceptaran la lógica del beneficio y del mercado (Offe, 1988, 73 y Capella, 1991, 178).

¹⁰⁰ Entendida —para decirlo con Parsons (1970, 33)— como la institucionalización de una serie de mecanismos por los cuales la sociedad garantiza a todo individuo la posibilidad de «emprender la conquista de sus recompensas diferenciales unidas a los cumplimientos y a los status desiguales».

¹⁰¹ Para una reflexión en torno al origen, desarrollo y significado de tales derechos en relación al desarrollo del Estado de Bienestar *cf.*, los ensayos recogidos en Olivas (1991).

del principio del crecimiento económico y la salvaguarda del sistema de producción capitalista, son fruto de un compromiso entre las distintas clases y partidos políticos (Capella, 1991, 178; García Cotarelo, 1986, 58 y s.) que configuró un Estado protagonista de la vida social y económica. Dicho Estado, bajo la forma política de la democracia representativa elitista, regula y dirige buena parte del proceso económico y social. Bajo él, sostiene Quesada Castro, (1987, 11):

el necesario compromiso de los grupos de interés, que se justificaba por el nuevo desarrollo económico y fines sociales, acabó hipotecando la formación discursiva de la opinión pública, y vaciando de contenido el ámbito político y suplantando los agentes del mismo. El acuerdo sobre utilidades desplazó la determinación de fines, niveló los tipos de necesidades para hacerlas operativas en el ámbito del mercado y homogenizó las exigencias técnicas y normativas.

Fue este el contexto en el que triunfó la *managerial revolution* (Burnham, 1942) y emergió una sociedad *industrial* (Aron, 1962) o *postindustrial* (Touraine, 1969; Bell, 1973) en la que no sólo se predijo la reducción de la intensidad de la lucha de clases (Dahrendorf, 1981, 156), o incluso la práctica extinción de la misma (Touraine, 1969, 45 y ss.). También se anunció lo que desde principios de los cincuenta, y sobre todo a partir de la década de los sesenta, se concibió como *el final de las ideologías*¹⁰² o, aún más, la muerte o el declive de la filosofía política (Weldon, 1953).

Keynes y Beveridge fueron los padres teóricos de una especie de *tercera vía* entre el liberalismo clásico y el socialismo ortodoxo que pretendió conjugar la defensa del mercado y la economía capitalista con un amplio intervencionismo estatal. Ambos defendieron un modelo de Estado que se implantaría a partir de la Segunda Guerra Mundial, se consolidaría en la década de los cincuenta y, final-

¹⁰² La tesis de que las sociedades postindustriales se caracterizan por el *declive* o el *fin de las ideologías* fue sostenida por diversos pensadores durante las décadas de los cincuenta y los sesenta. Entre ellos destacan Aron (1957), Shils (1955), Bell (1962 y 1973) y Lipset (1981).

mente, llegaría a su pleno apogeo en los años sesenta. Un Estado que fue tanto:

el Estado providencia que se ocupa de los más desfavorecidos, garantizando su poder adquisitivo, asegurándoles frente a las incertidumbres y cuidando de que tanto ellos como su descendencia tengan igualdad de oportunidades.

como;

el Estado intervencionista, que regula el mercado por los más diversos mecanismos de control de la crisis, legislación antimonopolista, controles de precios, política de salarios, inversiones, ampliación de la base fiscal, etc., (García Cotarelo, 1988, 22).

El compromiso que representó el Estado de Bienestar dio lugar, sin duda, a un período de notable crecimiento económico y paz/integración social. De hecho, no sólo originó, hacia finales de los cincuenta e inicios de los sesenta, una época de bonanza e incluso de euforia capitalista. También logró altos niveles de empleo, alcanzó tasas crecientes de actividad, mejoró las condiciones y nivel de vida de amplios sectores sociales, incrementó los salarios reales de buena parte de la clase obrera, aseguró la satisfacción o, al menos, la persecución de ciertos derechos sociales y económicos. En suma, dio lugar a que Dahrendorf llegara a afirmar, sin el menor matiz crítico, que «el consenso socialdemócrata (...) ha constituido el grado más alto de progreso que la Historia ha visto hasta ahora. Nunca antes había tenido tanta gente tantas oportunidades vitales» (1981, 148). Es más, los éxitos del Estado de Bienestar no sólo extendieron la idea de que el capitalismo había superado definitivamente las crisis que le caracterizan y sentado las bases para un crecimiento sostenido (Rostow, 1960). Fueron también la base de aquella tesis según la cual el compromiso que tal forma de Estado representó dio lugar a una *sociedad opulenta* (Galbraith, 1958), en la que los nuevos movimientos sociales cobraban cada vez mayor importancia (Offe, 1988), al tiempo que una *revolución silenciosa* afrontaba la crítica de los valores tradicionales y defendía otros *valores postmateriales* (Inglehart, 1977).

La época de bonanza económica capitalista se quebró hacia principios de los años setenta. La crisis económica, cuyo inicio se suele fechar en 1973, condujo a una vuelta a la realidad, a la clara conciencia de que la euforia quizás había sido precipitada. Impuso la aplicación de estrictas medidas de ajuste, austeridad salarial, restricciones monetarias, reconversión industrial, control de la inflación, reducción del déficit o recortes de la inversión pública. Su profundidad y larga duración supusieron el estancamiento del crecimiento económico, la reducción de las prestaciones sociales, situaciones de desempleo masivo, el recrudecimiento de las tensiones socio-laborales y políticas y, en suma, la pérdida de la armonía y paz social. Dio lugar, además, a la crisis fiscal del Estado (O'Connor, 1973) y a una crisis de acumulación (O'Connor, 1984). Incluso parece haber sido también el origen de lo que desde la derecha se ha denominado *crisis cultural* o *crisis espiritual* (Bell, 1976, 39) o, ahora desde la izquierda, *crisis de civilización* (Capella, 1991) o *crisis social y moral* de Occidente (del Río, 1991, 57 y ss.) cuyas consecuencias ya hemos empezado a vislumbrar.

El período que va desde finales de los años sesenta hasta prácticamente la actualidad se ha caracterizado también por otros fenómenos no menos importantes (auge de los movimientos sociales, exigencia de nuevas formas de participación política, lucha por los derechos civiles, vindicación de la libertad sexual, etcétera). Pero lo decisivo aquí es que las políticas keynesianas fueron puestas en cuestión tan pronto como la crisis económica y los fenómenos socio-políticos antes señalados anularon las premisas básicas sobre las que se había asentado la general aceptación de los Estados de Bienestar. A partir de ese momento,

la propia fórmula de paz establecida se convierte en objeto de dudas, crítica fundamental y conflicto político. Parece pues que el instrumento más ampliamente aceptado para resolver problemas políticos se ha hecho problemático en sí mismo, y que en cualquier caso la confianza indiscutida en el Estado del Bienestar y su expansión futura se ha desvanecido rápidamente (...), el modelo casi universalmente aceptado para crear cierta medida de paz y armonía social en las sociedades europeas de postguerra se ha convertido desde los setenta en fuente de nuevas contradicciones y divisiones políticas (Offe, 1990, 136).

Las anteriores certezas en torno al fin de las ideologías, la creciente irrelevancia del conflicto de clases, el advenimiento de la sociedad opulenta, el crecimiento económico sostenido, la deseabilidad del intervencionismo estatal, etcétera, fueron sustituidas por la conciencia de los límites y consecuencias del crecimiento económico capitalista, así como de la gravedad y largo alcance de la crisis económica. En síntesis, las antiguas seguridades fueron desplazadas por la general aceptación de los problemas de acumulación y legitimación por los que atraviesa el sistema capitalista y la necesidad de replantearse la estructura y funcionamiento de la democracia liberal.

Es cierto, como ya se ha sugerido, que existe una general aceptación de la crisis, sus síntomas y su funcionamiento. Pero, por así decirlo, ahí acaba el acuerdo y comienzan las diferencias entre las diversas teorizaciones acerca de las *terapias* o *soluciones* a la misma. Entre ellas es ya común distinguir entre las teorías neoconservadoras y/o neoliberales¹⁰³ y las teorías neomarxistas¹⁰⁴. Aquí sólo me ocupo de las primeras, las cuales tienen como base gran parte de los supuestos de las teorías pluralistas y económicas de la democracia. Desde ellos arremeterán contra las consecuencias que, para la democracia liberal, tenían *mecánica democrática* y el *igualitarismo* propios de las sociedades de bienestar. A este respecto las tesis de la *ingobernabilidad*, la *sobrecarga* del Estado y el *exceso de democracia* han constituido sus ideas programáticas.

Ya en 1975 Crozier, Huntington y Watanuki sostuvieron en el conocido *Report on the Governability of Democracies* (seguramente el documento fundacional de las teorías acerca de la crisis de la demo-

¹⁰³ Es frecuente —como ocurre en los análisis de Vallespín (1987) y Requejo Coll (1990)— diferenciar, en las teorías *neoconservadoras* de la crisis, entre un enfoque propiamente *neoconservador*, cuyo representante paradigmático es Bell, y un enfoque *neoliberal* representado por Hayek y Buchanan. Sin embargo, agruparé ambos enfoques bajo una misma perspectiva que, en coherencia con la terminología adoptada en el presente ensayo, denominaré *teorías liberal-conservadoras de la crisis*.

¹⁰⁴ Una síntesis y evaluación crítica de los aspectos centrales de estas teorías *neomarxistas* de la crisis puede encontrarse, entre otros muchos, en Held (1987, 277 y ss.), Vallespín (1987, 248 y ss.) y Requejo Coll (1990, 193 y ss.).

cracia) que en las sociedades desarrolladas habían acontecido una serie de fenómenos que eran síntomas de una creciente desconfianza hacia la democracia y las instituciones políticas heredadas. Esta desconfianza estaba originada por las deplorables consecuencias que para la democracia liberal tuvo la emergencia de una *cultura adversaria* (Trilling, 1965, 12 y ss.) que alentó «una década de efervescencia democrática (*democratic surge*) y de reafirmación del igualitarismo democrático» (Huntington, 1975, 60). Fue una década (la de los sesenta) en la que el espíritu de protesta, la defensa de la participación política, la desconfianza hacia toda forma de poder, la práctica de la desobediencia civil, la deslegitimación de las instituciones de la democracia liberal, las crecientes tendencias corporatistas, la defensa de los derechos civiles y políticos de todos los individuos y minorías (negros, indios, chicanos, mujeres, estudiantes, etcétera) y, en suma, la apuesta por nuevas formas de organización y acción política representaron un conjunto de fenómenos que, desde la perspectiva de Crozier, Huntington y Watanuki (1975, 60 y ss.), contribuyeron decisivamente a la pérdida de la estabilidad de las sociedades democráticas del capitalismo desarrollado.

Pero esa misma década condujo también, a raíz de la *reafirmación del igualitarismo democrático*, a la emergencia de un desafío intrínseco a la propia democracia. Ésta —apuntan los autores del *Informe* (1975, 8)— ha dado cabida a «fuerzas y tendencias que, libres de la restricción de otras instancias externas, conducirán a la ruina de la propia democracia». El desarrollo de esa *cultura adversaria* condujo a una pérdida de confianza en el liderazgo y la autoridad (familiar, sexual, grupal, política), así como a la creciente politización de una ciudadanía que, en nombre del igualitarismo democrático, presentaba continuas demandas al Estado. Es así como se generan las *contradicciones internas* de una democracia liberal que «da a las expectativas un sesgo sistemáticamente ascendente» (Brittan, 1975a, 141). Ha sido la propia dinámica de la democracia liberal la que ha dado lugar —ahora en palabras de Bell (1976, 220 y ss.)— a *una revolución de los títulos en ascenso*, al hecho de que todos los grupos y asociaciones aumenten sus «demandas de protección y derechos, en resumen, de *títulos*». Así, según Bell (1976, 34), de Jasay (1985, 243) o Sartori (1993, 118 y ss.), a pesar de que somos conscientes de que los recursos son

limitados, todos exigimos más a un Estado que, aunque cada vez posee menos recursos, se ve obligado a satisfacer un conjunto de demandas en ascenso. No se trata ya de satisfacer aquellas necesidades básicas (protección de la vida, la libertad y posesiones individuales). También se exige al Estado la satisfacción de un conjunto de nuevas y bien distintas necesidades estrechamente relacionadas con los *valores postmateriales* que aquella *cultura adversaria* había desarrollado. El resultado es la *sobrecarga* del gobierno a causa de un conjunto de demandas que éste, dado su nivel decreciente de recursos, no puede satisfacer. Pero es también una creciente desconfianza ciudadana con el gobierno y la autoridad establecida, una progresiva pérdida de fe en el liderazgo y en el propio sistema de partidos y, finalmente, el desencanto de los ciudadanos con las instituciones de la propia democracia.

La desconfianza hacia las instituciones de la democracia liberal, pese a lo que anteriormente señalado pudiera parecer, no proviene únicamente de esa *cultura adversaria* que exige más participación y control del poder político por parte de los ciudadanos. Proviene también y fundamentalmente, aunque en un sentido radicalmente distinto, de los propios liberal-conservadores. Para éstos la causa del amplio conjunto de atribuciones que posee hoy día el Estado es el propio funcionamiento de la democracia en las sociedades del capitalismo organizado. Las condiciones de la lucha política en las sociedades democráticas y desarrolladas han convertido a la democracia (ya lo sugerían Weber, Schumpeter, Downs o Dahl) en un sistema político basado en la lucha entre una pluralidad de partidos por la conquista del voto de los ciudadanos y el poder político. Ahora bien, para los teóricos liberal-conservadores las características de esa lucha, en la que los ciudadanos y grupos se comportan como maximizadores de sus utilidades privadas, han obligado a los partidos y al gobierno a conceder innumerables prestaciones a los grupos a cambio del voto. La necesidad que tienen los líderes, los partidos y, sobre todo, el gobierno de conseguir un amplio apoyo electoral para poder permanecer o acceder al poder ha conducido a que:

cualquier reducido grupo de intereses puede imponer sus particulares pretensiones sobre el resto de la sociedad, no sobre la base de persuadir a la

mayoría en cuanto a la justicia o equidad de las mismas, sino apelando simplemente a la amenaza de retirar su apoyo a los grupos que, sin él, no pueden disponer del respaldo mayoritario que precisan (Hayek, 1976c, 32).

La *mecánica democrática* —añade Hayek— «lejos de plasmar la voluntad de la mayoría, representa sólo el conjunto de concesiones que entre sí deben hacerse los distintos grupos de presión que la integran». Tal modelo de funcionamiento significa que siempre prevalece *el trapicheo en detrimento del consenso*, las meras exigencias de la necesidad política sobre la justicia de las demandas, los privilegios y prebendas sobre una cuidadosa evaluación de las necesidades exigidas al Estado. Pero, sobre todo, representa el predominio de la burocracia, la omnipotencia estatal y un creciente déficit presupuestario. En efecto, como ya señalamos anteriormente para liberal-conservadores como Buchanan y Wagner tras la *revolución keynesiana* los Estados se enfrentan a un creciente endeudamiento presupuestario y a un constante crecimiento del sector público, al tiempo que a una notable independencia de los políticos para «gastar cada vez más sin la aparente necesidad de más impuestos». La democracia se constituye así, como ya advertieran Schumpeter y Downs, en un sistema de compra-venta de votos y prestaciones en el que nada impide las amenazas a la libertad individual que representa el crecimiento del sector público y la omnipotencia estatal. Un sistema que —según opina de Jasay (1985, 265)— está *lógicamente obligado* a generar un proceso de redistribución sobre el que no existen mecanismos limitativos o equilibradores. Es más, «los intentos por parte del Estado de limitarlos provocan síndrome de abstinencia y pueden ser incompatibles con la supervivencia política en contextos democráticos». Desde esta perspectiva, la misma dinámica de la democracia termina por conducir a una situación que *sobrecarga* el Estado, hace *ingobernable* la sociedad y, en suma, pone en peligro la supervivencia del sistema político.

Ante tal situación, los autores del *Report on the Governability of Democracies* no dudaron en afirmar que había llegado el fin de aquel feliz período de bonanza y estabilidad que había hecho posible que la democracia demostrara su vitalidad y capacidad para asegurar la gobernabilidad de las distintas sociedades del capitalismo desarro-

llado. Aquella situación ha sido sustituida por otra muy distinta en la que:

la incorporación de buena parte de la población a la clase media ha elevado sus expectativas y aspiraciones, causando no pocos problemas cuando tales expectativas y aspiraciones no son satisfechas. La ampliación de la participación política ha incrementado las demandas sobre el gobierno. La extensión del bienestar material ha hecho que una porción importante de la población, particularmente entre la juventud y la clase profesional intelectual, adopte un nuevo estilo de vida y unos nuevos valores sociopolíticos. Internacionalmente, la confrontación ha dado paso a la distensión, con la consiguiente relajación tanto de las energías propias de cada sociedad como del ímpetu para colaborar entre sociedades (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975, 158).

¿Cuáles son las consecuencias de todo esto? Las respuestas a esta cuestión desvelan ya el enorme alcance de la creciente *coalición ideológica* entre neoliberales y neoconservadores. Para todos ellos, todo este conjunto de fenómenos ha conducido a una *democracia anómica* en la que los propósitos comunes son sustituidos por el conflicto de intereses privados. La religión, el nacionalismo, la familia, las instituciones locales y las ideologías, antaño creadoras de cohesión e integración social y formas de resolución de conflictos, perdieron su carácter de marcos orientativos de la conducta individual y fueron sustituidas por el individualismo y el hedonismo. Es precisamente en este sentido en el que Bell (1976, 39) o Kristol (1978, 42) afirman que la crisis por la que atraviesan las sociedades del capitalismo desarrollado es una *crisis cultural o espiritual*, en tanto que «los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos». Para ambos las contradicciones fundamentales del capitalismo son, precisamente, sus *contradicciones culturales*, aquellas debidas a la influencia de una cultura *modernista* que en su desarrollo sustituyó la ética del trabajo, la confianza en la autoridad, la disciplina, la moderación, la responsabilidad y el espíritu cívico por el hedonismo, el inconformismo, la irresponsabilidad y el consumo desenfrenado. Se ha pasado así *de la ética protestante al bazar psicodélico*. No hay ya —añade Bell— ninguna moral o ética que ofrezca un conjunto de significados trascendentes que faciliten la

disposición a sacrificarse por el bien público y, al mismo tiempo, que legitimen y establezcan la propia sociedad capitalista¹⁰⁵.

El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo. Y el *ethos* liberal que ahora prevalece, el impulso modernista, con su justificación ideológica de la satisfacción del impulso como modo de conducta, se ha convertido en el modelo de la *imago* cultural. Aquí reside la contradicción cultural del capitalismo. En esto ha terminado el doble vínculo de la modernidad (Bell, 1976, 33).

Pero lo más destacado de estos fenómenos reside en los importantes cambios que, al decir de los liberal-conservadores, se han generado en el carácter individual y en la estructura familiar y grupal de la sociedad. La *naturaleza adictiva* (de Jasay, 1985; R. Harris, 1988) de las políticas de ayuda estatal ha provocado —como ya sugería Spencer en su *The Proper Sphere of Government* (1842)— que los ciudadanos y los grupos sociales sean dependientes del Estado y hayan perdido buena parte de su iniciativa. Han llegado a depender de tal manera que, cuando por cualquier razón las ayudas estatales les son retiradas, experimentan lo que comúnmente se denomina *síndrome de abstinencia*. Los individuos, grupos y familias se han convertido así en *una peculiar especie de drogadictos* que cada vez son más dependientes del Estado y menos capaces de ayudarse a sí mismos¹⁰⁶. La existencia de cierto nivel de asistencia social reduce la cohesión familiar y origina una creciente exigencia de ayudas que conduce a:

¹⁰⁵ La misma tesis sostiene Novak (1982, 197) cuando señala que «la debilidad de esta sociedad no radica en su economía o en su política, sino en el sistema cultural y, concretamente, en la pérdida de sus ideas y principios morales indispensables». Cf., también Kristol (1983, 139 y s.).

¹⁰⁶ Cualquier Estado de Bienestar —sostiene R. Harris (1988, 27)— por muy bien intencionado que sea «provoca, profundiza y prolonga la dependencia frente al Estado y debilita o destruye los incentivos para que los individuos mantengan en sus manos las riendas de su propio destino inmortal. La dependencia puede causar una adicción tan fuerte como las drogas o la bebida y no es menos destructiva de la voluntad humana y el bienestar. No hay forma de que un Gobierno (o acción voluntaria) ceda recursos —al menos a gente sana— sin que mine la capacidad de ayudarse por sí mismo».

la adaptación a largo plazo del comportamiento personal y familiar a la disponibilidad de ayudas no condicionadas, que primero *se aceptan* pasivamente, luego *se reclaman* y finalmente con el paso del tiempo llegan a ser consideradas como *derechos* exigibles (por ejemplo, el *derecho* a no pasar hambre, el *derecho* a la asistencia sanitaria, el *derecho* a una educación formal, el *derecho* a una vejez segura) (de Jasay, 1985, 243).

A tenor de lo hasta aquí señalado parece obvio que la convergencia entre neoliberales y neoconservadores comienza a gestarse en sus reacciones y crítica a la *cultura adversaria* y los Estados de Bienestar. Pero esa crítica es tanto una crítica *económica* (la sobrecarga y la incapacidad del Estado para mantener las condiciones de acumulación capitalista) como *política* (la ingobernabilidad y la compra-venta de votos) y *moral* (el paternalismo estatal, la dependencia, la adicción, la corrupción, el clientelismo). Puede aceptarse que en tal situación la democracia continúa operando pero, eso sí, en franca crisis y deterioro, dado que:

sin un propósito común, no hay bases para la fijación de prioridades comunes, y sin prioridades, no hay base para la distinción entre intereses y demandas privadas en competencia. Estamos pues ante el conflicto entre bienes e intereses especializados amontonados unos sobre otros, con ejecutivos, gobiernos, parlamentos y burócratas careciendo de criterios para discriminar entre ellos. El sistema democrático comienza así a convertirse en una «democracia anómica» en la que la política democrática llega a ser más un campo para la lucha entre intereses en conflicto que para un proceso de construcción de intereses o propósitos comunes (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975, 161).

Los resultados de la dinámica democrática propia de los países desarrollados generaron por tanto un conjunto de disfuncionalidades que los autores del *Report on Governability* sintetizaron como sigue:

- 1) La persecución de las virtudes democráticas de la igualdad y el individualismo ha llevado a la deslegitimación de la autoridad general y a la pérdida de confianza en el liderazgo.
- 2) La ampliación de la participación política y el compromiso ha creado una «sobrecarga» sobre el gobierno y una desequilibrada expansión de las

actividades gubernamentales, exacerbando las tendencias inflacionarias en la economía.

3) La competencia política esencial para la democracia se ha intensificado, llevando a una disgregación de los intereses y al declinar y la fragmentación de los partidos políticos.

4) La sensibilidad del gobierno democrático para con el electorado y la presión social alientan el parroquialismo nacionalista como estrategia de las sociedades democráticas en sus relaciones exteriores (1975, 161).

Con todo, el centro de las críticas liberal-conservadoras a la dinámica democrática de las sociedades desarrolladas sigue siendo la idea del desplazamiento del *apetito irrestricto* de los individuos desde el ámbito económico al político. La consecuencia más destacada de esta dinámica fue «centrar las decisiones cruciales concernientes a la economía y la sociedad en la esfera política, en lugar del mercado difuso y mezclado» (Bell, 1976, 35). Lo que en realidad se produjo fue, pues, no tanto una *mercantilización* de la política, cosa que los liberal-conservadores aceptarían de todo gusto, como una *politización del proceso económico* (Hayek, 1976c, 255) que supuso un paso decisivo en la progresiva *repolitización* de diversos ámbitos de la vida social y cultural. Pero este proceso es visto por los liberal-conservadores como una considerable y peligrosa extensión de la política que ha significado la instauración de sociedades *administradas por el Estado* (Bell) en las que los espacios de libertad e iniciativa individual son cada vez más limitados. Es precisamente en este sentido en el que Stockman (1986) sostiene que este tipo de prácticas representó el lamentable e infructuoso *triumfo de la política* (y los políticos). Pero más radicales son aún las conclusiones de A. de Jasay, para quién el desarrollo de la dinámica y competencia electoral inherente a la democracia constituye un excelente camino para la conversión del Estado democrático en un Estado totalitario. Las exigencias de control democrático de la economía y de planificación, de políticas industriales y de justicia social desembocan en un proceso de concentración del poder político y económico en manos del Estado. Con ello están dados los pasos decisivos para una *transformación totalitaria* del Estado. Nada más revelador de este tipo de conclusiones que la tesis de A. de Jasay de que:

en política competitiva, en democracia, siempre hay una propensión latente en favor de una transformación totalitaria. Se manifiesta en la frecuente aparición de políticas socialistas dentro de los programas no socialistas de gobierno y oposición y en las vetas socialistas dentro de la ideología liberal (1985, 291).

Para los teóricos liberal-conservadores no cabe la duda de que el origen de estos fenómenos reside en el *exceso de democracia* (Huntington, 1975, 113). Así, la propia Comisión Trilateral afirma que:

la esencia del problema reside en las contradicciones inherentes contenidas en la misma frase «la gobernabilidad de la democracia». Pues, en alguna medida, gobernabilidad y democracia son conceptos opuestos. Un exceso de democracia significa un déficit de gobernabilidad; una fácil gobernabilidad sugiere una democracia defectuosa. En la historia del gobierno democrático el péndulo se ha inclinado demasiado tanto en una como en otra dirección (1975, 173).

Pero, pasando por alto los importantes problemas que subyacen a tales afirmaciones, cabe aún preguntarse cuál es su relación actual, en qué sentido se inclina *el péndulo del gobierno democrático*. A este respecto, Crozier, Huntington y Watanuki (1975, 173) opinaban que se asistía por entonces a un *déficit en la gobernabilidad* y a un *exceso de democracia*. La revitalización de la democracia aparece así como la verdadera causante de la crisis de gobernabilidad. Las sugerencias de S.P. Huntington sobre la vitalidad y gobernabilidad de la democracia americana en los Estados Unidos son hartamente elocuentes a este respecto:

La vitalidad de la democracia en los años 60 dio lugar a los problemas de gobernabilidad de la democracia de los 70. La expansión de la actividad del gobierno produjo dudas acerca de su solvencia económica; el descenso de la autoridad gubernamental generó dudas acerca de su solvencia política. El impulso de la democracia es hacer al gobierno menos poderoso y más activo, incrementar sus funciones y disminuir su autoridad (1975, 64).

En consecuencia, pocas dudas caben de que para los liberal-conservadores la ingobernabilidad e inestabilidad de las democracias occidentales no provienen de los fracasos del propio modelo

económico capitalista o de los comportamientos políticos de las elites. Derivan, por el contrario, de la *revolución de los derechos* y del incremento de la participación política, en suma, de la *efervescencia democrática* y la *reafirmación del igualitarismo democrático*.

Sentado lo anterior los teóricos liberal-conservadores comienzan a reflexionar sobre los efectos indeseados del pluralismo de grupos de interés. En tal sentido, se inclinan a introducir ciertas ideas y medidas tendentes a reducir los efectos de sobrecarga e ingobernabilidad que tal pluralismo genera. Pero pretenden, sobre todo, atacar a la propia democracia como la culpable en última instancia de la crisis. Se trata por tanto de conseguir «que la democracia retroceda» (O'Connor, 1980, 83) en cuanto que su *mecánica* y su *natural tendencia a generar déficit* constituyen dos de los motores fundamentales de la crisis de acumulación por la que atraviesan las sociedades desarrolladas. Es precisamente por esto que puede afirmarse que las teorías liberal-conservadoras sobre la crisis no sólo reflejan las contradicciones inherentes a las necesidades de acumulación y legitimación del capitalismo tardío. Reflejan también las conflictivas relaciones entre el liberalismo (y el capitalismo) y la democracia. Y sin duda, los liberal-conservadores han optado con toda claridad por el capitalismo y el liberalismo en detrimento de la democracia.

Esta opción liberal-conservadora es mucho más evidente a raíz de las *terapias* que proponen. Así, para la Comisión Trilateral la solución pasa, en primer lugar, por la *despolitización del ciudadano*. El equilibrio entre la democracia y la gobernabilidad no requiere que apliquemos aquella sentencia según la cual la única cura para los males de la democracia es más democracia. Esto —indica Huntington— no sería más que *echar leña al fuego*. Lo que se requiere es, por el contrario, «un enorme grado de moderación en la democracia». Esta última —como el propio Huntington argumenta (1975, 113 y s.) en plena coincidencia con las tesis de Schumpeter sobre las condiciones necesarias para el buen funcionamiento de la democracia— tan sólo significa que hemos de resignarnos a aceptar, por una parte, que «los ámbitos donde los procedimientos democráticos son apropiados son escasos» y, por otra, que «el desenvolvimiento efectivo de un sistema político democrático usualmente requiere cierto grado de apatía y descompromiso por parte

de algunos individuos y grupos». De ahí que concluya afirmando que así como tenemos que reconocer que existen ciertos límites al desarrollo económico hemos de reconocer que «también existen límites potencialmente deseables a la extensión indefinida de la democracia política. La democracia tendrá una larga vida si tuviera una existencia más equilibrada» (1975, 115)¹⁰⁷.

Los liberal-conservadores han propuesto otra serie de *terapias* imprescindibles para la restauración del equilibrio entre la autoridad gubernamental y la democracia (o el control popular). En este sentido, la Comisión Trilateral (1975, 173 y ss.) hace hincapié en el mantenimiento de algunos instrumentos de planificación económica, el fortalecimiento de las instituciones de liderazgo político (presidencialismo), la revitalización de los partidos políticos mediante ayudas económicas, la restauración del equilibrio entre el gobierno y los *mass media* (ciertas restricciones sobre la libertad de prensa), el reexamen del coste y funciones de la educación superior (reducción del sistema educativo público), la innovación en el área del trabajo (ayudas estatales a la experimentación e investigación de nuevas y más eficaces formas de organización del trabajo) y, finalmente, la creación de nuevas instituciones para la cooperación internacional en el campo de la política.

Pero no sólo la Comisión Trilateral propuso algunas *terapias*. También Hayek, Buchanan, Bell y muchos otros esbozaron algunas que conviene comentar. La crisis de acumulación y legitimación por la que atraviesa el capitalismo tardío puso de manifiesto, al decir de los liberal-conservadores, que el amplio intervencionismo estatal y las políticas de concertación social eran incapaces de resolver las contradicciones económicas, sociales y políticas de las sociedades desarrolladas. Así, tras la crisis y frente al *consenso socialdemócrata* de postguerra, los liberal-conservadores invierten claramente sus posiciones hasta el punto de que:

¹⁰⁷ Más radical es aún Brittan (1975a) cuando sugiere que el ideal de igualdad política puede ser considerado como una *enfermedad* que debilita constantemente el único tipo de gobierno capaz de mantener la democracia liberal.

mientras hace sólo veinticinco años el «fracaso del mercado» ofrecía razones suficientes para justificar la intervención estatal, actualmente una literatura en ciernes menciona el «fracaso del estado» como una defensa completa de la provisión a través del mercado (D. Harris, 1987, 60).

En efecto, los teóricos liberal-conservadores ocupan, sin duda, un lugar primordial en tal literatura. Su recuperación de los clásicos alegatos en pro del *laissez faire*, su defensa de las políticas de privatización y desestatalización de los servicios públicos, la limitación de los gastos sociales del Estado, sus críticas hacia los procesos de concertación social o su apuesta por la desregulación del mercado de trabajo son buenos ejemplos de ello. Es más, parecen estar guiadas por aquella máxima de R. Harris (1988, 14) según la cual «las imperfecciones del mercado y sus errores no son nada cuando se los compara con las imperfecciones y los errores del Gobierno». En tal sentido se encaminan, indudablemente, las propuestas que defienden: 1) un retorno al Estado de capitalismo puro y la revitalización de valores como la disciplina, el trabajo, la propiedad e iniciativa privada o la caridad. (Bell, 1976; Novak, 1982; Kristol, 1983; de Jasay, 1985; Berger, 1986; R. Harris, 1988); 2) la recuperación de instituciones intermedias como la religión, la familia o las asociaciones voluntarias y grupos de interés¹⁰⁸; 3) la vuelta a la religión fiscal de los viejos tiempos y la instauración del principio del equilibrio presupuestario (Buchanan y Wagner, 1977, 243 y ss.; M. y R. Friedman, 1983, 58 y ss.); 4) el regreso a la ley del hogar (Sartori, 1991, 469) y a una precisa definición de los derechos individuales y, especialmente, de los derechos de propiedad (Buchanan, 1980a; Nozick, 1988); 5) la drástica limitación de las prestaciones y ayudas estatales (de Jasay, 1985, 259 y ss.; R. Harris, 1988, 24 y ss.) y la implantación del Estado mínimo (Nozick, 1988), y 6) la venta del Estado en pequeñas piezas (D. Friedman, 1989, 53 y ss.) o la conquista de una sociedad sin Estado (Rothbard, 1982b). Son propuestas que,

¹⁰⁸ El capitalismo —sostiene Berger (1986, 140)— «precisa de instituciones que compensen los aspectos anómicos de la autonomía individual mediante la solidaridad comunal. Entre esas instituciones cuentan, sobre todo, la familia y la religión».

en suma, parecen estar guiadas por los siguientes supuestos y terapias recomendadas por Nozick:

El uso ilegítimo de un estado por intereses económicos para sus propios fines está basado en un preexistente poder ilegítimo del estado para enriquecer a algunos a expensas de otros. Eliminar *ese* poder ilegítimo de dar beneficios económicos adicionales es eliminar o reducir drásticamente el motivo para desear influencia política (...) Reforzar el estado y extender el alcance de sus funciones como medio para prevenir que sea usado por alguna parte de la población es un premio más valioso y un blanco más atractivo para corromperlo por cualquiera capaz de ofrecer a un funcionario algo deseable; es ésta, para decirlo gentilmente, una pobre estrategia (1988, 272).

Con todo, las teorías liberal-conservadoras de la crisis de la democracia han colocado a sus defensores en una posición sumamente delicada y novedosa. En efecto, si algo revelan es que han violado una norma fundamental de las sociedades democráticas: la de que, al margen de cuán en desacuerdo se esté con la democracia, nunca se debe detestar o despreciar en público. La crítica al *exceso de democracia*, la defensa de la apatía y el descompromiso político de los ciudadanos, la limitación del ámbito y de los fines del Estado y de la política o la reducción de las cuestiones susceptibles de decisión democrática reflejan de forma explícita una actitud claramente hostil hacia la propia democracia liberal no exenta de veleidades elitistas e, incluso, abiertamente autoritaristas. Llegados a este punto las posiciones liberal-conservadoras poco tienen que ver ya con la defensa de aquellos valores propios del liberalismo: pluralismo, diversidad, tolerancia y democracia.

Por otra parte, las teorías liberal-conservadoras de la crisis asumen también una muy peculiar reconsideración de algunos de los supuestos de las teorías pluralistas y económicas de la democracia. Estas últimas, como ya se ha señalado, no sólo pretenden describir y legitimar el funcionamiento de las democracias realmente existentes. Parten también de una concepción del individuo y de los grupos como maximizadores de utilidades privadas. Ahora bien, al decir de los teóricos liberal-conservadores de la crisis ha sido precisamente ese tipo de comportamientos el que, bajo la estruc-

tura y funcionamiento de las democracias actuales (regidas por la *mecánica democrática* de la compra-venta de votos), ha conducido a la *sobrecarga* del Estado y la *ingobernabilidad* de las sociedades democráticas. Pero si se parte, como así lo hacen los teóricos liberal-conservadores de la crisis, de estos supuestos, la *sobrecarga* y la *ingobernabilidad* son una *realidad* que debería ser aceptada por los liberal-conservadores. Es más, son consecuencias de un comportamiento ciudadano, para decirlo en términos de Downs, perfectamente racional y eficiente. En suma, si se aceptan los presupuestos antes señalados debería aceptarse también —como sugiere J. Rodríguez Guerra (1994, 56)— que la emergencia de los Estados de Bienestar puede ser vista como «la máxima expresión de la ‘maximización de utilidades privadas’». La democracia exige que los ciudadanos y los grupos presenten demandas al Estado. No debe sorprendernos, por tanto, que una de las consecuencias del acceso de la ciudadanía a la política sea precisamente la aceptación y potenciación del aumento de ayudas, prestaciones, servicios y protecciones del Estado. Nada más lejos de las intenciones y propósitos liberal-conservadores. Nos encontramos así con que mientras en las teorías económicas de la democracia la concepción del ciudadano como un individuo posesivo y maximizador de utilidades constituía una realidad indiscutible y *deseable*, en las actuales reflexiones liberal-conservadoras sobre la democracia no ocurre así. En ellas se exige a los ciudadanos un esfuerzo de *moderación democrática* (que no es más que un decidido intento de erosión de los sujetos de la voluntad política) y de *moderación económica* (que no es más que un intento de limitación de las demandas ciudadanas al Estado).

El liberalismo conservador contemporáneo no espera alcanzar tal *moderación democrática y económica* renunciando a su concepción del individuo como maximizador de utilidades privadas. Por el contrario, su solución consiste en reducir drásticamente las posibilidades de que los individuos y los grupos puedan presentar tales demandas. A tal fin su objetivo primordial es cuestionar la democracia y todas aquellas instituciones, incluso derechos y libertades políticas, propias de una ciudadanía activa. Sus propuestas implican una negación de la política, una amplia reducción de

su ámbito, fines y sujetos. Lo que persiguen es *mercantilizar la política* (o mejor aún, *remercantilizar la política* o *despolitizar la propia política*) pero, eso sí, no tanto en el sentido de aplicar al ámbito de la política los supuestos de la economía (cosa que condujo a la sobrecarga y la ingobernabilidad) como, por el contrario, intentando arrebatarse al Estado y la política buena parte de sus ámbitos y sus fines para devolverlos al mercado y la iniciativa privada. La solución es, por tanto, reducir al mínimo el Estado y la política, despolitizar aquellos ámbitos y fines que han pasado a ser objeto de debate y decisión político-colectiva.

¿Es el retorno al *Estado mínimo* o, incluso, la desaparición de éste, la única solución al problema de la ingobernabilidad? ¿No estará la ingobernabilidad relacionada en alguna medida con la reacción de amplios sectores de la ciudadanía ante la reducción de los servicios estatales y el sesgo crecientemente autoritario de la democracia liberal? Frente a las propuestas liberal-conservadoras otras tendencias políticas de izquierdas o igualitaristas creían entonces (y creen ahora) que la salida a tales problemas reside más bien en el fortalecimiento del Estado del Bienestar y la mejora de los servicios que presta. En todo caso, largos años de hegemonía liberal-conservadora han puesto de manifiesto que la emergencia de movimientos de crítica frontal al sistema (o incluso de carácter antisistémico) está directamente relacionada con las consecuencias económicas, sociales y políticas del liberalismo conservador¹⁰⁹.

Por último cabe realizar otras significativas sugerencias sobre las teorías liberal-conservadoras de la democracia. Así, en primer lugar, deben destacarse las amplias coincidencias existentes entre las schumpeterianas *condiciones para el éxito del método democrático* y los análisis de (y terapias a) la crisis de la democracia que ha propuesto el liberalismo conservador reciente. A este respecto es preciso señalar, con Dubiel (1985, 56), que:

¹⁰⁹ Un exhaustivo análisis de las dramáticas consecuencias económicas y sociales de las políticas liberal-conservadoras puede encontrarse en los estudios de Navarro sobre el neoliberalismo y el Estado del Bienestar (1994 y 1997).

en las pocas páginas que Schumpeter dedicó a las «condiciones para el éxito del método democrático» se anticipan los argumentos que más tarde utilizará la literatura neoconservadora sobre la «ingobernabilidad», pues, en la perspectiva neoconservadora, aparece como «ingobernabilidad» la desaparición de las «condiciones para el éxito» de Schumpeter.

En efecto, tan pronto recordamos algunas de las *condiciones para el éxito del método democrático* de Schumpeter hemos de concluir que los procesos y fenómenos socio-políticos a los que dio lugar la década de la *democratic surge* y el igualitarismo democrático son en buena medida la antítesis de las condiciones schumpeterianas. Por otra parte, el objetivo de las críticas liberal-conservadoras a las democracias actuales reside sin duda en una especie de intento de vuelta al modelo elitista e instrumental prefigurado por las teorías schumpeteriana, pluralista y económica de la democracia, esto es, una especie de regreso al momento *teórico e histórico* anterior a la consolidación de los Estados de Bienestar. Ahora bien, tal intento constituye —como afirma Dubiel (1985, 56 y s.)— una profunda transformación del modelo liberal-conservador de democracia. Mientras uno de los elementos centrales de este modelo de democracia ha sido su declarado y perseguido realismo, las actuales teorías liberal-conservadoras no realizan una descripción de la estructura y funcionamiento de la democracia realmente existente a partir de los años setenta (cosa a la que una perspectiva *realista* y no-normativa se vería obligada). Por el contrario, construyen un modelo *normativo* de democracia que ya no acepta la democracia realmente existente. Se da así la paradoja de que las críticas que los teóricos liberal-conservadores realizaron a las teorías normativas de la democracia podrían y deberían aplicárseles a su propia concepción de la democracia.

Así las cosas, para un liberal-conservador coherente tan sólo cabrían dos soluciones alternativas: o bien debería reconocer que su teoría de la democracia es inadecuada y sumamente criticable precisamente *por su carácter normativo* o, por el contrario, debería reconocer que las teorías liberal-conservadoras de los cincuenta y sesenta, tanto por sus pretensiones realistas y no-normativas como por su concepción del individuo y de la política, son erróneas y es-

tán poco justificadas. Claro que, junto a tales opciones, podría surgir una tercera y más razonable que debería partir del reconocimiento del carácter normativo y prescriptivo de las teorías liberal-conservadoras de la democracia. Pero esto último significaría, entre otras muchas cosas, negar las bases y supuestos sobre los que presuntamente se levantaron dichas teorías de la democracia.

V
...Y LA POLÍTICA

Es un lugar común aceptar la existencia de dos grandes y antagónicas imágenes de la política que, como tipos ideales, han estado presentes desde los mismos orígenes del pensamiento político occidental. Mientras para una la política es una actividad directamente relacionada con el conflicto, la lucha y el poder, para la otra está vinculada más bien con la construcción del orden y la paz social. El liberalismo conservador contemporáneo participa, sin lugar a dudas, de la primera y *polemológica* concepción de la naturaleza de la política. Weber, uno de sus más relevantes exponentes contemporáneos, fue aquel pensador que ya a principios de siglo y desde una óptica liberal sentó las bases de tan destacada idea de la política. En efecto, desde una concepción pesimista de la naturaleza humana y una visión conflictivista del mundo y la sociedad, la variante conservadora del liberalismo contemporáneo concibe la política como una forma de actividad humana que es siempre lucha y conflicto entre diferentes individuos, grupos o partidos con fines e intereses generalmente antagónicos¹¹⁰.

Lucha y conflicto son, de este modo, dos categorías centrales en el análisis y descripción liberal-conservadora de las actividades, relaciones, sistemas e instituciones políticas, pero también económicas y sociales. Es esto lo que subyace a la tesis de Weber de que la paz, la felicidad y la libertad no serán posibles en cua-

¹¹⁰ «Conflicto y política —afirma Dahl en *Análisis político moderno* (1970, 101)— son gemelos inseparables».

lesquiera de los ámbitos humanos «sin una dura lucha del hombre contra el hombre» (1924, 16) o a la conocida afirmación de Mosca según la cual *la lucha por la preminencia* «es un hecho constante que ocurre en todas las sociedades humanas desde las más civilizadas hasta las recién salidas del estado salvaje» (1939, 79). Ahora bien, en el liberalismo conservador contemporáneo la política no es tanto *lucha* como *lucha por el poder*. Así la definió Weber cuando indicó que la política es «aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder». En el mismo sentido se expresaban Mosca y Pareto pues —como acertadamente sugiere Burnham— si ambos merecen el apelativo de *maquiavelistas* es, fundamentalmente, porque conciben la política como *lucha por el poder* (1943, 106). Esa es también la idea de la política que preside teorías pluralistas y económicas de la democracia en tanto que sostienen una visión de la sociedad como entidad compuesta por una pluralidad de grupos u organizaciones que se encuentran en constante competencia por la conquista y ejercicio del poder y la influencia.

La categoría de *poder* constituye, por tanto, otra de las nociones claves del análisis liberal-conservador de la política. Sin embargo, esta concepción de la política como lucha por el poder posee importantes implicaciones. Acaso la más destacada de ellas sea que la noción de *poder*, como ocurre en los casos de Weber¹¹¹ o de Dahl¹¹², alude a una relación social en la que siempre está presente el uso de medios como la coerción, la fuerza o incluso la violencia. Una relación en la que, por encima de todo, siempre se da una situación de asimetría entre los sujetos. La política es pues, en primera instancia, una forma de relación social basada en el dominio y la desigualdad entre los ciudadanos. Precisamente por ello está asociada con la idea

¹¹¹ Para quien «*Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (1921, 43).

¹¹² Según Dahl: «A tiene poder sobre B en la medida en que puede hacer que B haga algo que, de otra forma, B no haría» (1957, 202; *cf.*, también 1970, 37 y ss.).

de poder, pero también con las nociones de dominación, autoridad, influencia o control¹¹³.

Aún así, desde la perspectiva liberal-conservadora, la actividad política no sólo implica el uso de los medios ya mencionados (fuerza, coacción). Exige, también, el uso de otros medios (manipulación, persuasión, demagogia, astucia, fraude, engaño) igualmente importantes para la obtención y ejercicio del poder. Tanto es así que Pareto, tras indicar que «ningún gobierno dura haciendo exclusivamente uso de la fuerza», afirma: «Aquel que conoce el arte de debilitar a los adversarios con la corrupción, de recuperar con el fraude y el engaño lo que parecía haber cedido ante la fuerza, es óptimo entre los gobernantes» (1916, 120).

Del mismo modo, Weber, Dahl, Downs, Kornhauser o Bell reconocen que, bajo las condiciones y características de la lucha política en las sociedades democráticas de masas, el recurso a estos otros medios es un arma imprescindible para el éxito político. Ya Ortega y Gasset describía *el arquetipo del político* como aquel magnánimo e impulsivo hombre de acción que se caracteriza por la falta de escrúpulos y por su afición a la farsa y a la mentira (1943, 1123 y ss.). Tampoco Lasswell, que concibe la política como el ejercicio de la influencia por parte de los influyentes, tiene reparo alguno en afirmar que «la ascendencia de una elite depende en parte del éxito que tenga en la manipulación de su medio. Los métodos de gestión entrañan símbolos, violencia, bienes, prácticas» (1936, 235). Así las cosas, en la interpretación liberal-conservadora la política se desvela ahora como una forma de actividad y relación social basada en la lucha y conflicto entre individuos o grupos con fines e intereses frecuentemente antagónicos que compiten entre sí mediante el uso de medios como el poder, la fuerza y la violencia, pero también mediante el fraude, el engaño, la manipulación y la demagogia.

¹¹³ Conviene tener presente aquí —como advierte Lukes (1974)— que buena parte de los liberal-conservadores (en especial los pluralistas clásicos) concibe las nociones de poder, influencia, autoridad y control como nociones sinónimas y plenamente intercambiables. Todo ello bajo el supuesto —claramente expresado por Dahl— de que «existe una primitiva noción que parece estar detrás de *todos* esos conceptos» (1957, 202).

Sin embargo, a pesar de su conflictivista concepción de la política, los liberal-conservadores han mostrado una constante obsesión por el mantenimiento del orden, la seguridad y el equilibrio social. Esa preocupación existe en el liberalismo de principios de siglo de Weber y, sobre todo, en el de Mosca y Pareto. Pero, sin duda, está también en todo el liberalismo conservador contemporáneo, pues su objetivo básico siempre ha sido la preservación de la seguridad, la paz y la estabilidad socio-política como garantía de la propiedad y la libertad individual. La cuestión es, sin embargo, cómo conjugar aquella imagen conflictivista o polemológica del mundo y la política con la construcción del orden colectivo. La solución liberal a tan importante cuestión tiene mucho que ver con la defensa de la libertad, el pluralismo, la tolerancia o la diversidad. Pero desde la perspectiva liberal-conservadora se aporta a este respecto la defensa sistemática de tres ideales que chocan con aquellos principios liberales, así como con la propia concepción liberal-conservadora del mundo y la política: el *tradicionalismo*, el *consenso* y, por último, la *negociación* y/o el *compromiso político*.

El liberalismo conservador contemporáneo, como ya se ha señalado es *conservador*, entre otras cosas, por el importante papel que otorga a las tradiciones y costumbres imperantes en cada sociedad. Éstas aportan, al decir de Hayek, K. Popper o Kornhauser, ciertas *regularidades* que hacen posible que nos entendamos y evitemos algunos temores y peligros¹¹⁴. Pero implican una aceptación acrítica del conjunto de normas, valores, convenciones, instituciones y prácticas establecidas. Suponen, por tanto, límites y restricciones tanto a las cuestiones, intereses y necesidades que pueden ser públicamente debatidas y colectivamente decididas como a las situaciones que son susceptibles de cambio, modificación o reforma. La crítica —apunta

¹¹⁴ «Es probable —declara Hayek— que una próspera sociedad libre sea en gran medida una sociedad de ligaduras tradicionales» y su buen funcionamiento exige «una genuina reverencia por las instituciones que se desarrollan, por las costumbres y los hábitos y por todas esas seguridades de la libertad que surgen de la regulación de antiguos preceptos y costumbres» (1960, 83).

Hayek— «deberá quedar circunscrita al marco de valores establecidos, marco que necesariamente deberá ser aceptado sin previa justificación» (1976a, 56). Antes que él, Popper había dejado bien claro que todo intento de cambio y mejora debe olvidar las veleidades de la *ingeniería utópica* y aceptar que sólo es posible y deseable la *ingeniería social racional*, esto es, la lenta, gradual y siempre parcial reforma del orden social establecido (1962, vol. 1, 157 y ss.). El tradicionalismo liberal-conservador circunscribe y limita, pues, el ámbito y los fines de la actividad política. Pero los limita permitiendo y legitimando otros intereses o necesidades y, al mismo tiempo, expulsando de la agenda política otros que no están avalados por la tradición o que pueden suponer una ruptura de la misma. En este sentido, *tradición y libertad*, *tradición y pluralismo* son valores que han de conjugarse en un difícil y siempre precario equilibrio que acaso no sea tan posible ni deseable como parecen pensar los liberal-conservadores.

El liberalismo conservador también recurre al *consenso* como mecanismo para el mantenimiento del orden y la paz social. Ahora bien, cuando lo hacen utilizan dicha noción al menos en varios sentidos diferentes aunque, eso sí, complementarios. El primero de ellos se refiere al consenso en torno a los valores fundamentales que existen en la sociedad y que deben servir como normas reguladoras de las conductas individuales y colectivas. Tal es, por ejemplo, la tesis de Hayek cuando afirma que el funcionamiento normal de una sociedad libre exige, además del respeto a las tradiciones y costumbres establecidas, la aceptación generalizada del «cuadro de valores e instituciones existentes» (1976a, 56; 1960, 84 y ss.). Esa misma idea, aunque de forma más matizada, subyace a la afirmación de Sartori de que «un consenso básico sobre los valores fundamentales es una condición que *facilita la democracia*», a pesar de que no sea una condición necesaria de la misma (1987, vol. 1, 122 y s.). Pero, en segundo lugar, la noción de *consenso* también es utilizada para aludir a la necesidad de un amplio acuerdo social acerca de las *reglas o procedimientos* políticos vigentes en una sociedad. A esto se refiere Sartori cuando señala que el consenso en torno a las reglas del juego democrático constituye una condición necesaria de la democracia (1987, vol. 1, 124). También las teorías económicas y pluralistas de la democracia aluden a esto cuando afirman que el respeto de

las reglas del juego democrático (libertades políticas, un hombre un voto, elecciones periódicas, representación, pluripartidismo, regla de la mayoría, oposición política) es uno de los requisitos imprescindibles para el funcionamiento de la democracia. A todo ello nada habría que objetar sino fuera porque, junto a tales reglas de juego, surgen otras acaso no tan loables que limitan tanto las formas como los procedimientos políticos legítimos y plenamente democráticos. Buen ejemplo de esto son las reticencias liberal-conservadoras ante la democracia directa, los referendos, las iniciativas populares, los nuevos movimientos sociales, ciertos sistemas electorales o algunos procesos parlamentarios. Por último, los liberal-conservadores defienden también la necesidad del consenso acerca de *las opciones políticas, el ámbito de acción política y las formas de acción política* legítimas y deseables en una sociedad libre. Esto es lo que subyace a la radical crítica del liberalismo conservador a las opciones y contenidos políticos de carácter utopista y/o rupturista, a su constante empeño en limitar la esfera y el ámbito de la acción política y, en fin, a su crítica a todas aquellas formas no convencionales de acción política propuestas y utilizadas por el movimiento obrero y diversos movimientos sociales (huelgas, movilizaciones).

En cuanto al recurso liberal-conservador a la *negociación* y el *compromiso* como factores claves para la limitación del conflicto cabría decir que esa idea estaba ya presente en las reflexiones de Weber en torno al referéndum, en su concepción del parlamento como órgano de control de la burocracia y como medio para la realización de compromisos entre los partidos y en su interpretación de los partidos políticos como organismos para la lucha y el compromiso. Se halla también en Schumpeter cuando sostiene que el funcionamiento adecuado de la democracia exige que los individuos sean capaces de llegar a un compromiso entre los intereses en juego. Pero, como hemos visto, fueron los pluralistas quienes con mayor claridad defendieron la negociación y el compromiso como fórmula de limitación del conflicto y pacificación social. A tenor de todo lo anterior puede afirmarse ahora que, en la perspectiva liberal-conservadora, *la política es una forma de actividad y relación humana que surge, se caracteriza y se define por referencia al conflicto y la lucha entre individuos y grupos que compiten entre sí por el poder y la influencia. Pero,*

al mismo tiempo: 1) se desarrolla en el interior de los parámetros determinados por el marco de valores establecidos en cada sociedad; 2) acontece a través de las reglas y procedimientos socialmente aceptados, y 3) se limita a las opciones y formas de acción política supuestamente legítimas en cada sociedad.

No menos importante que esto último es constatar que el liberalismo conservador, frente a aquella primera idea de la política como ejercicio del poder, suele inclinarse finalmente a identificarla con el *ejercicio del poder político*, es decir, con el Estado y sus instituciones. Es esto lo que hace Weber cuando, tras definir en un primer momento la política como «cualquier género de actividad *directiva* autónoma», decide restringir el significado de tal noción y entender por política «solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*». En todo caso, esa misma imagen de la política está presente en la afirmación orteguiana (1943, 1148) de que «la política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación» y en la definición de Key Jr. (1955, 11) del objeto de la ciencia política como «el estudio de las relaciones de poder político». Sin embargo, existen importantes diferencias entre una concepción de la política como ejercicio del poder y otra que la concibe como ejercicio del poder *político*. En efecto, la primera asume como políticas o políticos todas aquellas relaciones y ámbitos en los que se ejerce el poder en cualquiera de sus formas. De hecho, Dahl, tras afirmar que un sistema político «*es cualquier modelo persistente de relaciones humanas que implique, en una extensión significativa, poder, mando o autoridad*», reconoce que esto supondría que «muchas asociaciones que la mayoría de la gente no considera como ‘políticas’ poseen sistemas políticos: clubs privados, empresas, sindicatos, organizaciones religiosas, grupos cívicos, tribus primitivas, clanes, quizás incluso familias» (1970, 11 y s.).

Es precisamente eso lo que parece querer evitar la segunda idea de política, pues con ella sólo pueden ser políticas y políticos las actividades y ámbitos directamente relacionados con el Estado y sus instituciones. El resto (actividades y ámbitos laborales, económicos, educativos o familiares) queda *fuera de la política*, pasa a formar parte de lo privado y, por tanto, no está sujeto a discusión y regula-

ción democrática. Es esta dualidad la que permite afirmar —como sugiere Bachrach respecto de los teóricos elitistas de la democracia (1967, 118)— que el liberalismo conservador sostiene *una concepción ambivalente* de la política y lo político o, mejor aún, dos concepciones de la política y lo político que no siempre son coherentes entre sí. Una, *amplia*, que considera políticas todas aquellas actividades en las que está presente el ejercicio del poder. Otra, *estrecha, tradicional* y de uso mucho más frecuente, que define como políticas sólo aquellas actividades que están directamente relacionadas con el ejercicio del poder por parte del Estado.

Los problemas ocasionados por esta *estrecha* concepción de la política han llevado a pensadores como Sartori a sugerir que es preciso ampliar el concepto de Estado hasta llegar a sustituirlo por la noción más abierta, elástica e inclusiva de *sistema político*. De hecho, ya hemos podido apreciar que Dahl también utiliza dicho concepto. Sin embargo, un examen detenido del significado y características que los liberal-conservadores atribuyen a esta noción revela que en modo alguno supera las insuficiencias y problemas antes mencionados. Easton, acaso el pensador liberal que mayores esfuerzos ha dedicado a precisar la noción de *sistema político*, considera poco útiles los intentos de describir la vida política atendiendo al estudio del orden, el poder, el Estado y el ejercicio de la fuerza. Apunta en consecuencia la necesidad de utilizar una noción más amplia de la política como *un sistema de conducta* y, más concretamente, como un conjunto de interacciones sociales de individuos y grupos. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que podamos considerar *políticas* ciertas interacciones sociales? o, mejor aún, ¿qué diferencia las interacciones políticas del resto de interacciones sociales? Según Easton,

lo que distingue las interacciones políticas de todas las otras clases de interacciones sociales es que están predominantemente orientadas hacia la asignación autoritaria de valores para una sociedad. La investigación política tratará así de comprender el sistema de interacciones en cualquier sociedad a través del cual se establecen o asignan dichas asignaciones obligatorias o autoritarias (1965, 50).

Easton se concentra por tanto en las asignaciones autoritarias de valores *para una sociedad*. Es cierto, como él mismo reconoce,

que estas asignaciones de valores pueden realizarse a través de distintos procesos en múltiples grupos (familia, sectas religiosas, escuelas, empresas, sindicatos). Sin embargo, se centra en las asignaciones autoritarias de valores *para una sociedad*. Esto implica que, cualquiera que sea esa asignación de valores, siempre ha de afectar a *todos* sus miembros. Son de obligado respeto y cumplimiento para todos ellos porque para Easton «una asignación es autoritaria cuando las personas que se orientan por ella consideran que están obligados por ella», independientemente del contenido de esas asignaciones de valores e independientemente también de las razones por las cuales las personas se sienten obligadas a respetarlas y obedecerlas (1965, 50). Es, por tanto, una asignación de valores que siempre viene impuesta por una autoridad que obliga a obedecer.

Si esto es así, ¿en qué tipo de autoridad está pensando Easton? Creo que piensa en el poder político y, por tanto, concibe las interacciones políticas como interacciones que están estrechamente relacionadas con el Estado y sus instituciones. Pero, si Easton entiende por sociedad cualquier grupo social se enfrenta entonces a otros problemas. Se enfrenta ante todo a una *amplia* definición de lo político según la cual cualesquiera de las asignaciones autoritarias de valor que se den en cualesquiera de los múltiples *grupos* existentes son *políticas* y, por tanto, forman parte del sistema político. Easton reconoce que «para algunos fines puede ser provechoso que el concepto de ‘sistema político’ incluya estos aspectos de grupos y organizaciones» (1965, 51). Sin embargo, considera preferible reservar la noción de sistema político para «la vida política de la unidad más inclusiva que analizamos o sea la sociedad». Sostiene al mismo tiempo que el sistema político debe ser claramente diferenciado no sólo de las estructuras, instituciones o subsistemas que conforman el sistema *parapolítico* (familia, empresa, sectas, asociaciones, bancos), sino también de los sistemas sociales (cultural, económico, demográfico), de otros sistemas políticos internacionales y, por último, de otros sistemas (el ecológico, el biológico y el de la personalidad). Así pues, Easton no sólo concibe la delimitación de cada sistema político a partir de los diferentes Estados-nación, sino que además deja fuera del mismo (y con ello *fuera de la esfera de la política*) a ámbitos e instituciones tan importantes como la econo-

mía o la cultura. Nos remite, por tanto, a una identificación de la política y lo político con aquellas actividades y ámbitos que se encuentran dentro del sistema político. Y, habida cuenta de lo que deja *fuera de la esfera de la política*, no parece descabellado afirmar que él, al igual que buena parte del pensamiento liberal-conservador, vuelve a sostener una noción *estrecha* de la política y lo político como forma de actividad y ámbito que se centra en el Estado, el gobierno y sus instituciones.

Existen, sin embargo, otros aspectos importantes de la concepción liberal-conservadora de la política a los que es necesario referirse. Así, su absolutización del derecho de propiedad constituye —como ya se ha dicho— el primer y fundamental límite a la política. Desde el momento actual podría decirse que mediante ella se pretende volver a situar bajo el dominio privado gran parte de aquellas actividades que el desarrollo de los Estados de Bienestar ha colocado bajo el dominio del Estado y la política. Así, sugiere por ejemplo Buchanan (1980a, 114 y ss.), una adecuada redefinición de los derechos de propiedad podría significar que tendríamos que lograr por medio de la actividad privada no pocos objetivos y resultados que hoy nos vemos obligados a perseguir a través de la acción política. Es cierto que Buchanan reconoce las dificultades y problemas de tal redefinición de los derechos de propiedad, así como las ventajas de la acción colectiva sobre la privada en pro de ciertos resultados. Sin embargo, no por ello deja de aspirar a una redefinición parcial de tales derechos, aunque, al igual que Hayek, está dispuesto a aceptar, por mor de la eficacia, que existe un ámbito adecuado de la acción colectiva más allá de la definición y vigilancia de los derechos de la propiedad. Sin embargo, no es esa la posición defendida por los libertarios. Rothbard o Nozick no están dispuestos a admitir las escasas veleidades socializantes y/o politicistas de Buchanan o Hayek, pues para ellos cualquier forma de acción política que lesione mínimamente los derechos de propiedad de los individuos ha de ser rechazada por inmoral e injusta. Para ellos no existen derechos humanos que sean separables de los derechos de propiedad, ni siquiera en el caso de los derechos políticos, pues éstos se derivan siempre, como cualquier otro derecho, de los derechos de propiedad previamente existentes. Aún así cabe recordar que para los libertarios, después de definidos y asegurados

los derechos de propiedad y, por tanto, después de que quede perfectamente claro qué es aquello que los individuos tienen prohibido hacer en tanto que viola los derechos de propiedad de los otros, no está claro que quede algún ámbito de acción en el que el Estado o los demás individuos tengan derecho a intervenir. En suma, el liberalismo conservador, en mayor o menor grado y dependiendo de los autores o corrientes liberal-conservadoras, aspira a una drástica reducción de las actividades y ámbitos de acción política.

En este sentido las propuestas de *autolimitación democrática* y *autolimitación económica* (Schumpeter, Huntington), de avanzar hacia una sociedad sin Estado (Rothbard), de vender el Estado en pequeñas piezas (D. Friedman) o de regresar al Estado capitalista (de Jasay) persiguen, sin duda, un retorno a los principios y supuestos del individualismo posesivo y propietario. Pero persiguen también una amplia reducción del ámbito y de los fines del Estado que, por un lado, podría caracterizarse como un intento de *remercantilización de la política* y *despolitización de la economía* y, por otro, representa la culminación del prolongado esfuerzo liberal-conservador de *erosionar el ámbito y los fines de la política*. Desde su perspectiva, la solución a buena parte de los problemas de las sociedades democráticas desarrolladas estriba en reducir al mínimo las funciones del Estado, en despolitizar gran parte de aquellas actividades, ámbitos y relaciones que a lo largo del presente siglo han pasado a ser objeto de debate y decisión político-colectiva. Su solución es *desregular la economía, eliminar el Estado del Bienestar y despolitizar la política*, sin que ello suponga impedimento alguno para que, en el caso de los neoconservadores y los neoliberales, se defiendan la restauración de la autoridad tradicional del Estado y las élites políticas o —por decirlo con Crozier, Huntington y Watanuki— sin que ello impida restaurar el equilibrio entre democracia y gobernabilidad.

Así mismo, para los liberal-conservadores los derechos individuales definen, regulan y establecen *negativamente* un amplio espacio de libertad individual cuyas fronteras son sagradas, al tiempo que sirven de base para rechazar cualquier forma de igualdad relacionada con la idea de justicia social. Ya se ha dicho que las fronteras que establecen el ámbito de libertad individual, son contingentes y deben determinarse en cada época y sociedad. Pero, eso sí,

todos ellos se muestran de acuerdo en que cuanto más amplio sea ese ámbito de libertad e iniciativa privada (y, por tanto, cuanto más reducido sea el de acción política) más libres serán los individuos y mejor funcionará la sociedad. La preservación de la libertad individual, incluso por encima de cualquier consideración acerca de la justicia social, constituye, pues, otro de los importantes límites liberal-conservadores a la esfera y a los fines de la política. En resumen, en el liberalismo conservador la absolutización de los derechos de propiedad, las propuestas de ampliación de los ámbitos de libertad e iniciativa privada y el rechazo a todo tipo de igualdad que vaya más allá de la igualdad de oportunidades como acceso constituyen, de nuevo, diferentes apuestas en pro de una reducción del ámbito y de los fines de la política.

Por otra parte, la concepción liberal-conservadora de la democracia como *método político* o *expediente utilitario* para la toma de decisiones políticas, en el que la función de la ciudadanía se reduce básicamente a designar un gobierno a través de la participación en elecciones periódicas, apunta otros rasgos importantes de su idea de la política. Recordemos que en tal sentido se expresan, por ejemplo, Sartori y los teóricos liberal-conservadores de la crisis de la democracia. Según Sartori la desconfianza hacia las minorías dirigentes debe ser eliminada, pues, en realidad, no es más que «un anacronismo que nos impide ver los problemas del futuro». Lo que debemos temer es, más bien, «que la democracia —como el mito de Saturno— destruya a sus propios líderes, creando con ello las condiciones en que son reemplazados por *contraelites* no democráticas». A su juicio,

sólo las *elites* expertas y responsables pueden salvarla (a la democracia) de los excesos del perfeccionismo, del remolino de la demagogia y de la degeneración de la *lex majoris partis*. Ésta es la razón de que el liderato adecuado sea vital para la democracia (...). Se ha dicho que el liderato es sólo necesario mientras el papel del pueblo siga siendo secundario. Pero yo diría, en cambio que, cuando la presión procedente de abajo es mayor, es cuando el liderato eminente es más necesario que nunca. Pues en este punto es en el que el perfeccionismo, por una parte, y la manipulación y movilización de las masas, por la otra, hacen perder el equilibrio al sistema (1962, 130).

Las conclusiones a que llegan los teóricos de la *sobrecarga* y la *ingobernabilidad* no son menos significativas. En opinión de éstos la estabilidad y equilibrio de las sociedades democráticas occidentales exige la revitalización del papel de las elites, el fortalecimiento del liderazgo, la moderación democrática, la limitación de la agenda política, la restricción de la esfera y de los fines del Estado, etcétera. La participación política de los ciudadanos es, precisamente, la causa principal de la inestabilidad de las sociedades del capitalismo desarrollado. La terapia a la crisis de la democracia se sintetiza, desde esta perspectiva, en el fortalecimiento de las tendencias elitistas a fin —como sostiene Bachrach (1967, 62)— de «proteger al liberalismo de los excesos de la democracia». Pero con ello el liberalismo conservador concibe a la ciudadanía como mero electorado con un papel fundamentalmente pasivo cuya actividad y participación política debe limitarse a decidir quién ha de ser líder que la acaudille. La política es pues reducida a una actividad que queda en manos de *unos pocos* (Weber, Aron), que ha de ser realizada por una reducida y especializada *clase o elite política* (Mosca, Schumpeter), que es tarea de *una fracción reducida* de los ciudadanos (Dahl, Lindblom) o, finalmente, que es responsabilidad de una *elite* (Kornhauser, Lasswell). Son éstos, y no los ciudadanos, los verdaderos sujetos de la política en las sociedades democráticas de masas.

Un análisis más detenido de otras tesis liberal-conservadoras nos ayudará a confirmar aún más las anteriores sugerencias. El pluralismo social y político, además de ser una realidad indiscutible en las sociedades democráticas occidentales, es también un fenómeno que en la interpretación liberal-conservadora posee importantes ventajas para el funcionamiento de la democracia. Presupone la existencia de múltiples grupos o asociaciones intermedias que canalizan y encauzan la participación política de la ciudadanía. La ausencia de estos grupos supone un peligro para la democracia porque implica que la participación en la sociedad debe ser directa y, por tanto, que la ciudadanía puede actuar sin mediaciones en los centros críticos de la sociedad, o sea, «sin sentirse restringida por los valores e intereses de una variedad de grupos sociales». Es más, la ausencia de grupos intermedios «aumenta la disponibilidad de las masas para la política» y «destruye la base para

una autoprotección por parte de las elites». En realidad —continúa Kornhauser (1959, 219)— aquellas situaciones en las que «grandes cantidades de sujetos se entregan a la política fuera de los procedimientos y reglas establecidos por la sociedad para regir la acción política» no sólo debilitan el poder de las elites y dificultan el papel del liderazgo. Incitan también «a que toda la población —cuya mayor parte se ha mantenido políticamente inactiva, como lo muestra la historia— se dedique a la política». Parece claro pues que, desde tal perspectiva, la participación política de los ciudadanos sólo es deseable cuando es *indirecta, mediatizada, selectiva* y, sobre todo, *respectuosa* con el poder de las elites políticas. Potenciar la democracia no consiste en incitar a la ciudadanía a participar políticamente sino, por el contrario, en encontrar los mecanismos necesarios para lograr un equilibrio entre las elites y los ciudadanos, entre la autoridad/poder político y la participación/control popular.

El elitismo político también encuentra expresión en otras tesis que los liberal-conservadores han tenido a gala defender con cierta claridad. En consonancia con algunas ideas del liberalismo clásico a este respecto, no pocos pensadores liberal-conservadores contemporáneos sostienen que es preciso cortar cualquier relación de dependencia del *representante* respecto de los *representados* mediante la prohibición de toda forma de *mandato imperativo*. La democracia —sostiene por ejemplo Kornhauser— requiere amplia participación en la selección de los dirigentes por parte de los ciudadanos. Pero también requiere, y en no menor grado, que éstos acepten «el liderazgo que han elegido hasta que llegue el momento en que puedan desecharlo de acuerdo con el procedimiento debidamente establecido». Pero, sobre todo, requiere que se conceda «gran autonomía a los que obtengan los puestos de conducción» para que éstos «formulen políticas y desarrollen una acción sin interferencias *ad hoc* desde el exterior» (1959, 222). Esta defensa de la autonomía de las elites representa, cuando menos, una clara limitación de las posibilidades de control y participación política de la ciudadanía y una abierta erosión de la ya vieja noción de soberanía popular. Cabría pensar, no obstante, que es posible evitar tales inconvenientes recurriendo a mecanismos de participación ciudadana como los referendos, las iniciativas populares, etcétera. Sin em-

bargo, desde la perspectiva liberal-conservadora, tales instrumentos poseen todos los inconvenientes de la democracia directa, favorecen el aumento de la conflictividad social, impiden la negociación, debilitan el poder de los líderes, etcétera.

Pero el elitismo político liberal-conservador también se sustenta en sus afirmaciones acerca de la irracionalidad, inmadurez o infantilismo político de las masas. En nuestro siglo, dichas ideas tienen sus raíces en el pensamiento de Mosca, Pareto o Kornhauser. Aunque distante del liberalismo conservador, quizá fuese Schumpeter quién con mayor claridad las defendiera cuando afirmaba que el individuo *medio* «desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política. Argumenta y analiza de una manera que él mismo calificaría de infantil si estuviese dentro de la esfera de sus intereses efectivos. Se hace de nuevo primitivo. Su pensamiento se hace asociativo y efectivo» (1942, vol. II, 335)¹¹⁵. Sin embargo, estas tesis tienen claros antecedentes en las reflexiones de Le Bon acerca de *la psicología de las masas* y en las de Ortega y Gasset en torno a *la rebelión de las masas*. Así, en su *Psychologie des Foules* (1895, 20 y ss., y 128 y ss.) Le Bon sugiere, desde posiciones abiertamente conservadoras y críticas con el acceso de las clases populares a la vida política, que las masas se han convertido en la voz y fuerza preponderante en las modernas y democráticas sociedades de masas. Esas masas son, al decir de Le Bon, poco aptas para el razonamiento, muy hábiles para la acción, inconscientes y brutales, impulsivas, intelectualmente inferiores al individuo aislado, incapaces de tener cualquier género de opiniones al margen de aquellas que les son impuestas desde fuera, carentes de espíritu crítico, fácilmente irritables e influenciables. Por todo ello el acceso de las masas a la vida política representa un reto creciente al poder de las

¹¹⁵ En un sentido similar, aunque refiriéndose a las *masas* y con un claro espíritu crítico abiertamente ausente en Schumpeter, Michels (1911, vol. I, 125) afirmó que la *incompetencia* de las masas «es casi universal en el terreno de la vida política, y constituye el fundamento más sólido de poder de los líderes». Es más, para Michels (1911, vol. II, 191) «la inmadurez objetiva de la masa no es un fenómeno meramente transitorio que desaparecerá con el progreso de la democratización *au lendemain du socialisme*».

elites, una amenaza a los edificios religiosos, políticos o sociales sobre los que se fundamenta el orden y la civilización, un peligro constante para la libertad individual y la autoridad y, finalmente, el camino hacia la anarquía, la decadencia y la destrucción de la civilización occidental. Por su parte, en *La rebelión de las masas* Ortega y Gasset (1930, 78) sostiene que el hecho fundamental de la vida social y política de principios de siglo no es otro que «el advenimiento de las masas al pleno poderío social». Ahora bien, al igual que para Le Bon, para Ortega y Gasset las masas «no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad», pues representan un peligro para la misma en tanto que se han rebelado frente a las minorías selectas y se han convertido en «dueñas del Poder público en forma tan incontrollable y superlativa que sería difícil encontrar en la historia situaciones de gobierno tan prepotentes como ésta». Para Ortega y Gasset la preponderancia y participación de las masas en la vida social y política significa la imposición de su *brutal imperio político* por medio de una participación violenta, primitiva, directa y sin ley que amenaza y reduce constantemente la libertad y creatividad de las minorías selectas (1930, 45 y ss.). El advenimiento de la mayoría de la ciudadanía (de la *masa*, la *plebe* o el *hombre medio*) a la política no representa más que un camino hacia una sociedad en la que «la plebe es reina y los bárbaros avanzan» (Le Bon) o en la que impera «el reinado de los ineptos» (Ortega y Gasset).

Las sugerencias de Le Bon, Ortega y Gasset, Kornhauser y otros liberal-conservadores revelan así no sólo un declarado elitismo político sino también y una clara antipatía, cuando no rechazo frontal, frente a la participación política autónoma y no regulada de la ciudadanía. En todo caso, como sugiere el propio Kornhauser, tal participación es únicamente deseable si se produce en el marco tradicional de la política de partidos y la competencia electoral y, especialmente, si es una participación en la que la ciudadanía se limita a tomar parte en las elecciones, seleccionar a los dirigentes y aceptar su liderazgo hasta las próximas elecciones.

Aún así, el liberalismo conservador ha encontrado otras fuentes de justificación de su elitismo político en las tesis de Kornhauser, Bell, Almond, Verba o Lipset sobre la apatía e indiferencia de los

ciudadanos ante la política. De hecho, ya a principios de siglo, Michels consideraba que no existe exageración alguna en «afirmar que entre los ciudadanos que gozan de derechos políticos, el número de los que tienen un interés vital por las cuestiones públicas es insignificante» (1911, vol. I, 94). Tan sólo una minoría, en general «de una pequeñez rayana en lo ridículo», participa de manera directa y efectiva en la toma de decisiones. El resto, la mayoría, se muestra completamente indiferente y renuncia al ejercicio de sus derechos políticos. Para Michels esto se debía, por una parte, a que la mayoría de los problemas públicos o colectivos «no sólo están fuera de la comprensión de la masa, sino que la dejan totalmente indiferente» y, por otra, a que la ciudadanía siente una profunda necesidad de dirección y experimenta una enorme veneración por sus líderes (1911, vol. I, 94 y ss.). Sin embargo, no conviene confundir las causas con los efectos. Es cierto que los factores señalados por Michels pueden favorecer la pasividad política de los ciudadanos, pero no menos cierto es —como el propio Michels reconoció— que una de las causas decisivas de la indiferencia y apatía política reside en *la ley de hierro de la oligarquía*, esto es, en la propia tendencia de las estructuras organizativas de los partidos, de las élites políticas y, finalmente, de las instituciones de la democracia realmente existente a obstaculizar toda participación política amplia, así como a centralizar la toma de decisiones. De esta forma, puede que la indiferencia y apatía de las masas no sean, por un lado, tanto una causa que favorece la oligarquización como un efecto de la misma y, por otro, tan voluntarias como obligadas o, al menos, abiertamente potenciadas por la estructura y la forma de las democracias liberales.

No fueron éstos los problemas que preocuparon al liberalismo conservador. A pesar de que tales comportamientos representan un grave problema para la democracia, los pensadores liberal-conservadores trataron de explicarlos recurriendo a hipótesis enormemente problemáticas. Las más significativas quizás sean las conocidas tesis de Lipset de que «la apatía política puede reflejar la salud de una democracia» y de que «un aumento en el nivel de participación puede reflejar el declive de la cohesión social y el desmoronamiento del proceso democrático» (1981, 30 y s.). En este sentido, mien-

tras la defensa de Kornhauser de una sociedad pluralista que evite el alto activismo político al que tiende la sociedad de masas está muy próxima a la segunda de estas tesis, la sugerencia de Dahl y Lindblom de que un alto grado de inactividad política «no es por sí mismo signo de que no se está logrando una aproximación general al fin democrático mediante la poliarquía» parece muy cercana a la primera. Para éstos lo importante no es que los ciudadanos sean activos sino, por el contrario, «que tengan la oportunidad de ejercer control mediante su actividad cuando deseen hacerlo» (1953, 312). Con todo, poca es la atención que estos pensadores han prestado a los problemas que para la propia democracia se derivan de una escasa participación política de los ciudadanos. En realidad, el pensamiento liberal-conservador ha centrado su interés en tratar de destacar los aspectos positivos de la pasividad ciudadana y en señalar los peligros de la amplia participación política. Un buen ejemplo de esto puede encontrarse en la defensa que Almond y Verba han realizado de la *cultura cívica* como una cultura política que compensa las orientaciones a la participación propias de una cultura política participativa con las orientaciones a la pasividad política propias de las culturas políticas de súbdito y parroquial. La *cultura cívica* es una cultura política *mixta* que combina modernidad y tradición, participación y pasividad, racionalidad y entrega a los valores parroquiales. Es precisamente por ello por lo que ambos la consideran la cultura política apropiada para las sociedades desarrolladas y las democracias de masas.

Por otra parte, para los liberal-conservadores la política no puede tener como fin fijar las condiciones de vida de los ciudadanos. No puede ni debe imponer la dirección que debe imprimirse a los esfuerzos individuales. Todo intento de fijar fines *comunes* no supone más que obstáculos a la posibilidad de que los hombres puedan perseguir libremente la pluralidad de fines e intereses que poseen. En todo caso, ese interés público —como aducen Schumpeter, Downs, Buchanan o Tullock— no puede ser más que un *subproducto* o efecto *subsidiario* de la persecución de los propios intereses individuales. Así las cosas, todas aquellas políticas destinadas a alcanzar una mayor igualdad material o ciertas formas de justicia social han de ser rechazadas dado que exigen: 1) determinar autoritariamente

las condiciones de vida de determinados individuos o grupos de individuos; 2) tratar a diferentes individuos de forma drásticamente discriminatoria; 3) imponer a los individuos las metas que han de perseguir, y 4) abandonar la única clase de igualdad que es compatible con la preservación de la libertad y la propiedad, esto es, la igualdad ante la ley. De esta manera, gran parte de las políticas de bienestar y seguridad social propugnadas por los Estados de Bienestar son ilegítimas e inmorales en tanto que violan los derechos y libertades de los individuos. Es cierto que los liberal-conservadores sostienen que se debe perseguir y lograr cierta igualdad. Como también lo es que defienden que se debe combinar la libertad con cierto tipo de igualdad. Pero, como ya ha quedado dicho, esa igualdad no puede ser otra que la igualdad ante la ley o, en todo caso, la igualdad de oportunidades como acceso igual. Así pues, en la perspectiva liberal-conservadora los fines de la política se reducen casi exclusivamente, incluso en aquellos autores que creen que ésta es necesaria, a la protección y salvaguarda del orden y la paz social, así como de los derechos y libertades individuales. Nunca a la orientación o determinación colectiva de ciertos fines, metas u objetivos comunes. La política queda de este modo concebida como una actividad prácticamente carente de contenidos. Su objetivo no es la realización de fines prácticos sino, por el contrario, evitar el conflicto y proteger los derechos y libertades individuales. En síntesis, queda reducida a una actividad de carácter *negativo* o *protector*.

Por último no podemos ignorar que la reflexión liberal-conservadora acerca de la política parte de una evaluación de la sociedad y Estados democráticos desarrollados. Ya desde el amplio conjunto de transformaciones a que se vieron sometidas las sociedades occidentales a partir de finales del siglo XIX, los pensadores liberal-conservadores fueron enormemente conscientes de los procesos de racionalización y burocratización de diferentes ámbitos de la vida, de la aparición de distintas y poderosas organizaciones sociales, políticas y económicas, del desarrollo de los sistemas de asistencia y seguridad social, del aumento de la intervención del Estado en la economía y la producción, etcétera. Para ellos todos estos procesos supusieron la consolidación de distintos sistemas sociales en los que, por una parte, la sociedad ha sido prácticamente absorbida por el

Estado y, por otra, la política, estrechamente relacionada e identificada con la actividad del Estado, ha alcanzado un enorme cúmulo de tareas que ha dado lugar a su ubicuidad, primacía y triunfo¹¹⁶. Todo ello con resultados que consideran poco deseables.

Como el propio Hayek se encarga de destacar, la primacía de la política en las sociedades desarrolladas y democráticas no está justificada. Constituye «un efecto tan oneroso como lesivo para la sociedad», dado que significa la conversión del Estado en un poder omnipotente y omnipresente y, bajo las condiciones de las democracias actuales, en un mecanismo que «sólo obediente al impulso de la ‘necesidad política’, únicamente de manera remota depende de la opinión general» (1976c, 253). La política —sostiene Hayek— se ha convertido en nuestros días en «una generalizada competición orientada a la apropiación de la mayor porción posible del producto social». En tal situación es ilusorio —al decir de Sartori— esperar la existencia de poderes gubernamentales responsables que no empleen la coerción y los recursos colectivos para perseguir fines supuestamente *comunes* (mayor igualdad material, justicia social) y que, en realidad, no hacen más que favorecer a ciertos individuos y grupos a costa de otros. Es por eso que los liberal-conservadores han optado por defender, como he tenido ocasión de señalar en repetidas ocasiones, varias y distintas propuestas para reducir al mínimo las tareas que en las sociedades democráticas avanzadas se han otorgado a la política. Pero, sin duda alguna, la de mayor alcance ha sido la del *destronamiento y fin de la política*. En este sentido, Hayek ha defendido la necesidad de «derribar a la política de su pedestal» o, por expresarlo de otra manera, de «destronar a la política» del lugar preponderante en el que el proceso de expansión del Estado del Bienestar la ha colocado. Algo muy similar ha defendido Sartori en

¹¹⁶ Sobre la tesis de la ubicuidad, primacía y triunfo de la política desde la perspectiva del liberalismo conservador *cf.*, entre otros, Dahl (1970, 11 y ss.), Hayek (1976c, 219 y ss.), Stockman (1986, 387 y ss.) y Sartori (1992, 216 y s.). La idea nuclear de tales tesis queda resumida en la sugerencia de Hayek de que «habida cuenta del enorme caudal de recursos y energía hoy dedicados a la política, no cabe duda de que ésta ha adquirido, en términos generales, una injustificada preponderancia» (1976c, 253).

sus reflexiones acerca de las consecuencias de la crisis y derrumbe del comunismo (1991 y 1993). Este hecho nos ha situado —opina Sartori— ante el fin de la *maldad de la política*. Sin embargo, no por ello nos ha librado de la *mala política*, esto es, de las malas políticas económicas: aquellas que no se rigen por *la ley del hogar* y que, se alejan de la *religión fiscal* basada en el principio del equilibrio presupuestario¹¹⁷. Así, una *mala política* será aquella que tienda a generar déficit presupuestario, independientemente de los fines a que se destinen los recursos que han generado tal déficit. Pero lo que interesa destacar aquí es que la solución a tal déficit está en diversos mecanismos (privatización de empresas y servicios públicos, reducción de servicios) que deben conducir *a menos Estado* o, por decirlo en términos de Sartori, a «reducir el alcance de la política» (1991, 468 y s.). Es justo en este sentido en el que Hayek, aún con mayor precisión, sostiene que el *destronamiento de la política* ha de llevar a una reducción de sus tareas y a «maximizar por un lado las oportunidades de éxito en la persecución de los ignorados propósitos de cualquier así mismo ignorado miembro de la sociedad y, por otro, limitar el uso de la coacción (...) a la mínima imprescindible para hacer respetar las normas que, aplicadas universalmente, tiendan a mejorar las oportunidades de todos» (1976c, 204). Una verdadera sociedad libre y abierta exige pues, cuando menos, el *destronamiento* de la política y la reducción de su ámbito, fines y tareas, pues —como ya señalara Schumpeter (1942, vol. II, 379)— «ninguna persona razonable puede contemplar con serenidad las consecuencias de una extensión del método democrático, es decir, de la esfera de la ‘política’, a todas las cuestiones económicas».

Pero si las sugerencias de Hayek, Sartori o Buchanan nos remiten a la idea de un *destronamiento* o *erosión* de la política, las posiciones de Rothbard, de Jasay o Lepage nos plantean, sin duda, la *extinción* o el *fin de la política*. En efecto, si —como sostiene Rothbard— el

¹¹⁷ Según Sartori (1993, 101 y ss.) el *hogar público* deberá respetar «las mismas normas que el hogar privado» y, por tanto, habrá de regirse por una economía en la que «los gastos no deberán ser superiores a los ingresos».

ideal de sociedad deseable es aquel que consiste en *una sociedad sin Estado* o —como afirma de Jasay— un *Estado sin políticas*, no parece que quede otra salida que el fin de la política y su desaparición como esfera legítima de actividad. Tal conclusión se encuentra avalada por la propuesta libertaria de *vender el Estado en pequeñas piezas* y proceder a la privatización de los servicios y a la desregulación del mercado de trabajo. Una privatización que no sólo significaría entregar a la iniciativa privada las entidades y servicios públicos, sino también la solución privada-individual de los distintos problemas sociales que atiende el Estado. Es más, la defensa del anarco-capitalismo por parte de los libertarios no puede tener otra conclusión que la del *fin del Estado y el fin de la política*, pues hasta las funciones de seguridad y defensa podrían ser realizadas por empresas privadas. Es precisamente en esta línea en la que Lepage (1978, 367) afirma que «cuanto menos política tengamos, mejor estaremos». Cualquier intento de mantener o aumentar el ámbito y los fines del Estado y de la política significa un atentado contra la propiedad, la libertad y la iniciativa privada. De ahí que para el liberalismo conservador la solución a buena parte de los problemas actuales no sea *más Estado o más democracia*. Por el contrario, la mejor solución y garantía contra toda forma posible de explotación, marginación u opresión es el mercado pues, al decir de Lepage (1978, 379), «es una aberración mental convertir el Estado en el protector de los débiles y los explotados». El liberalismo conservador —concluye Lepage— está «más allá de lo político» y tiene por objetivo «reducir lo más posible el peso del Estado (y la política) en la sociedad, y por tanto incrementar el dominio del mercado».

A modo de conclusión cabe señalar que el liberalismo conservador contemporáneo se caracteriza, grosso modo, por *una idea de la política como forma de actividad y relación social basada en la lucha entre individuos y grupos que, con intereses generalmente contrapuestos, compiten entre sí por el poder y la influencia mediante el uso de medios como la fuerza, la violencia, el fraude, la manipulación y el engaño*. Pero, de forma más específica, dicho liberalismo se caracteriza: 1) por una imagen *polemológica* de la política que, en modo alguno, excluye la construcción del orden, esto es, en tanto que forma de actividad y de relación social que surge, se define y se caracteriza por su referencia al con-

flicto y la lucha pero que, al mismo tiempo, se desarrolla en el interior del marco de valores y tradiciones establecidas, tiene lugar a través de las reglas y los procedimientos socialmente aceptados y se limita a las opciones y formas de acción políticas supuestamente legítimas; 2) por una imagen *tradicional* y *reduccionista* de la política desde la cual ésta es considerada, de un lado, una forma de actividad y relación social basada en la desigualdad y el ejercicio del poder y la dominación y, de otro, un ámbito directamente relacionado con el Estado, sus instituciones y sus representantes; 3) por una concepción *instrumental* de la política en tanto que simple medio para la maximización de utilidades que son siempre de carácter estrictamente individual; 4) por una noción *protectora* de la política según la cual sus fines son meramente negativos, es decir, limitados a la protección y salvaguarda tanto del orden y la estabilidad socio-política como de las libertades y posesiones individuales, y 5) por una teoría *elitista* de la política como tarea de unos pocos en la que la función de la ciudadanía se reduce a elegir el gobierno y los líderes políticos a través de elecciones periódicas. Según esta teoría, las elites deben gozar de gran autonomía y filtrar las opiniones de una ciudadanía que, dada su supuesta incompetencia y apatía política, debe hacer un esfuerzo de automoderación democrática y participar en la política de manera indirecta, selectiva, limitada y mediatizada. Dicha concepción de la política se ve complementada, finalmente, por el intento de reducir su ámbito, sus fines y sus posibilidades. Todo ello ha quedado claramente reflejado en las tesis liberal-conservadoras acerca del *destronamiento* o el *fin de la política*. Pero también, y de manera aún más evidente, en sus esfuerzos en pro de la despolitización de la cultura, la sociedad, la economía, los individuos e, incluso, en favor de la despolitización de la propia política.

BIBLIOGRAFÍA

- ACINAS, J.C.: (1990), «Sobre los límites de la desobediencia civil», en *Sistema*, 97: 99-113.
- (1991), «El conservadurismo: Edmund Burke», en *Suplementos Anthropos*, 28:47-53.
- (1992), «Los orígenes modernos del pensamiento conservador», inédito.
- ALMOND, G.: (1980), «The Intellectual History of the Civic Culture Concept», en G. ALMOND y S. VERBA, eds., 1980: 1-36.
- ALMOND, G. y VERBA, S.: (1963), *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euroamérica, 1970.
- ALMOND, G. y VERBA, S., eds.: (1980), *The Civic Culture Revisited*, Boston, Little Brown.
- ALMOND, G. y POWELL, G.: (1966), *Comparative Politics: A Developmental approach*, Little, Brown & Co.
- ANDERSON, P.: (1988), «The Affinities of Norberto Bobbio», en *New Left Review*, 170: 3-36.
- ARON, R.: (1957), *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- (1962), *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- ARROW, K.J.: (1951), *Social Choice and Individual Values*, New York, John Wiley & Sons.
- AVINERI, Sh. y SHALIT, A. de, eds.: (1992), *Communitarianism and Individualism*, New York, Oxford University Press.
- BACHRACH, P.: (1967), *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BACHRACH, P. y BARATZ, M.S.: (1962), «Two Faces of Power», en *American Political Science Review*, 56: 947-952.

- (1963), «Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework», en *American Political Science Review*, 57: 632-642.
- BARRY, B.: (1970), *Los sociólogos, los economistas y la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- (1989), *Theories of Justice*, Hemel-Hempstead, Harvester-Wheatsheaf.
- BARRY, N.P.: (1981), «The new liberalism», en *British Journal of Political Science*, 13, pp. 93-123.
- BARTON, D.M.: (1980), «Un comentario sobre la elección constitucional y la regla de la mayoría simple», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 169-184.
- BEJAR, H.: (1988), *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza.
- BELL, D.: (1962), *The End of Ideology*, New York, Collier Books.
- (1973), *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza, 1986.
- (1976), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977.
- (1993), *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon, Press, 1993.
- BENTHAM, J. : (1823), *Antología*, Barcelona, Península, 1921.
- BERGER, P.: (1979), *Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae.
- (1986), *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 1991.
- BERLIN, I.: (1969), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- (1978), *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, Madrid, FCE, 1992.
- (1990), *En diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya, 1993.
- (1992), «Two Concepts of Liberty», en M. SANDEL, ed., 1992: 15-36.
- BERMAN, M.: (1982), *All that its Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, New York, Simon & Schuster.
- BERNHOLZ, R.E.: (1980), «Grupos de presión dominantes y partidos sin poder», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 361-372.
- BEVERIDGE, W.: (1942), *Seguridad social y servicios afines*, Madrid, MTSS, 1989.
- (1944), *Pleno empleo en una sociedad libre*, Madrid, MTSS, 1989.
- (1945), *Why I Am a Liberal*, London, Herbert Jenkins.
- BIRNBAUM, P.: (1982), «The state versus corporatism», en *Politics and Society*, 11, 4: 477-501.
- BLACK, D.: (1958), *The Theory of Committees and Elections*, Cambridge, Cambridge University Press.

- BOBBIO, N.: (1979), *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, 1993.
- (1984), *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza & Janés, 1985.
- (1985), *Estado, gobierno y sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Barcelona, Plaza & Janés, 1987.
- (1986), *Liberalismo y democracia*, Buenos Aires, FCE, 1992.
- (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991.
- (1995), *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una discusión política*, edición ampliada y revisada, Madrid, Taurus, 1995.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. y PASQUINO, G., dres.: (1982), *Diccionario de política*, 2 vols., México, Siglo XXI.
- (1988), *Diccionario de política. Suplemento*, México, Siglo XXI.
- BOWLES, S. y GINTIS, H.: (1987), *Democracy and Capitalism. Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*, London, Routledge & Kegan Paul.
- BRAMS, S.J.: (1991), «Los partidos políticos, monstruos con tres cabezas», en J. COLOMER, comp., 1991b: 441-450.
- BREUER, S.: (1994), *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1996.
- BRITTAN, S.: (1975a), «The Economic Contradictions of Democracy», en *British Journal of Political Science*, 5, 1: 129-159.
- (1975b), «Toward a Corporate State?», en *Encounter*, 44, 6: 58-63.
- BUCHANAN, J.: (1975), *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, Chicago University Press.
- (1977), *Freedom in Constitutional Contract: Perspectives of a Political Economist*, College Station, Texas University Press.
- (1980a), «Las bases de la acción colectiva», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 79-130.
- (1980b), «De las preferencias privadas a la filosofía pública. El desarrollo de la elección pública», en *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2, 1980: 199-220.
- (1980c), «Democracia y duopolio. Una comparación de modelos analíticos», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 231-248.
- (1966), «Una teoría individualista del proceso político», en D. EASTON, comp., 1966: 49-66.
- (1984), «Política sin romanticismo. Esbozo de una teoría positiva de la elección pública y sus implicaciones normativas», en J. CASAS PARDO, comp., 1984: 105-136.

- (1988a), *Economía y política (Escritos seleccionados)*, Valencia, Universidad de Valencia.
- (1988b), «Fairness, Hope and Justice», en J. BUCHANAN, 1988a: 223-252.
- (1988c), «Individual Choice in Voting and the Market», en J. BUCHANAN, 1988a: 197-208.
- (1988d), «The Public Choice Perspective», en J. BUCHANAN, 1988a: 253-260.
- BUCHANAN, J. y TULLOCK, G.: (1962), *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional*, Barcelona, Planeta, 1993.
- BUCHANAN, J. y WAGNER, R.: (1977), *Déficit del sector público y democracia. El legado político de lord Keynes*, Madrid, Rialp, 1983.
- BURKE, E.: (1790), *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978.
- BURNHAM, J.: (1943), *The Maquiavelians. Defenders of Freedom*, London, Putnam and Company.
- (1942), *The Managerial Revolution*, London, Penguin Books, 1945.
- CAMPS, V.: (1993), *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica.
- CAMPS, V., ed.: (1988), *Historia de la Ética. Vol. 1: De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica.
- (1989), *Historia de la Ética. Vol. 3: La Ética Contemporánea*, Barcelona, Crítica.
- (1992), *Historia de la Ética. Vol. 2: La Ética Moderna*, Barcelona, Crítica.
- CAPELLA, J.R.: (1991), «La crisis del 'Estado del Bienestar' en la crisis de civilización», en E. OLIVAS, ed., 1991: 177-188.
- CASAHUGA, A., ed.: (1980), *Democracia y economía política. Teoría de la democracia: una aproximación económica*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales.
- CASAS PARDO, J., comp.: (1984), *El análisis económico de lo político*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos.
- CHRISTMAN, J.: (1986), «Can Ownership Be Justified by Natural Rights?», en *Philosophy and Public Affairs*, 15: 134-170.
- COHEN, G.A.: (1989), «La apropiación en Nozick», en *Zona Abierta*, 51/52: 11-37.
- COLOMER, J.: (1993), «Límites económico-políticos de la intervención estatal», en *Doxa*, 13: 89-105.
- (1995), «La teoría económica de la política», en F. VALLESÍN, ed., vol. 6, 1995: 361-386.
- COLOMER, J., comp.: (1991), *Lecturas de Teoría Política Positiva*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales.

- CORCUERA, J. y GARCÍA HERRERA, M.A., eds.: (1988), *Derecho y economía en el Estado social*, Madrid, Tecnos.
- CORTÉS RODAS, F. y MONSALVE SOLÓRZANO, A., eds.: (1996), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia, Alfonso el Magnánimo.
- CROCE, B.: (1932), *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1996.
- CROZIER, M.: (1964), *The Bureaucratic Phenomenon*, London, Tavistock.
- CROZIER, M.; HUNTINGTON, S.P. y WATANUKI, J.: (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press.
- DAHL, R.: (1956), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1963.
- (1957), «The Concept of Power», en *Behavioural Science*, 2, 3: 201-215.
- (1961), *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press.
- (1970), *Análisis político moderno*, Barcelona, Fontanella.
- (1971), *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press.
- (1978), «Pluralism Revisited», en *Comparative Politics*, 10, 2: 191-204.
- (1982), *Dilemmas of Pluralist Democracy. Autonomy vs. Control*, London, Yale University Press.
- (1989), *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press.
- DAHL, R. y LINDBLOM, Ch.: (1953), *Politics, Economics and Welfare*, New York, Harper & Row Publisher, 1963.
- DAHRENDORF, R.: (1981), *Oportunidades vitales*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- DAVIS, O.A.; HINICH, M.J. y ORDESHOOK, P.C.: (1991), «Desarrollo expositivo de un modelo matemático del proceso electoral», en J. COLOMER, comp., 1991b, 377-440.
- DEZCALLAR, R.: (1980), «Anarquistas y libertarios en los Estados Unidos», en *Sistema*, 37: 123-129.
- DOBB, M.: (1967), *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Madrid, Siglo, XXI, 1988.
- DOMÉNECH, A.: (1989), *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica.
- DOWNS, A.: (1957a), *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973.
- (1957), «An Economic Theory of Political Action in a Democracy», en *Journal of Political Economy*, abril: 135-150.
- (1967), *Inside Bureaucracy*, Boston, Little Brown & Co.

- DUBIEL, H.: (1985), *¿Qué es el neoconservadurismo?*, Barcelona, Ánthropos, 1993.
- (1994), «Metamorfosis de la sociedad civil. Autolimitación y modernización reflexiva», en *Debats*, 50: 108-123.
- DUMONT, L.: (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective sur l'ideologie moderne*, Paris, Editions du Seuil.
- DUNN, J., ed.: (1992), *Democracy. The Unfinished Journey (508 BC to AD 1993)*, Oxford, Oxford University Press.
- DWORKIN, R.: (1977), *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth.
- (1978), «Liberalism», en S. HAMPSHIRE comp., 1978: 113-143.
- EASTON, D.: (1965), *A Framework for Political Analysis*, Chicago, Chicago University Press.
- EASTON, D., comp.: (1966), *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- ECCLESHALL, R.: (1984a), «Liberalism», en R. ECCLESHALL y otros, 1984: 28-59.
- ECCLESHALL, R. y otros: (1984), *Political Ideologies: An Introducción*, London, Routledge, 1994.
- ETZIONI, A.: (1993), *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Nueva York, Crown.
- FARREL, M.: (1992), *La filosofía del liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- FLEW, A.: (1982), «Libertarians versus Egalitarians», en T. MACHAN, ed., 1982: 252-263.
- FRAZER, E. y LACEY, N.: (1993), *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, London, Harvester Wheatsheaf.
- FRIEDMAN, D.: (1989), *The Machinery of Freedom. Guide to Radical Capitalism*, Illinois, Open Court.
- FRIEDMAN, M.: (1974), «Is a Free Society Stable?», en T. MACHAN, ed., 1974: 408-418.
- (1982), «Freedom Under Capitalism», en T. MACHAN, ed., 1982: 76-85.
- FRIEDMAN, M. y FRIEDMAN, R.: (1962), *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press.
- (1980), *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Barcelona, Grijalbo, 1987.
- (1983), *The Tyranny of the Status Quo*, London, Penguin Books, 1985.
- GALBRAITH, J.K.: (1958), *The Affluent society* Boston, Houton Mifflin.
- (1963), *El capitalismo americano. El concepto de poder compensador*, Barcelona, Ariel, 1972.

- GARCÍA COTARELO, R.: (1986), *Del Estado del bienestar al Estado del malestar (La crisis del Estado social y el problema de la legitimidad)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1988), «Crisis y reformulación del Estado del Bienestar», en J. CORCUERA y M.A. GARCÍA HERRERA, eds., 1988: 19-37.
- GARCÍA PELAYO, M.: (1983), *La idea de política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- GARZÓN VALDÉS, E.: (1993), *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994), «Instituciones suicidas», en *Isegoría*, 9: 64-128.
- GINER, S. y PÉREZ YRUELA, M.: (1979), *La sociedad corporativa*, Madrid, CIS.
- GINTIS, H.: (1980), «Communication and Politics», en *Socialist Review*, 10: 190-210.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M.: (1988), «Crítica de la teoría económica de la democracia», en J.M. GONZÁLEZ GARCÍA y F. QUESADA, coords., 1988: 311-356.
- (1989), «Sobre el concepto de política en Max Weber», Conferencia pronunciada en las III^a Jornadas de Filosofía Política, CSIC, Madrid, 21-11-89.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. y QUESADA, F., coords.: (1988), *Teorías de la democracia*, Barcelona, Ánthropos.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. y THIEBAUT, C., eds.: (1990), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Ánthropos.
- GOODWIN, B.: (1987), *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, Península, 1988.
- GOTTFRIED, P. y FLEMING, T.: (1988), *The Conservative Movement*, Boston, Twayne.
- GRANT, W., ed.: (1987), *The Political Economy of Corporatism*, London, Macmillan.
- GRAY, J.: (1986), *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994.
- (1990), *Mill and Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GREEN, D.G.: (1987), *The New Right. The Counter-Revolution in Political, Economic and Social Thought*, London, Harvester.
- GREEN, T.H.: (1881), *Works of Thomas Hill Green*, vol. III, New York, Longmans.
- (1882), *Lectures on the Principles of Political Obligation*, London, Longmans, 1950.
- HABERMAS, J.: (1962), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, México, Gustavo Gili, 1986.
- HAMILTON, A.; MADISON, J. y JAY, J.: (1788), *The Federalist*, London, T. Fisher Unwin, 1888.
- HAMPSHIRE, S., comp.: (1978), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HARMAN, G.: (1982), «Libertarianism and Morality», en T. MACHAN, ed., 1982: 226-234.
- HARRINGTON, J.: (1656), *The Commonwealth of Oceana. A System of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HARRIS, D.: (1987), *La justificación del Estado de Bienestar*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.
- HARRIS, R.: (1988), *Más allá del Estado del Bienestar*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1989.
- HAYEK, F.: (1944), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 1990.
- (1960), *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1991.
- (1976a), *Derecho, legislación y libertad* (Vol. II: *El espejismo de la justicia social*), Madrid, Unión Editorial, 1988.
- (1976b), *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1985.
- (1976c), *Derecho, legislación y libertad* (Vol. III: *El orden político en una sociedad libre*), Madrid, Unión Editorial, 1982.
- (1988), *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial, 1990.
- HELD, D.: (1987), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1992.
- (1993), «Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?», en D. HELD, ed., *Prospects for Democracy. North, South, East, West*, Cambridge, Polity Press: 13-52.
- HELLER, H.: (1932), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985.
- (1934), *Teoría del Estado*, México, FCE, 1990.
- HOBBS, Th.: (1651), *Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- HOBHOUSE, L.T.: (1904), *Democracy and Reaction*, Brighton, The Harvester Press, 1972.
- (1911a), *Liberalism*, London, Thorton Butterworth, 1934.
- (1911b), *Social Evolution and Political Theory*, New York, Kennikat Press, 1968.
- (1912), *The Labour Movement*, Brighton, The Harvester Press, 1974.
- (1918), *Teoría metafísica del Estado*, Madrid, Aguilar, 1981.
- (1922), *The Elements of Social Justice*, London, George Allen & Undwin.
- (1924), *Social Development. Its Nature and Conditions*, London, George Allen & Undwin.
- HOBSON, J.A.: (1909), *The Crisis of Liberalism: New Issues of Democracy*, Brighton, The Harvester Press, 1974.

- HOBSON, J.A. y GINSBERG, M.: (1931), *Hobhouse. His Life and Work (with selected essays & articles)*, London, George Allen & Unwin.
- HONDERICH, T.: (1990), *Conservatism*, London, Hamish Hamilton.
- HOSPER, J.: (1971), *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, Los Ángeles, Nash Publishing.
- (1974), «What Libertarianism Is», en T. MACHAN, ed., 1974: 3-20.
- (1982), «Libertarianism and Legal Paternalism», en T. MACHAN, ed., 1982: 135-145.
- HOTELLING, H.: (1929), «Stability in Competition», en *Economic Journal*, xxxix: 41-57.
- HUMBOLDT, W., von: (1792), *Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 1988.
- INGLEHART, R.: (1977), *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press.
- JASAY, A., de: (1985), *El Estado. La lógica del poder político*, Madrid, Alianza, 1993.
- JÁUREGUI, G.: (1994), *La democracia en la encrucijada*, Barcelona, Anagrama.
- KANT, I.: (1795), *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989.
- KELSEN, H.: (1955), *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid, Debate, 1988.
- KERN, L. y MÜLLER, H.P., comps.: (1992), *La justicia ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, Barcelona, Gedisa.
- KEY, V.O. Jr.: (1955), *Política, partidos y grupos de presión*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962.
- KEYNES, J.M.: (1931), *Essays in Persuasion*, London, Rupert Hart-Davis, 1951.
- (1936), *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, MacMillan, 1961.
- KORNHAUSER, W.: (1959), *Aspectos políticos de la sociedad de masas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- KRISTOL, I.: (1978), *Two Cheers for Capitalism*, New York, Basic Books.
- (1983), *Reflections of a Neoconservative*, New York, Basic Books.
- KYMLICKA, W.: (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- LASKI, H.: (1925), *A Grammar of Politics*, London, George Allen & Unwin, 1934.
- (1931), *Politics*, London, George Allen & Unwin.
- (1936), *The Rise of European Liberalism. An Essay in Interpretation*, London, George Allen & Unwin.
- LASSWELL, H.: (1936), *Politics. Who Gets What, When, How*, London, McGraw-Hill.

- LE BON, G.: (1895), *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 1986.
- LEPAGE, H.: (1978), *Mañana el capitalismo*, Madrid, Alianza, 1979.
- (1980), *Mañana el liberalismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- LEVITAS, R., ed.: (1986), *The Ideology of the New Right*, Cambridge, Polity Press.
- LIPSET, S.M.: (1981), *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Tecnos, 1987.
- (1988), «Neoconservatism: Myth and Reality», en *Society*, julio/agosto: 29-37.
- LOCKE, J.: (1667), *An Essay Concerning Toleration*, en J. LOCKE, 1993, pp. 186-209.
- (1689), *A Letter Concerning Toleration*, en J. LOCKE, 1993, pp. 390-435.
- (1690a), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1980.
- (1690b), *The Second Treatise on Government*, en J. LOCKE, 1993, pp. 261-386.
- (1993), *Political Writings*, London, Penguin Books.
- LUKES, S.: (1973), *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1974), *Power. A Radical View*, London, Macmillan Press.
- LUKES, S., comp.: (1986), *Power*, Oxford, Basil Blackwell.
- MACHAN, T.: (1974a), «Preface», a T. MACHAN, ed., 1974: XI-XV.
- (1974b), «Justice and The Welfare State», en T. MACHAN, ed., 1974: 134-147.
- (1975) *Human Rights and Human Liberties. A Radical Reconsideration of American Political Tradition*, Chicago, Nelson Hall.
- (1982), «Preface», a T. MACHAN, ed., 1982: VII-VIII.
- (1986), «The Virtue of Freedom in Capitalism», en *Journal of Applied Philosophy*, 3, 1: 49-58.
- MACHAN, T., ed.: (1974), *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson Hall.
- (1982), *The Libertarian Reader*, New Jersey, Rowman & Littlefield.
- MACINTYRE, A.: (1984), *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- (1990), *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Enciclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MACK, E.: (1973), «Egoism and Rights», en *The Personalist*, 54: 5-33.
- (1982), «Individualism, Rights, and the Open Society», en T. MACHAN, ed., 1982: 3-15.

- MACPHERSON, C.B.: (1962), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontamara, 1979.
- (1977), *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1987.
- (1985), *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Buenos Aires, Manantial, 1991.
- (1990), *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, New York, Oxford University Press.
- MANDEVILLE, B.: (1729), *La fábula de las abejas (o los vicios privados hacen la prosperidad pública)*, México, FCE, 1982.
- MARDONES, J.M.: (1987), «La filosofía política del neoconservadurismo americano», en *Arbor*, 503-504: 163-183.
- (1989), «La 'kulturkampf' del neoconservadurismo americano. La recreación del consenso social desde la relectura de la tradición liberal», en *Sistema*, 91: 57-81.
- (1991), *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae.
- MATTEUCCI, N.: (1982), «Liberalismo», en N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, eds., 1982, vol. 2: 905-931.
- MICHELS, R.: (1911), *Los partidos políticos. Estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- (1927), *Introducción a la sociología política*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- MEISEL, J.H.: (1958), *The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the Elite*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MILL, J.S.: (1859), *On Liberty and other writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- (1865), *Considerations on Representative Government*, Chicago, Henry Regnery Company.
- (1873), *Autobiography*, New York, Columbia University Press, 1960.
- MILLER, F.D.: (1982), «The Natural Right to Private Property», en T. MACHAN, ed., 1982: 275-287.
- MISES, L., von: (1927), *Liberalismo*, Madrid, Unión Editorial, 1982.
- (1932), *Socialismo*, Buenos Aires, Western Books Foundations, 1985.
- (1949), *La Acción Humana. Tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial, 1986.
- MOMMSEN, W.: (1974), *Max Weber: sociedad, política e historia*, Barcelona, Alfa.
- (1981), «Max Weber y la crisis del sistema de valores liberal», en *Papers*, 15: 9-53.

- MONTAGUE, F.C.: (1885), *The Limits of Individual Liberty. An Essay*, London, Rivingtons.
- MONTORO ROMERO, R.: (1987), «Neoconservadurismo y crisis del Estado de bienestar», en VV.AA., *Política y sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Madrid, CIS-CEC: 269-283.
- MOSCA, G.: (1939), *La clase política*, México, F.C.E., 1984.
- MOUZELIS, N.P.: (1967), *Organisation and Bureaucracy: An Analysis of Modern Theories*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MUELLER, D.C.: (1979), *Public Choice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1980), «La elección pública: una visión de conjunto», en *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, 2: 45-72.
- MUGUERZA, J.: (1986), «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», en *Sistema*, 70: 27-40.
- (1989), «La alternativa del disenso», en J. MUGUERZA y otros, 1989: 19-56.
- (1990), *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, Madrid, FCE.
- (1991), «La ética ante los conflictos del presente (Entrevista de M. Fraijó, A.G. Santesmases, C. Gómez y F.J. Martínez)», en *Leviatán*, 43/44: 135 y 142.
- (1994), «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan las lindes del 'coto vedado'?)», en *Laguna*, 2: 7-30.
- (1995), «El individuo ante la ética pública», inédito.
- MUGUERZA, J.; QUESADA CASTRO, F. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., eds.: (1991), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, Trotta.
- MUGUERZA, J. y otros: (1989), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate.
- MULHALL, S. y SWIFT, A.: (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers.
- NAGEL, Th.: (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.
- NASH, G.H.: (1987), *La rebelión neoconservadora en los Estados Unidos*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.
- NAVARRO, V.: (1994), «La economía y el Estado del Bienestar», en *Revista del Futuro del Socialismo*, 12, 1994: 29-47.
- (1997), *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, Barcelona, Ariel.
- NEGRO PAVÓN, D.: (1975), *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

- (1981) «Introducción» a L.T. HOBHOUSE, 1918: IX-LIV.
- NELSON, J.O.: (1974), «The Two Opposed Theories of Freedom of Our Philosophical Inheritance», en T. MACHAN, ed., 1974: 38-55.
- NINO, C.S.: (1991), «Liberalismo conservador ¿liberal o conservador?», en *Sistema*, 101: 63-85.
- (1994), *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho*, Barcelona, Ariel.
- NISBET, R.: (1985), «The conservative renaissance in perspective», en *The Public Interest*, 81: 128-141.
- (1986), *Conservatism: Dream and Reality*, Milton Keynes, Open University Press.
- NISKANEN, W.: (1971), *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago, Aldine-Atherton.
- (1975) «Bureaucrats and Politicians», en *Journal of Law and Economics*, 18: 617-643.
- (1976), *Burocracy: Servant or Master?*, The Institute of Economics Affairs.
- NOVAK, M.: (1982), *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1984.
- NOZICK, R.: (1988), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell.
- O'CONNOR, J.: (1973), *The Fiscal Crisis of the State*, New York, St. Martin's Press.
- (1980), «El movimiento democrático en los Estados Unidos», en *Zona Abierta*, 23: 81-91.
- (1984), *Accumulation Crisis*, New York, Basil Blackwell.
- OFFE, C.: (1988), *Partidos políticos y movimientos sociales*, Madrid, Sistema.
- (1990), *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza.
- (1992), *La gestión política*, Madrid, MTSS.
- OLIVAS, E., ed.: (1991), *Problemas de legitimación en el Estado social*, Madrid, Trotta.
- OLSON, M.: (1971), *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J.: (1930), *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 1988.
- (1943), *Obras*, 2 vols. Madrid, Espasa-Calpe (tercera edición, corregida y aumentada)
- OVEJERO LUCAS, F.: (1994), «Las defensas morales del mercado», en *Isegoría*, 9: 41-63.
- PALMA, G., di: (1973), *The Study of Conflict in Western Society: A Critique of the End of Ideology*, New York, General Learning Press.

- PANITCH, L.: (1979), «The Development of Corporatism in Liberal Democracies», en P.C. SCHMITTER y G. LEHMBRUCH, eds., 1979: 119-146.
- (1989), «Recent Theorizations of Corporatism: Reflections on a Growth Industry», en *British Journal of Sociology*, 31, 2: 159-187.
- PARETO, V.: (1906) *Escritos sociológicos*, Madrid, Alianza, 1987.
- (1916), *Forma y equilibrio sociales (Extracto del Tratado de Sociología General)*, Madrid, Alianza, 1980.
- (1921), *La transformación de la democracia*, Madrid, EDERSA, 1985.
- PARIJS, Ph., van: (1991), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Barcelona, Ariel, 1993.
- PARSONS, T.: (1970), «Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited», en *Sociological Inquiry*, 40, 2: 21-47.
- (1986), «Power and the Social System», en S. LUKES, comp., 1986b: 94-143.
- PATEMAN, C.: (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press.
- PÉREZ DÍAZ, V.: (1986) «El retorno de la sociedad civil», en *Papeles de Economía Española*, 27: 99-121.
- (1987), *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos.
- PÉREZ YRUELA, M.: (1985), «Bibliografía sobre corporatismo: bibliografía general y en castellano», en *REIS*, 31: 213-222.
- POLANYI, K.: (1957), *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- POPPER, K.: (1962), *The Open Society and Its enemies*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul.
- PRESTHUS, R.: (1962), *The Organizational Society*, New York.
- QUESADA CASTRO, F.: (1987), «La filosofía política hoy: recuperación de la memoria histórica», en *Arbor*, 503/504: 9-48.
- (1997), «Sobre la naturaleza de la filosofía política», en F. QUESADA, ed., 1997: 11-16.
- (1997b), «Reconstrucción de la democracia», en F. QUESADA, ed., 1997: 235-270.
- QUESADA CASTRO, F., ed.: (1997), *Filosofía política. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid, Trotta.

- QUESADA CASTRO, F. y otros: (1989), «La estrategia neoconservadora», en *El País. Temas de nuestra época*, 66.
- QUESADA CASTRO, F.; GARCÍA MORÁN, J. y COLOM, F.: (1989), «Elementos históricos configuradores de la democracia moderna», en *Contrarios*, 2: 60-75.
- QUINTON, A.: (1978), *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, Faber, London.
- RAE, D.: (1969), «Decisions Rules and Individual Values in Constitutional Choice», en *American Political Science Review*, 63: 40-56.
- (1975), «The Limits of Consensual Decision», en *American Political Science Review*, 69: 1270-1294.
- RAWLS, J.: (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- REIMAN, J.H.: (1981), «The Fallacy of Libertarian Capitalism», en *Ethics*, 92, 1: 85-95.
- REQUEJO COLL, F.: (1990), *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Barcelona, Ariel.
- RIESMAN, D.: (1950), *La muchedumbre solitaria*, Barcelona, Paidós, 1981.
- RIKER, W.H.: (1962), *The Theory of Political Coalitions*, New Haven, Yale University Press.
- RIKER, W.H. y ORDESHOOK, P.C.: (1968), «A Theory of the Calculus of Voting», en *American Political Science Review*, 62: 25-42.
- RÍO, E., del: (1991), *¿Socialismo? ¿Comunismo? Crisis social y moral en Occidente*. Madrid, Revolución.
- (1992), *Crítica de la política en Occidente*, Madrid, Talasa.
- ROBERTSON, D.: (1991), «Movilidad ideológica y militantes de partido», en J. COLOMER, comp., 1991b: 451-462.
- ROBINSON, A.T.: (1974), «Government and Public Health», en T. MACHAN, ed., 1974: 275-288.
- RÓDENAS, P.: (1991), «Definición de la política», en *Suplementos Ánthropos*, 28: 71-80.
- (1992), «Identidad de la política. Una cartografía de las filosofías políticas tardomodernistas», en *Laguna*, 1: 33-48.
- (1993) «Una definición de la Filosofía Política», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1: 53-69.
- (1994), «Poli(é)tica, o el tránsito del interés a la legitimidad», en *Laguna*, 2: 23-38.

- (1997), «Los límites de la política», en F. QUESADA, ed., 1997, 75-96.
- RODRÍGUEZ GUERRA, J.: (1992), «Paradojas de la 'crisis' del Estado de Bienestar», en *Revista Internacional de Sociología*, Tercera Época, 1: 101-124.
- (1994), *Liberalismo y socialdemocracia ante la 'crisis' del Estado de Bienestar*, inédito.
- RODRÍGUEZ GUERRA, R.: (1994), «Individuo, libertad y Estado. La concepción de la política del liberalismo moderno», en *Laguna*, II: 79-92.
- (1995), *Liberalismo y política. La concepción de la política del liberalismo conservador contemporáneo*, La Laguna, Universidad de La Laguna.
- (1996a), «Participación, ciudadanía y democracia: ¿hacia el tercer sistema?», en *Isegoría*, 13: 162-170.
- (1996b), «La tradición política liberal: unidad en la diversidad del liberalismo», en *Laguna*, III: 85-94.
- (1997), «Argumentos (y límites) éticos para una reconstrucción de la política», en *Laguna*, IV: 143-154.
- ROSEMBLUM, N., ed.: (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press.
- ROSTOW, W.W.: (1973), *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROTHBARD, M.: (1974a), «The Anatomy of the State», en T. MACHAN, ed., 1974: 69-93.
- (1974b), «Left and Right: The Prospects for Liberty», en T. MACHAN, ed., 1974: 525-549.
- (1978), *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, ed. revisada, New York-London, Collier-Macmillan.
- (1982a), *La ética de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1985.
- (1982b), «Society without State», en T. MACHAN, ed., 1982: 53-65.
- RUBIO CARRACEDO, J.: (1990), *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona, Ánthropos.
- RUGGIERO, G., de: (1925), *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, Pegaso, 1944.
- SABINE, G.: (1961), *Historia de la teoría política*, Madrid, FCE, 1990.
- SADOWSKI, J.: (1974), «Private Property and Collective Ownership», en T. MACHAN, ed., 1974: 119-133.
- SANDEL, M.: (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

- SANDEL, M., ed.: (1992), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press.
- SARTORI, G.: (1962), *Aspectos de la democracia*, México, Limusa, 1965 (vers. cast. de *Democratic Theory*).
- (1979), *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, FCE, 1984.
- (1987), *Teoría de la democracia*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1988 (vers. cast. de *The Theory of Democracy Revisited*).
- (1991), «Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 129: 459-474.
- (1992), *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza.
- (1993), *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza.
- (1996), «Los fundamentos del pluralismo», en *La Política*, 1: 107-122.
- SCHMITTER, P.C.: (1983), «Democratic Theory and Neocorporatist Practice», en *Social Research*, 50, 4: 885-929.
- (1985), «Neocorporatismo y Estado», en *REIS*, 31: 47-78.
- SCHMITTER, P.C. y LEHMBRUCH, G., eds.: (1979), *Trend Toward Corporatist Intermediation*, London, Sage.
- SCHUMPETER, J.: (1942), *Capitalismo, socialismo y democracia*, 2 vols., Barcelona, Orbis, 1983.
- SCRUTON, R.: (1980), *The Meaning of Conservatism*, Harmondsworth, Penguin.
- SEN, A.K.: (1987), «¿Igualdad de qué?», en S.M. McMURRIN, ed., *Libertad, igualdad y derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Barcelona, Ariel, 1987: 133-156.
- (1992), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995.
- SERRANO GÓMEZ, E.: (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos.
- SHAPIRO, I.: (1991), «Resources, Capacities and Ownership», en *Political Theory*, 19: 47-72.
- SHILS, E.: (1955), «The End of Ideology?», en *Encounter*, 5: 52-58.
- SMITHIES, A.: (1941), «Optimum Location in Spatial Competition», en *The Journal of Political Economy*, XLIX: 423-439.
- SOTELO, I.: (1990), «La idea del Estado en Max Weber», en *Arbor*, 539/540: 29-50.
- SPECTOR, H.: (1995), «Propiedad privada y neutralidad estatal», en *Doxa*, 17/18: 189-229.

- SPENCER, H.: (1842), *The Proper Sphere of Government*, en H. SPENCER, 1884: 1-58.
- (1868), *Social Statics*, London, Williams and Norgate.
- (1883), *Essays: Scientific, Political and Speculative*, vol. II, London, Williams and Norgate.
- (1884), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- (1888), *Essays: Scientific, Political and Speculative*, vol. III, London, Williams and Norgate.
- STEINFELS, P.: (1988), *The Neoconservatives*, New York, Simon & Schuster.
- STIRNER, M.: (1845), *The Ego and his Own*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- STOCKMAN, D.: (1986), *The Triumph of Politics*, New York, Harper & Row Publisher.
- STRATÓS, J.: (1992), «La izquierda ante el liberalismo», en *Disenso*, 1: 32-33.
- THIEBAUT, C.: (1992), *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- TOLLISON, R.D. y WILLETT, Th. D.: (1980), «Economía elemental de las votaciones y las abstenciones», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 375-394.
- TOUCHARD, J.: (1961), *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988.
- TOURAINÉ, A.: (1969), *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel, 1969.
- TRANFAGLIA, N.: (1982), «Liberal-socialismo», en N. BOBBIO; N. MATTEUCCI; G. PASQUINO, dres., 1982: 936-939.
- TRILLING, L.: (1965), *Beyond Culture. Essays on Literature and Learning*, London, Penguin Books.
- TRUMAN, D.B.: (1951), *The Governmental Process. Political Interests and Public Opinion*, New York, Alfred A. Knopf.
- TUCKER, D.F.B.: (1994), *Essay on Liberalism. Looking Left and Right*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- TULLOCK, G.: (1965), *The Politics of Bureaucracy*, Washington, Public Affairs Press.
- (1975), «Comment on Rae's 'The Limits of Consensual Decisions'», en *American Political Science Review*, 69: 1295-1307.
- (1976), *The Vote Motive*, The Institute of Economics Affairs.
- (1980), «Elección constitucional y mayoría simple: Una réplica», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 185-192.
- UNGER, R.M.: (1975), *Knowledge & Politics*, New York, The Free Press.

- VALLESPÍN, F.: (1985), *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza.
- (1987), «Crisis de la democracia y Estado social», en VV.AA., *Política y sociedad. Estudios en homenaje a Francisco Murillo Ferrol*, Madrid, CIS-CEC: 235-269.
- VALLESPÍN, F. ed.: (1995), *Historia de la teoría política*, 6 vols., Madrid, Alianza.
- VALLESPÍN, F. y GARCÍA GUITIÁN, E.: (1995), «El neoliberalismo: Friedrich Hayek, Raymond Aron, Isaiah Berlin», en F. VALLESPÍN, ed., vol. 6, 1995: 15-87.
- VANBERG, V. y WIPPLER, R.: (1992), «El renacimiento de la idea del contrato social y la sociología», en L. KERN y H.P. MÜLLER, comps., 1992: 11-20.
- VERBA, S.: (1980), «On The Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript», en G. ALMOND y S. VERBA, eds., 1980: 394-410.
- VILLACAÑAS, J.L.: (1996), «Max Weber y la democracia. A propósito de la obra de Stefan Breuer *Burocracia y Carisma*», en *Debats*, 57/58: 97-114.
- WALZER, M.: (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books.
- (1990), «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 18, 1: 6-29.
- WEBER, Max.: (1918), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991.
- (1919), *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1986.
- (1920), *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1987.
- (1921), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1984.
- (1924), *Escritos políticos*, vol. I, México, Folios, 1984.
- WEBER, Marianne: (1984), *Max Weber. Una biografía*, Valencia, Alfonso el Magnánimo, 1995.
- WELDON, T.D.: (1953), *The Vocabulary of Politics. An Inquiry into the Use and Abuse of Language in the Making of Political Theories*, London, Penguin Books.
- WITTMAN, D.A.: (1980), «Los partidos como maximizadores de votos», en A. CASAHUGA, ed., 1980: 267-292.
- WOLIN, Sh.: (1960), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- (1976), «Los nuevos conservadores», en *Revista de Occidente*, 12: 63-70.
- WOLFE, A.: (1977), *The Limits of Legitimacy. Political Contradictions of Contemporary Capitalism*, New York, The Free Press.
- ZINTL, R.: (1992), «Contrato sin presupuestos: James M. Buchanan», en L. KERN y H.P. MÜLLER, comps., 1992: 208-247.

— (1993), «Neoliberalismo y Estado Social», en *Doxa*, 13: 33-47.

ZVETER, J.: (1989), «Liberalismo», en D. MILLER, dir., *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza, 1989: 343-349.

