



LA PRIMACÍA DE LA LIBERTAD Y EL SENTIDO DE LOS DERECHOS E INSTITUCIONES LIBERALES

JUNIO 2026

SERIE
INFORME
ECONÓMICO
336

AUTOR: FELIPE SCHWEMBER

ISSN 0717-1536



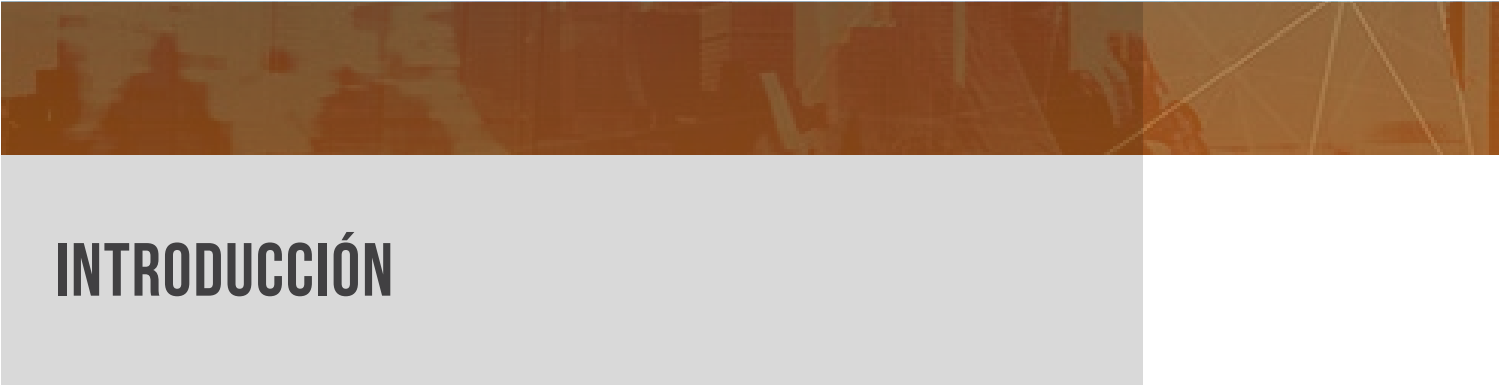
AUTOR: **FELIPE SCHWEMBER**

El presente ensayo, galardonado con una Mención Honrosa en el 18° Concurso de Ensayo "Camino de la Libertad", se publica de manera póstuma al cumplirse un año del fallecimiento de su autor, Felipe Schwember Augier.

Felipe Schwember fue un destacado académico e investigador de Faro, Núcleo de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad del Desarrollo. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y Licenciado en Derecho y en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, centró su labor en la filosofía política moderna y contemporánea. Su obra, que incluye el libro *Libertad, derecho y propiedad*. (2013) y numerosos artículos especializados, constituye un referente ineludible para el estudio del pensamiento de Kant, Fichte y Nozick.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
I. LA PRIMACÍA DE LA LIBERTAD: CONTRACTUALISMO Y <i>IUSNATURALISMO</i>	8
II. ¿POR QUÉ LA LIBERTAD ES IMPORTANTE? LA LIBERTAD Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO	12
III. LAS INSTITUCIONES DE UNA SOCIEDAD LIBRE	20
IV. CONCLUSIONES	27
V. BIBLIOGRAFÍA	28



INTRODUCCIÓN

En las sociedades democráticas contemporáneas el reconocimiento de la libertad personal se traduce en la consagración de ciertos derechos y libertades particulares: la libertad de conciencia, la libertad de expresión, la libertad ambulatoria, entre otras, son la expresión jurídica de ese reconocimiento de la libertad personal. La idea, en todos los casos, es asegurar la posibilidad del ejercicio de ésta por medio del reconocimiento de esos derechos y libertades particulares. De ahí que la relación entre libertad personal, y derechos y libertades particulares, sea semejante a la que existe entre la música y los instrumentos con que se la interpreta: estos últimos son instancias o modos de expresión de la primera.

Esto quiere decir al menos dos cosas. En primer lugar que, en tanto que tales, los derechos y libertades in-

dividuales expresan, pero no agotan las posibilidades de la libertad personal, que siempre puede encontrar formas novedosas y no previstas de expresión. Así, y del mismo modo que en el violín no existe una sola melodía, sino que, por el contrario, alberga virtualmente todas las melodías que pudieran existir, la libertad personal no se agota en los derechos y libertades particulares reconocidos en los ordenamientos jurídicos contemporáneos. Es de suponer que, con el correr del tiempo y los cambios en las condiciones sociales, la libertad personal encuentre nuevos cauces para su ejercicio que deban ser consagrados junto a los ya reconocidos, como podría ser el caso, por ejemplo, de las libertades digitales y de género.

En segundo lugar, la analogía con la música y los instrumentos musicales permite destacar la estrecha rela-

ción que existe entre la libertad personal y los derechos y libertades individuales: así como la melodía existe en el violín, la libertad personal existe en los múltiples derechos y libertades individuales que la expresan. Por ello no se hace justicia a la relación entre la libertad personal y los derechos y libertades particulares cuando se le concibe como una relación puramente instrumental. Cuando se dice que los derechos y libertades particulares como, por ejemplo, la ambulatoria y la de expresión son instrumentos de la libertad personal, se desliza la idea de que, como tales, podrían separarse de esta última y que podría subsistir sin ellos. Pero seguramente es poco feliz explicar la relación entre la libertad personal y los derechos y libertades particulares de este modo. La libertad personal no es simplemente una facultad que *tenga* tales derechos y libertades, de modo que funcione con ellos. La libertad ambulatoria y de expresión —por volver a nuestro ejemplo— no son meros instrumentos de la libertad personal, sino que representan la libertad personal misma expresada a través de ellos. Si se dice que tales libertades son medios, hay que aclarar entonces, inmediatamente, que no son, sin embargo, meros medios y que, por el contrario, son también y simultáneamente fines. Por eso resulta más exacto decir que la libertad personal es y se expresa *a través* de tales libertades y que, del mismo modo que si se arrancan cuerdas a un violín se impide la ejecución de cualquier melodía, al restar o suprimir libertades y/o derechos particulares impedimos la expresión misma de la libertad personal.

Nuestra analogía invita a pensar, entonces, en una unidad, en una continuidad entre la libertad personal y los derechos y libertades particulares. Pero ¿hasta qué punto? La música existe en el violín —el violín es, para decirlo en términos aristotélicos, la causa material de la música— pero sólo porque alguien lo toca. Es alguien el que hace música con el violín. Al parecer, entonces, son tres y no dos los términos de la analogía. Por una parte, tenemos al músico, la música y al violín, pero por otro sólo la libertad personal y los derechos y liber-

tades particulares. ¿No nos falta, entonces, un tercer término entre los analogados? Si la libertad es la música y las libertades particulares el violín, ¿no deberíamos entonces incluir entre estas analogías al sujeto, a la persona de que se trata? En tal caso la analogía parecería cerrar perfectamente: el artista es al sujeto como la música es a la libertad personal como el violín es a los derechos y libertades particulares.

Ese sería el caso si fuera correcto distinguir entre la libertad personal y el sujeto que actúa. Pero esa distinción es engañosa, pues soy siempre yo el que actúa en virtud de mi libertad. En este punto la analogía entre la música y la libertad puede resultar engañosa —y por eso precisamente es una analogía y no una comparación literal— porque, a diferencia de lo que ocurre con el artista y el violín, en el caso de la libertad no se puede hacer la distinción entre el agente de la acción y la libertad como propiedad diferente de él. Nuevamente, la libertad no es una facultad que tenga el agente y que pueda usar de modo instrumental. Resulta absurdo representarse, por una parte, a un sujeto o artífice y, por otra, su libertad. ¿Cómo podría ser el caso de que un sujeto estuviera fuera de su libertad para emplearla como una cosa? ¿No me obliga eso a imaginar cada vez una nueva libertad con la que el sujeto actúa sobre la precedente? La representación de la libertad como un instrumento o cosa con la cual una persona actúa, me conduce al absurdo de tener que imaginarme infinitas libertades para explicar la acción de un mismo agente. Como demuestra esta dificultad, la libertad no es algo distinto del sujeto que actúa. De hecho, el sujeto puede actuar de una forma u otra en virtud de su libertad. Y en cada determinación de la misma se hace de un modo u otro también a sí mismo: es a través de su libertad y del modo en que ha decidido usarla. Nosotros, dicho de otro modo, no tenemos una relación instrumental ni con nuestra libertad ni con nuestros derechos. En cierto sentido somos nuestra misma libertad y es nuestra persona la que se expresa en el ejercicio de los derechos que la amparan. Es sólo por-

que nos representamos nuestros derechos y/o nuestra libertad de modo instrumental, separada de nuestras propias personas, por la que podemos creer que es preciso encontrar una fundamentación de los derechos y libertades individuales diferente de la fundamentación de nuestra propia libertad personal.

Pero ¿por qué es importante la libertad personal? En el presente ensayo procuraré ofrecer una respuesta a esta pregunta. Dicha respuesta será enfática, pues no sólo defenderé que la libertad es valiosa, sino, además, que es el bien más valioso de la vida política. Más específicamente, sostendré que la libertad es el supremo valor de la vida política y que, como tal, la medida de cualquier otro bien o valor que, en dicha dimensión, se quiera promover, es inherente a ella; que, en consecuencia, tales bienes y valores sólo pueden ser tenidos como tales en la medida en que permitan asegurar o fomentar la libertad. La posición que defenderé aquí es monista en el sentido de que la libertad aparece en ella como el único principio justificativo del orden social. Sin embargo, y en virtud de lo dicho hasta ahora, la centralidad de la libertad no obsta que otros bienes o valores tengan un papel que desempeñar. El horizonte de la perspectiva liberal aquí ofrecida admite que, al modo de satélites, otros bienes o valores secundarios giren alrededor de la única estrella que ilumina el firmamento.

La afirmación de que la libertad es el supremo y, además, en rigor, el único valor de la vida política puede resultar desconcertante. Lo será, por cierto, para todos aquellos que creen que la libertad carece de valor en sí misma, que es «neutra» hasta antes de decantarse por el bien o por el mal; que en este último caso es, de hecho, mala y que, por tanto, más valdría no haberla tenido. Sostendré que esa perspectiva es errónea, no porque la libertad no pueda ser mal empleada, sino porque ninguno de los bienes que se considera valioso promover en la vida social puede realmente serlo si se lo hace prescindiendo o incluso contrariando las con-

vicciones de aquellos cuyas vidas se quiere enriquecer. Argumentaré, en definitiva y dicho de otro modo que, desde el punto de vista político, la atribución de un valor instrumental a la libertad es incompatible con la realización de cualquier otro bien, por noble o elevado que sea. La razón, argüiré, es que la realización de tales bienes se frustra y se vuelve imposible cuando se los promueve coactivamente o bajo condiciones diferentes de las de una sociedad libre. Por eso sostendré que aun cuando, desde el punto de vista moral, la libertad pudiera ser tenida, con mayor o menor verosimilitud, como un mero medio del valor de las acciones, desde el punto de vista político, en cambio, debe ser tenida como el valor supremo y principal. Ese valor es el que permite explicar la importancia de la libertad. Con vistas a esa explicación, así como a las dificultades ya señaladas acerca del modo en que deban promoverse los bienes en una sociedad, es que puede formularse la tesis de este trabajo en los siguientes términos: *la libertad es el supremo y principal valor de la vida política porque es una condición necesaria (pero no suficiente) del sentido de nuestra vida.*

Para probar esta tesis me detendré primero en algunas discusiones acerca de la fundamentación e importancia de la libertad en la teoría política. Por ello, después de referirme someramente a los argumentos contractualistas en favor de la libertad política, me detendré en algunas dificultades que suscita la fundamentación de los derechos naturales liberales, esto es, de los derechos que aseguran la libertad individual y que se tienen —o se afirma tener— por el sólo hecho de ser persona. Todo ello servirá para introducir la tesis principal de este trabajo de la importancia de la libertad política como condición necesaria (pero no suficiente) del sentido de la vida. En seguida desarrollaré esta tesis. Ese desarrollo constituye el grueso y la parte principal de este trabajo. No obstante, no concluiré con este desarrollo. La tesis aquí defendida puede parecer muy abstracta y demasiado alejada de los temas más recurrentes en la filosofía política. Concretamente, de

los problemas vinculados a las instituciones sociales y políticas. Por ello, y para evitar o corregir esa imprecisión, concluiré con un apartado acerca de la democracia y el mercado. La idea de ese apartado es demostrar la conexión que existe entre esas instituciones y la tesis aquí defendida. El propósito es, como es previsible, demostrar que tales instituciones son por definición las instituciones propias de una sociedad libre. Eso quiere decir, en los términos de la tesis aquí defendida, que se trata de instituciones que constituyen condiciones necesarias de la vida significativa de los ciudadanos y, además, que no existen (o no conocemos aún) instituciones alternativas mejores y más idóneas para la posibilidad de la consecución de ese fin.

Concluiré mi argumentación con una reflexión general acerca del argumento aquí ofrecido en favor de la primacía de la libertad.

I. LA PRIMACÍA DE LA LIBERTAD: CONTRACTUALISMO Y *IUSNATURALISMO*

Entre las filosofías políticas contemporáneas que conceden primacía a la libertad y que caen, en consecuencia, dentro de lo que en términos muy amplios podemos denominar «liberalismo», encontramos fundamentalmente dos modos de argumentar en favor de dicha primacía: *el contrato social y los derechos naturales*. El liberalismo igualitario de John Rawls es un ejemplo del primer caso y el libertarismo *iusnaturalista* de Robert Nozick un ejemplo del segundo¹. Detengámonos muy brevemente en cada uno de ellos.

Como es sabido, Rawls defiende que, en una situación hipotética de negociación, bajo condiciones que imponen ciertas restricciones epistémicas a las partes contratantes y que aseguran, por tanto, su imparcialidad, se arribaría a dos principios de justicia, el principio de libertad y el principio de diferencia. Tales principios, que se aplican primordialmente a la «estructura básica de la sociedad»², son los siguientes:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Teoría de la justicia, 2003, pp. 67-68).

Estos dos principios siguen, dice Rawls, un orden *lexicográfico*, esto es: «un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente» (Rawls, 2003, p. 52). Por consiguiente, y en virtud de este orden, Rawls concede prioridad al primer principio por sobre el segundo. Esa preeminencia significa que «las

1. Soy consciente de que con esta *summa divisio* entre teorías contractualistas y iusnaturalistas me expongo al reproche de incurrir en una simplificación. «Hay más teorías políticas. Por de pronto el utilitarismo y las teorías evolutivas al estilo de Hayek», podría rezar el reproche. En mi defensa podría decir que, sin embargo, no es claro que tales teorías den primacía realmente a la libertad, aun cuando por otra parte, le concedan (o le puedan conceder) un lugar importante. Después de todo si yo digo, como los utilitaristas, que la libertad es deseable porque es placentera, lo que estoy haciendo es fundar la libertad en el placer. Si, por otra parte, abogo por la libertad a causa de las limitaciones de nuestras capacidades intelectuales y a la futilidad consiguiente de las planificaciones globales, ¿estoy afirmando la primacía de la libertad? O, al menos ¿la estoy afirmando de modo categórico? Si *per hypothesis* se demostrara la posibilidad de la planificación ¿por qué y cómo podría seguir defendiendo la libertad?

2. «Esta estructura abarca las principales instituciones sociales —la constitución, el régimen económico, el orden jurídico y sus definiciones de propiedad y similares—, así como el modo en que estas instituciones casan entre sí hasta formar un único sistema coherente» (Rawls, 2006, p. 338).

violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas» (Rawls, 2003, p. 68). Pero, ¿cómo se explica esta prioridad?

En *El liberalismo político* Rawls explica que «el problema de determinar las libertades básicas y de fundar su primacía, puede entenderse como el problema de definir términos equitativos apropiados de cooperación sobre la base del mutuo respeto» (Rawls, 2006, p. 340). En seguida se embarca en una larga explicación que le exige volver sobre varios aspectos de su teoría de la justicia. Se detiene, por ejemplo, en la lista de libertades básicas, recalca la importancia del pluralismo razonable como punto de partida de su propia argumentación o las facultades morales de los agentes que negocian los principios de justicia detrás del «velo de la ignorancia». Aquí podemos prescindir de los detalles de esta argumentación. No necesitamos detenernos, por ejemplo, en el problema de si las libertades básicas que Rawls menciona son realmente las más relevantes o de si, por el contrario, excluye algunas que en realidad sí deberían ser incluidas³. Para efectos de lo que ahora nos interesa, resulta pertinente preguntarse de qué modo la respuesta de Rawls efectivamente demuestra la primacía de la libertad o, más específicamente —dado el modo en que él plantea el asunto— «de las libertades»⁴. Para explicar la prioridad de la libertad ¿es suficiente el expediente de remontarse a la determinación de los términos equitativos de cooperación sobre la base del mutuo respeto? ¿No está, a fin de cuentas, esa prioridad presupuesta en ese expediente? Tomemos, por ejemplo, el concepto de «mutuo respeto» incluido en el explanan de la cooperación mutua a que recu-

rre Rawls: ¿no podría aducirse u objetarse que esa inclusión incurre en una petición de principio? Podría afirmarse que ese respeto mutuo presupone o es idéntico al respeto de la libertad, sobre todo cuando, además, dicho respeto está referido a las posibilidades de la cooperación mutua. En tal caso, a menos que en el concepto de «cooperación» se quieran incluir también los intercambios forzosos, no parece haber modo de no tomar la apelación a las condiciones de la cooperación mutua como explanan de la primacía de las libertades como un razonamiento circular: la primacía de tales libertades se explica por la primacía de las instancias en las que ellas se expresan o se ejercen. Y la enumeración o inclusión de todas esas instancias —«cooperación», «equitativo», «respeto mutuo», etcétera— no hace más que confirmar el carácter circular de la argumentación.

Pero, ¿no es esta crítica excesiva? Después de todo, se me podría replicar que, con la apelación a los términos apropiados de la cooperación sobre la base del mutuo respeto como explanan de la primacía de la libertad, Rawls no hace otra cosa que intentar arribar a las condiciones generales bajo las cuales los acuerdos pueden ser tenidos realmente como voluntarios. En su caso particular, tales acuerdos se refieren a las reglas conforme a las cuales queda delineada la estructura básica de la sociedad por la que se distribuyen los bienes primarios.

Sin embargo, esta eventual réplica no invalida mi objeción. Más bien la confirma, pues obviamente el problema no es que Rawls apele a las condiciones que garantizan la voluntariedad de las partes negociantes, sino que crea que con ello resuelve el problema de la primacía de las libertades. La apelación a tales condiciones puede ser razonable y correcta para demos-

3. Por de pronto, para Rawls «el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio» (Rawls, 2003, p. 69). Obviamente el alcance de este rechazo depende de lo que Rawls entienda por «doctrina del *laissez-faire*».

4. A propósito de una crítica de Hart, Rawls aclara que en su teoría «[n]o se asigna primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado “libertad” tuviera un valor preeminente y fuera el objetivo capital, sino el único, de la justicia política y social» (Rawls, 2006, p. 328).

trar la verosimilitud de los principios de justicia: un modo de justificar tales principios (o de hallarlos, si no los hubiera) sería apelar a su selección (o posible selección) por parte de aquellos a quienes alcanzan. Eso requeriría, a su vez, identificar las condiciones bajo las cuales tal selección es o puede ser tenida como voluntaria. El procedimiento de selección, entonces, sería justo porque supondría o se recogería tales condiciones. No obstante, ninguna selección —guiada o no por un procedimiento— puede probar la primacía de las libertades, pues toda selección las presupone: las partes en la negociación *proponen principios, objetan, replican, deliberan*. Finalmente *deciden*. Todos estos actos presuponen diferentes libertades. Por eso, todo procedimiento de decisión y/o de deliberación presupone la posibilidad de la voluntariedad y, en términos más generales, la libertad. Lo que tales procedimientos pueden ofrecernos son reglas para ayudarnos a encontrar la verdad, como ocurre en el caso del método científico, pero no para demostrar la primacía de las libertades. Esa primacía debe darse por sentada desde el comienzo, pues de ella depende la posibilidad misma del procedimiento de descubrimiento de los principios.

Obviamente, esta objeción no alcanza únicamente a Rawls. Es válida para todas las teorías contractualistas. Ya sea que en ellas se nos diga que las partes contratantes *obran* movidas por su propio interés o que lo hacen porque valoran la racionalidad de otros, en cualquier caso se está presuponiendo la libertad (en general, y no sólo las libertades básicas de Rawls) así como su primacía. Por eso, lo que podría ofrecernos una teoría contractualista es señalar las reglas que, idealmente, podrían encausar las negociaciones o deliberaciones de seres libres, de modo que, por medio de ellas, puedan arribar a acuerdos justos e imparciales (lo que no es poco, ciertamente). Lo que no nos puede ofrecer es una demostración de la primacía de la libertad. Por eso, en la línea de Kant, puede afirmarse que la idea de un contrato social puede servir

para orientarnos en el pensamiento, no para fundar una teoría social y política.

La función orientadora de la idea del contrato social explica a un tiempo la limitación y el potencial de los argumentos contractualistas: por una parte, son satisfactorios, pues reconocen la importancia de la libertad como principio del orden social («*volenti non fit iniuria*»); por otra, son decepcionantes, pues son incapaces de dar razón de esa importancia. Pero, ¿cómo dar razón de esa importancia? Antes de ofrecer nuestras propias razones, detengámonos de modo igualmente breve en el *iusnaturalismo* libertario de Robert Nozick, que parece ofrecer una alternativa promisorio a la teoría contractualista de John Rawls.

Nozick comienza *Anarquía, Estado y utopía* afirmando que «[l]os individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar sus derechos» (Nozick, 1988, p. 7). Los derechos a que se refiere Nozick son los derechos naturales libertarios que, en esencia, protegen a sus titulares de la instrumentalización no consentida por parte de otros. De ahí que Nozick pueda afirmar que tales derechos «reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios» (Nozick, 1988, p. 43). Esta finalidad que Nozick atribuye a los derechos naturales libertarios le exime de la necesidad de tener que enumerarlos. Entonces la pregunta de «¿cuáles son los derechos naturales?», puede ser respondida simplemente diciendo: «todos aquellos que impidan esa instrumentalización». Por eso Nozick prefiere ilustrar el alcance de esos derechos mediante una siguiente imagen: «una línea (o un hiperplano) circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo.» (Nozick, 1988, p. 65). En cualquier caso, es obvio que el campo de fuerza moral a que se refiere Nozick incluye la integridad física y psíquica, la libertad ambulatoria, la libertad de conciencia, la libertad de expresión, la libertad contractual, etcétera. Y aunque requiere de premisas adicionales (que Nozick pone más adelante en la argu-

mentación), es claro además que el espacio moral incluye también la propiedad, incluida la propiedad sobre los medios de producción.

Resulta obvio que los derechos naturales libertarios preservan la libertad de los individuos y que existen, en consecuencia, por y para ella. Por eso resulta desconcertante que Nozick se sienta en la necesidad de preguntarse en qué se basan tales derechos o que diga, en el prefacio de *Anarquía, Estado y utopía* que «[e]ste libro no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales» (Nozick, 1988, p. 11). Por su parte, Thomas Nagel, en un artículo muy famoso, ha objetado a Nozick no ofrecer un fundamento de los derechos naturales libertarios. Nozick, dice Nagel, ha afirmado, ha dado por descontado, pero no ha probado la existencia de tales derechos (*Libertarianism Without Foundations*, 1981).

Al respecto, cabría hacer dos comentarios. Primero, que Nozick sí aventura un fundamento para los derechos naturales cuando afirma que «conjetura» que la respuesta a ese problema «se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida» (Nozick, 1988, p. 60). Es cierto, sin embargo, que no explora esa conjetura, o no suficientemente, como veremos luego. Nagel, por su parte, estima que la conjetura a que alude Nozick es simplemente una vaguedad (Nagel, 1981, p. 198). En seguida nos detendremos también en eso. Quizás la conjetura de Nozick tiene más potencial del que Nagel cree. En segundo lugar, toda la demanda por un fundamento parece estar fuera de lugar. O, al menos, estar planteada de un modo que resulta descaminado y engañoso. Ante la afirmación de que los derechos naturales garantizan la libertad resulta extraño preguntar: «¿pero en qué

se fundamentan esos derechos?»⁵. La respuesta a esa pregunta está contenida ya en la afirmación inicial de que los derechos garantizan la libertad: el fundamento de los derechos es la libertad. Llegado ese punto podría tener sentido preguntarse cosas como: «¿son los derechos y libertades individuales el mejor modo de proteger o preservar la libertad?» o «¿por qué es valiosa la libertad?», pero no «¿en qué se fundan los derechos?».

Tal vez la insistencia de Nagel (o del propio Nozick, incluso) en exigir o buscar una fundamentación de los derechos distinta o anterior a la propia libertad se pueda explicar por el espejismo que se produce por el hecho de comenzar la argumentación por los derechos individuales en lugar de por la libertad. Ese comienzo invita a preguntarse por el fundamento de los derechos, pues, si yo digo que tengo un derecho a X, debo mostrar un título que acredite esa pretensión. Sin embargo, la argumentación debe comenzar por la libertad, pues los derechos sólo se pueden justificar por ella (recuérdese la analogía del violín ofrecida al comienzo de este ensayo).

Pero, ¿no tropezamos, en el caso de la libertad, con el mismo problema que con los derechos? Ese sería el caso si la pregunta de por qué tenemos libertad, o en qué se fundamenta, fuera equivalente a la pregunta de por qué tenemos o en qué se cimentan los derechos. Pero este no puede ser el caso. Obviamente no tenemos respuesta a las preguntas de por qué tenemos o en qué se funda la libertad (o no al menos dentro de los márgenes de la filosofía política)⁶. Llegado este punto, la pregunta que sí cabría hacerse es: «¿por qué es valiosa la libertad?» o, en su defecto, «¿por qué es importante la libertad política?». Y esa es precisamente la pregunta que abordaremos a continuación.

5. Todo esto es tanto más cierto cuando se toma en cuenta el hecho de que Nagel coincide con Nozick en que las competencias de la autoridad política derivan y se justifican a partir y en virtud de las concesiones que los gobernados le hace de su propia autoridad particular.

6. Tal vez la predilección de muchos filósofos por el contractualismo se explique por la impresión que éste causa de ofrecer un modelo autocontenido de fundamentación de los derechos: tenemos derechos (y autoridad política, instituciones, etcétera) porque decidimos tenerlos. Esta presunta completitud es, como hemos visto, ilusoria.

II. ¿POR QUÉ LA LIBERTAD ES IMPORTANTE? LA LIBERTAD Y EL PROBLEMA DEL SENTIDO

A) ALGUNAS DIFICULTADES PRELIMINARES

La pregunta por la importancia o el valor de la libertad parece confrontar al liberalismo con dos dificultades preliminares, vinculadas entre sí:

1) No parece haber un modo de responderla sin comprometer la «neutralidad» liberal. En efecto, pareciera que, si decimos que la libertad es valiosa por tal o cual razón, entonces lo más razonable es concluir que los ejercicios de la libertad que se ajustan o enderezan a la realización de esas razones en lugar de a otras, son más valiosos que los que no lo hacen. En tal caso, la política típicamente liberal de permitir a los individuos vivir su propia vida del modo que estimen pertinente mientras con ello no impidan

a otros hacer lo mismo, parece injustificada. Dicho de otro modo, la respuesta a la pregunta por el sentido de la vida parece necesariamente socavar la tolerancia ante los diferentes modos de vida, característica del liberalismo.

2) No parece haber modo de responder a la pregunta por la importancia o valor de la libertad sin renunciar, por ello, a la supremacía y exclusividad de la libertad como principio de justificación del orden político. La razón es que toda explicación del valor de la libertad parece subordinarla precisamente a aquello que explica o da cuenta de su valor: si se dice que la libertad es valiosa a causa de la felicidad, se la subordina a esta última; si se dice que lo es a causa de la eficiencia, se la subordina a esta última, etcétera.

En vista de estas dos dificultades preliminares, el problema del valor o importancia de la libertad puede plantearse, para el liberalismo, en los siguientes términos: *¿cómo puede explicarse la importancia primordial de la libertad sin subordinarla a algún fin distinto de sí misma y sin prejuizar, con ello, el contenido preciso de la vida valiosa?*

La dificultad puede sortearse si *la libertad puede concebirse como un fin y como un medio, al mismo tiempo*. Ciertamente, sólo si la libertad es afirmada como un fin puede ser tenida como el «valor supremo» de la vida política. Pero esa afirmación aparecerá únicamente como un dogma que gira en el vacío si por ella no puede apreciarse el valor y la primacía de la libertad. Por tanto, la afirmación del valor supremo de la libertad debe ser formulada de tal modo que por ella quede ilustrado o explicado ese valor. Y todo ello, además, sin que la explicación subordine la libertad a otra cosa. Esta doble condición se puede cumplir si es que la libertad es ella misma una condición ineludible, *un elemento necesario de cualquier otro valor que podamos anhelar o perseguir*. Más precisamente, si pudiera demostrarse que la libertad es un elemento *habilitante* de toda acción virtuosa, entonces se la podría concebir como un fin y como un medio, simultáneamente. Como un fin porque, al ser una condición de toda acción virtuosa (o de todo valor que podamos perseguir), entonces resultaría cierto que su preservación sería para nosotros un fin. Pero al mismo tiempo, se la podría considerar como un medio, pues ella sería solo una condición de la(s) virtud(es), que otorga(n) o consume(n) el valor de nuestras acciones, no la virtud misma. La relación habilitante con esta(s) otra(s) virtud(es) permitiría, entonces, que la afirmación del carácter final de la libertad no aparezca como fruto del puro dogmatismo. El hecho de que la libertad sea el factor habilitante de la virtud (con prescindencia de qué y cuáles sean exactamente las virtudes) permitiría advertir el valor de la libertad.

Pero, ¿puede demostrarse todo esto? ¿Puede la libertad ser un fin y un medio al mismo tiempo? Puede serlo. Para explicar cómo puede ser ese el caso, tomemos el ejemplo de la salud y la felicidad, que Aristóteles examina al principio de la *Ética a Nicómaco*. Al hilo del problema del fin último de las acciones, Aristóteles distingue entre aquellas cosas que queremos por sí mismas, aquellas que queremos con vistas a otra cosa y aquellas que queremos tanto por sí mismas, como con vistas a otra cosa. El bien en que consiste el fin último sólo puede encontrarse en la primera clase de cosas, en las que queremos por sí mismas, pues de otro modo no podría, por definición, ser el «último». Y obviamente, el bien que buscamos todos de este modo es la felicidad. La dificultad estriba en determinar, entonces, en qué consiste la felicidad. Y en este punto, la distinción anterior entre las cosas que queremos por sí mismas, las que queremos de modo sólo instrumental y las que queremos de ambos modos simultáneamente se vuelve relevante para determinar el bien en que consiste la felicidad. Así, por ejemplo, es obvio que la felicidad no puede consistir en el dinero, pues no queremos el dinero por sí mismo, sino únicamente de modo instrumental. Pero, ¿y la salud? Todos queremos la salud por sí misma, pero nadie, sin embargo, cree que vayamos a ser felices por el solo hecho de estar sanos. Por tanto, la salud es un bien que buscamos tanto por sí mismo, como por otra cosa. ¿No podría ocurrir que con la libertad suceda lo mismo que con la salud? El hecho de que la libertad sea, como la salud, una condición normalmente de la felicidad, pero que, al mismo tiempo, no la produzca por sí sola, permite pensar en que ese es precisamente el caso: queremos la libertad por sí misma, pero también con vistas a otra cosa.

¿Pero a cuál? Si, como la salud, la libertad no es el fin último ¿por qué no hacer de la felicidad el fin de la vida política? Hay dos posibles respuestas a esta pregunta. La primera de ellas —que podría bastar

para desechar la felicidad como valor supremo de la vida política— es que no existe una sola respuesta a la pregunta acerca por la felicidad: cada uno entiende por «felicidad» algo diferente, y resulta imposible lograr consenso en este punto. Por esta razón es mejor pensar y erigir la vida política a partir de un concepto diferente del de «felicidad». La segunda respuesta es que, aun cuando podamos establecer en qué consiste la felicidad para los hombres, no es posible hacer de ella el fin de la política, pues aquello en que la felicidad consiste sólo puede ser alcanzado y logrado por medio de la adhesión libre y voluntaria a ciertos principios y, en último término, a cierto modo de vida. Esta segunda respuesta supone que la felicidad consiste en llevar una vida virtuosa. Esa es la idea que tenía el propio Aristóteles de la vida feliz. También Platón, San Agustín, Tomás de Aquino, entre muchos otros. Todos ellos creían —con variaciones y matices, cierto— que la felicidad (o la vida lograda) no sólo era el fin de la vida moral, sino también de la vida política. Supongamos que Aristóteles y los demás autores recién mencionados tienen razón en que la felicidad consiste en la vida virtuosa. Supongámoslo, no sólo porque la tesis es verosímil (al menos bajo ciertas acepciones o interpretaciones del concepto de «felicidad»), sino porque, además, es la más desafiante para nuestra propia investigación, que procura mostrar la primacía de la libertad a partir de su importancia para el sentido de la vida. Pues bien, si la tesis *aristotélica* de que la felicidad es el fin último ¿por qué no admitir que el fin de la política es promoverla?

Ya he anticipado el problema de la tesis aristotélica: de su verdad para la vida moral no se sigue su verdad para la vida política, pues las mismas virtudes que promueve sólo pueden ser efectivamente adquiridas

y practicadas a partir de la íntima convicción de aquellos a quienes se quiere beneficiar con ellas. La vida virtuosa presupone, entonces, una visión global de la vida, que no puede ser inducida por la autoridad política, aun cuando fuera el caso de que esa misma autoridad se encontrara ya en posesión de ella. Al trasladarse a la política, la tesis aristotélica arriesga a destruir aquello que precisamente busca promover, pues pone en riesgo una de las condiciones ineludibles del fin al que aspira, es decir, la libertad. Y es preciso no perder de vista que quien destruye la libertad ciertamente suprime el mal, pero destruye también con ello el bien⁷.

Pero, ¿hemos respondido las dos dificultades preliminares apuntadas arriba? Pareciera que sólo parcialmente. El hecho de concebir la libertad como un medio y como un fin, simultáneamente, parece evitar la segunda de las dificultades señaladas. Pero, ¿qué hay de la primera? El rechazo de la tesis aristotélica para la vida política remueve también la segunda dificultad, sobre todo si dicha tesis es interpretada de modo muy estricto. ¿Por qué? Porque la «neutralidad liberal» esgrimida a propósito de esa primera dificultad preliminar no puede ser interpretada como fundada en alguna forma de agnosticismo o no cognoscitivismo ético del tipo «no sabemos ni podemos saber lo que es la virtud». Después de todo, sabemos cuáles son las virtudes al menos desde la época de Sócrates. Por lo demás, la afirmación del valor de la libertad nos sitúa inmediatamente más allá de cualquier escepticismo moral: defendemos y promovemos la libertad porque estimamos que es valiosa y no porque constituya una solución de compromiso para un mundo en el que nadie puede estar razonablemente seguro de nada. La neutralidad liberal es un corolario de la

7. No está demás recordar las palabras de Mill: «suponiendo que fuera posible construir casas, hacer crecer el trigo, ganar batallas, defender causas y hasta erigir templos y decir oraciones mecánicamente —por autómatas en forma humana—, sería una pérdida considerable cambiar por estos autómatas los mismos hombres y mujeres que habitan actualmente las partes más civilizadas del mundo y que seguramente son tipos depauperados de lo que la naturaleza puede producir y producirá algún día» (Sobre la libertad, 2004, p. 154).

constatación del carácter habilitante de la libertad para la realización de los actos virtuosos. La diversidad característica de una sociedad liberal puede ser entendida, entonces, como un subproducto del compromiso liberal con el resguardo de la libertad como condición habilitante del bien moral⁸.

B) LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN NECESARIA DEL SENTIDO DE LA VIDA

El carácter habilitante de la libertad, por el cual ella debe ser entendida como una condición necesaria de cualquier bien moral que podamos conseguir o alcanzar, no apunta, únicamente, a que sólo por una cierta disposición de ánimo noble o elevado podemos decidarnos a producir ciertos estados de cosas valiosas en el mundo. Aunque evidentemente la virtud produce estados de cosas valiosas en el mundo, no se trata únicamente de eso. Es más, muy probablemente no se trata primordialmente de eso. El énfasis en el carácter habilitante de la libertad pretende subrayar la mentada disposición de ánimo, procura reflejar los efectos que en cada uno tiene el hecho de intentar producir o no, con esa disposición de ánimo, un estado de cosas en el mundo. No se trata entonces tan sólo del hecho de que yo produzca un cierto efecto beneficioso, sino, sobre todo, del hecho de que, al obrar de un modo u otro, yo me convierto en un cierto tipo u otro de persona. Así las cosas, la importancia de la libertad no estriba únicamente en que con o por medio de ella produzcamos tal o cual efecto en el mundo, sino en que con o por medio de ella nosotros vivimos —decidimos vivir— de un cierto modo nuestras vidas.

La constatación del carácter habilitante de la libertad permite, entonces, no sólo despejar las dos dificultades preliminares examinadas, sino también advertir el hecho de que para poder decir que *realmente* vivimos nuestra vida debemos tener la oportunidad de decidir cómo vivirla. Únicamente en virtud de esa oportunidad estoy en condiciones de poder decir que la vida que vivo es realmente *mía* o, lo que lo mismo, sólo en virtud de esa oportunidad puedo estar en situación de poder identificarme con mi propia vida. La oportunidad, en consecuencia, de decidir cómo vivir la propia vida *es una condición de posibilidad de su sentido*. Pero esta nueva constatación es equivalente a la que advierte que *la libertad para decidir cómo he de vivir mi vida es una condición necesaria del sentido o del significado de la vida*, pues la libertad para vivir mi propia vida y la oportunidad para hacerlo son una y la misma cosa.

Veámos que Nozick intenta vincular el fundamento de los derechos naturales con el problema del significado de la vida. Esa relación es correcta, pero ha sido establecida o presentada por él de un modo oscuro. Para apreciar su corrección es preciso señalar antes la relación que existe antes entre el sentido de la vida y la libertad. Como Nozick señala cuando argumenta, primero contra el utilitarismo y luego contra el paternalismo, «hay distintos individuos, cada uno con su propia vida que vivir» (Nozick, 1988, p.46). Los derechos individuales protegen a las personas de los intentos por privarles de la *oportunidad de que vivan su propia vida conforme a sus propias decisiones*. Por consiguiente, ha de entenderse que la justificación de los derechos libertarios estriba en que estos garanti-

8. A este fundamento moral de la neutralidad liberal podría añadirse aún una razón, digamos, epistémica en favor de la neutralidad: sabemos cuáles son las virtudes, pero en términos generales y no para todos los casos particulares. El caso de la templanza, y de su vicio opuesto, la lujuria, ofrecen un buen ejemplo de ello. Tradicionalmente el presunto carácter natural o antinatural de los actos sexuales ha servido como criterio primordial de determinación de la lujuria. En las sociedades occidentales contemporáneas, en cambio, ese criterio ha cedido en favor de la voluntariedad: son viciosos los actos sexuales realizados contra o sin el consentimiento de otro. En cualquier caso, es importante notar que esta razón epistémica se subordina a la razón moral en favor de la neutralidad. El motivo es que las personas deben poder obrar en conciencia y para ello deben tener la oportunidad de formarse su propia opinión acerca de lo que es correcto e incorrecto. En ese sentido, bien podría decirse que es el argumento moral en favor de la neutralidad el que permiten que se expresen las diferentes interpretaciones y concepciones acerca de la virtud.

zan a las personas la *oportunidad de vivir su propia vida según las elecciones que han hecho*. Así las cosas, la apelación al sentido de la vida demuestra, primero, el valor de la libertad y luego, en segundo lugar, el de los derechos naturales libertarios como medios o instancias para la preservación y expresión de ese valor. La omisión por parte de Nozick del primer paso de la argumentación le induce a pensar que los derechos preceden a la libertad y que, en consecuencia, necesitan de un fundamento distinto de la misma libertad. Nagel, que acepta esa formulación del problema, concluye erróneamente que los derechos naturales libertarios carecen de fundamento. La precisión hecha aquí acerca del modo en que debe entenderse la relación entre el significado de la vida y la libertad permite evitar este problema y disipar el espejismo de que los derechos requieren de un fundamento distinto de la libertad: se debe admitir la existencia de los derechos libertarios porque estos cautelan y preservan la oportunidad que tiene cada uno de vivir su propia vida de acuerdo a las elecciones que ha hecho (nuevamente, recuérdese nuestra analogía con el caso de la música y del violín). Por su parte, esa oportunidad es valiosa porque constituye una condición de posibilidad del sentido de la propia vida. Y dado que esa oportunidad es la libertad misma, la demostración de su valor es también la demostración del valor primario de la libertad.

Si es cierta, la afirmación de que la libertad es una condición de posibilidad del sentido de la vida constituye, por sí misma, una demostración de la primacía de la libertad para la vida política. Pero, ¿es cierta esa afirmación? ¿No resulta exagerada, tomando en cuenta que parece posible encontrar sentido a la vida en condiciones de sometimiento e, incluso, de humillación?⁹ El hecho de que se pueda encontrar el sentido de la vida en tales condiciones sugiere que la libertad es sólo una condición *prima facie* y no una

condición necesaria del sentido de la vida, una condición con la que es deseable, pero no imprescindible contar para la consecución o realización de ese sentido. Sin embargo, el hecho de que ciertas personas puedan *encontrar* sentido a la vida, pese a encontrarse en condiciones de sujeción no es una objeción contra el argumento que hemos ofrecido aquí. Y no lo es porque es muy distinto encontrar el sentido de la vida bajo condiciones de sometimiento y vivir la vida según el sentido que cada uno le ha dado. Solamente en este último caso puedo, en rigor, hablar de *mi* vida como algo *mío*, que ha sido el resultado de *mis* elecciones. Además, hay que considerar otra razón contra el cargo de exageración: aun cuando desde el punto de vista moral o existencial fuera cierto que la libertad es sólo una condición *prima facie* del sentido de la vida, desde el punto de vista político no puede serlo. Después de todo, la *única* condición del sentido de la propia vida que puede garantizar la filosofía política es, precisamente, la libertad civil o política. El que algunas personas puedan encontrar sentido a la vida, pese al hecho de ser instrumentalizadas por otras, no es una razón en favor de esa instrumentalización y en contra de la libertad y de los derechos naturales que se siguen de ella. Así las cosas, si no se quiere negar la existencia de alguna conexión entre la vida política y el sentido de la vida —o, dicho de otro modo, *si no se quiere concluir que la vida política carece por sí misma de significado, en la tarea más general de buscar o dar significado a nuestra vida*— no queda más que admitir que la filosofía política resguarda una única condición —necesaria, mas no suficiente— del sentido de nuestra propia vida: la libertad de vivirla tal como creemos que es mejor.

C) LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN NECESARIA, PERO NO SUFICIENTE, DEL SENTIDO DE LA VIDA

Nuestra tesis acerca de la doble condición de la liber-

9. Véase al respecto: Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2015.

tad como fin y como medio nos permite explicar el hecho de que la libertad sea una condición necesaria, pero no suficiente, del sentido de la libertad: queremos la libertad por sí misma, porque por ella tenemos la oportunidad de vivir nuestra propia vida, conforme a nuestros propios planes y nuestras propias elecciones. Sin embargo, el sentido de la vida no está dado sin más por la posibilidad de poder hacer nuestros propios planes y de vivir según nuestras propias elecciones. Por esa razón queremos —y tenemos— que hacer algo de y con nosotros mismos mediante el ejercicio de nuestra libertad. Si la libertad fuera una condición necesaria y suficiente del sentido de la vida, eso no sería necesario. La vida sería entonces desde siempre ya todo lo que puede y debe ser. La vida sería, dicho de otro modo, necesariamente una experiencia plena de sentido. Pero como es obvio, éste no es el caso, y del hecho de que las personas tengan la oportunidad de vivir su propia vida no se sigue que efectivamente lleven una vida significativa. Las personas pueden desperdiciar su vida y cualquier afirmación en el sentido de que la libertad por sí sola asegura que una vida significativa debe ser rechazada, pues equivaldría a afirmar el absurdo de que las personas son infalibles con respecto a lo que es mejor para ellas.

La distinción entre, por una parte, las condiciones necesarias y, por otra, las condiciones necesarias y suficientes del sentido de la vida impone algunas reflexiones adicionales. La primera es que esa distinción permite trazar la línea divisoria entre la filosofía política y la filosofía moral. Con respecto a la posibilidad y efectividad del sentido, puede afirmarse que, mientras que la primera es una reflexión acerca las condiciones necesarias, pero no suficientes de la vida significativa, la segunda lo es acerca de las condiciones necesarias y suficientes de esa vida.

En segundo lugar, puede señalarse que la división así trazada entre filosofía política y filosofía moral tiene

importancia, tanto desde un punto de vista teórico, como desde un punto de vista práctico. Desde un punto de vista teórico, esta distinción permite lidiar o, si se quiere, eludir lo que Rawls considera el problema de lo que denomina «doctrinas comprensivas», es decir, doctrinas globales, que versan acerca de cuestiones como el «valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de nuestra conducta no política (y, en el límite, nuestra vida total)» (Rawls, 2006, p. 43). Concretamente, Rawls sostiene que, en el ámbito público, la argumentación a partir de las premisas propias de las teorías comprensivas es improcedente, dada la coexistencia en las sociedades democráticas contemporáneas de múltiples doctrinas comprensivas razonables. En ese escenario, y como no es posible esperar la adhesión general a las premisas de las doctrinas comprensivas, las razones que se ofrecen en el ámbito público deben ser tales que puedan hacer sentido a todos los participantes de la discusión y no sólo a los partidarios de tal o cual doctrina comprensiva particular. Pues bien, la línea argumental aquí seguida para argumentar en favor de la primacía de la libertad tiene todo el aspecto de ser una doctrina comprensiva: intenta fundamentar la primacía de la libertad en la posibilidad del sentido de la vida. Sin embargo, no lo es. Lo sería sólo si la fundamentación ofrecida en favor de la primacía de la libertad como principio de la vida política prejuzgara de algún modo el contenido de la vida significativa o, dicho de otro modo, comprendiera no sólo las condiciones necesarias, sino también suficientes para el sentido de la vida. Pero la fundamentación aquí ofrecida no hace eso. Tampoco depende de premisas metafísicas. La afirmación de que los derechos libertarios constituyen una *condición necesaria*, pero *no suficiente*, del sentido de la propia vida no convierte *eo ipso* al liberalismo *iusnaturalista* aquí defendido en una doctrina comprensiva, pues no comporta ni presupone de ningún modo el contenido de la vida significativa. Apelar a la libertad como condición ne-

cesaria, pero no suficiente de posibilidad del sentido de la vida, no nos arrastra a tener que zanjar la cuestión de si, por ejemplo, es Novalis quien tiene razón cuando afirma que sólo el poeta puede avizorar el sentido de la vida, o de si la tiene Aristóteles cuando afirma que la vida contemplativa —i.e., la del filósofo— es la mejor; tampoco si, en fin, la tiene Nietzsche con su imperativo que nos manda vivir sólo según aquellas acciones que podríamos querer revivir eternamente. El hecho de que la tesis aquí defendida pueda defenderse sin necesidad de decantarse por ninguna filosofía particular acerca del sentido de la vida, el hecho de que, dicho de otro modo, pueda sostenerse manteniendo al mismo tiempo en suspenso el problema de cuál es la vida realmente significativa, es una prueba de que no es una doctrina comprehensiva. Por el contrario, la tesis de que la libertad es una condición necesaria pero no suficiente de dicho sentido puede combinarse y/o es compatible con todas las filosofías que discurren acerca del sentido de la vida. O al menos con todas las que admitan que la realización del sentido de la vida de una persona cualquiera debe poder ser compatible con la realización del sentido de la vida de todas las demás. Es decir, nuestra explicación acerca del valor supremo de la libertad sólo es incompatible con dos tipos de doctrinas: 1) con aquellas que derechamente sostienen que la experiencia de la propia libertad no es en absoluto necesario para llevar una vida significativa; 2) con aquellas que defienden que el sentido de la vida de unos puede o debe alcanzarse de algún modo a expensas del sentido de la vida de otros. En las primeras caen, por ejemplo, las doctrinas religiosas teocráticas que admiten que es lícito difundir la fe mediante la fuerza.

Entre las segundas, aquellas teorías aristocráticas que sostienen que algunos hombres son por naturaleza señores de otros¹⁰.

En tercer lugar, la delimitación ofrecida entre moral y política abre una perspectiva con la cual desarrollar una crítica de las instituciones y prácticas políticas de una sociedad. En efecto, esa delimitación ofrece un criterio para identificar y, consecuentemente, denunciar todas aquellas leyes, usos y costumbres que comportan o entrañan injerencias o intromisiones indebidas en la libertad de sus ciudadanos. Pero dicho criterio tiene no sólo una dimensión negativa, de censura o reproche, sino también una dimensión positiva, en la medida en que permite señalar el fin al que deben apuntar las instituciones y prácticas en cuestión. Conforme a ese criterio, ese fin no puede ser otro que el de la mayor ampliación posible de las condiciones bajo las cuales todas y cada una de las personas tienen la oportunidad de poder vivir una vida significativa. Eso supone no sólo la remoción de los obstáculos para que cada uno tenga la oportunidad de identificarse con su propia vida (cuestión que, después de todo, está ya comprendida en la función de censura ya señalada), sino también la disposición de los medios necesarios para que una persona tenga la oportunidad de poder identificarse con su propia vida. Aquí cabe pensar, sobre todo, en las políticas encaminadas a rescatar a las personas de la pobreza y de la necesidad. Volveremos en seguida sobre este punto.

En cuarto lugar, la caracterización de la filosofía política como la disciplina que procura la determinación de las condiciones conforme las cuales cada uno tiene la oportunidad de llevar una vida significativa, sugiere que, en rigor, el liberalismo *es la expresión por antonomasia de la filosofía política*.

La razón de su carácter paradigmático estriba en la relación que establece con la posibilidad del sentido. El liberalismo maximiza las posibilidades del sentido. En cambio, las otras filosofías políticas, las que

10. En realidad habría que afirmar que nuestra definición de política excluye tan sólo la aplicación, la puesta en práctica de las doctrinas ya señaladas y no su defensa o divulgación puramente teórica. Dicha divulgación y defensa están amparadas por la libertad de expresión.

apuntan a condiciones diferentes y ulteriores de las necesarias para la vida significativa establecen una relación problemática y/o defectuosa con la posibilidad de ese sentido. Lo mismo sucede con aquellas que admiten una oportunidad desigual de sentido para las personas. En este último caso se encuentran las teorías aristocráticas ya mencionadas y aquellas que subordinan la posibilidad del sentido de las personas individuales a la cohesión, vitalidad o finalidad de los grupos a los que real o presuntamente pertenecen.

De lo anterior se sigue que, en rigor, la corrección de las teorías políticas no liberales puede medirse según su proximidad o cercanía con el liberalismo: mientras mayor sea la semejanza, mejor será la teoría en cuestión y, a la inversa, mientras más alejada o diferente de ella, peor. Esa relación puede explicarse por el carácter proporcional que existe entre los grados de libertad admitidos por cada teoría política para las personas y la oportunidad de llevar una vida significativa.

Este carácter paradigmático suscita, sin embargo, por su parte, el siguiente problema: ¿cómo podemos saber cuál de todas las versiones del liberalismo es la mejor, la preferible, la que de mejor modo recoge las

condiciones necesarias para la posibilidad del sentido de la vida? Para responder esta pregunta hay que atender a las reglas e instituciones que se proponen para la vida social y política. Aquella versión que contenga las reglas e instituciones que aumenten las posibilidades de que los individuos puedan identificarse con su propia vida es la preferible. Aquí, como es obvio, no podemos zanjar esta cuestión. Sólo podemos limitarnos a aventurar algunas ideas generales acerca de tales instituciones. Esto es lo que haremos a continuación.



III. LAS INSTITUCIONES DE UNA SOCIEDAD LIBRE

La sociedad libre es aquella cuyas instituciones ofrecen a sus miembros la posibilidad de identificarse con su propia vida. Mientras más libre sea una sociedad, más oportunidades tienen sus miembros de identificarse con sus propias vidas y, de este modo, también con su propia sociedad y con su propio sistema político. En este sentido, el ideal institucional de una sociedad liberal es el de una sociedad en que las condiciones que impiden o lastran la oportunidad de identificarse con la propia vida han sido erradicadas. Entre esas condiciones se cuentan no sólo las leyes e instituciones de una sociedad, sino también las condiciones materiales en que se encuentran sus miembros. Pero, ¿qué instituciones pueden remover los impedimentos para identificarse con la propia vida y, además, maximizar las posibilidades de identificarse con ella?

A continuación me referiré, de modo muy breve, a algunas de esas instituciones. Concretamente, a aquellas que resultan imprescindibles para que sus ciudadanos tengan la oportunidad de llevar una vida significativa y que permiten, por tanto, delinear en términos muy generales la estructura de una sociedad libre. Me interesa simplemente demostrar que el hilo conductor adoptado aquí para probar la primacía de la libertad permite dar cuenta de las instituciones típicas de una sociedad liberal.

A) LA REGLA DEL DERECHO

La primera condición que debe satisfacerse para que los miembros de una sociedad tengan la oportunidad de identificarse con su propia vida es que sepan que van a poder obrar conforme a los fines que se han

dado, libres de toda coacción o interferencia exterior. Es por la posibilidad de obrar según sus propios fines por las que un individuo puede decir que su vida es realmente suya y que la vive del modo que él decide hacerlo. En una sociedad libre, por tanto, todos no pueden sino identificarse con su propia vida, aun cuando dicha vida no les guste. Y no pueden más que identificarse con ella porque saben que han sido vidas según sus propias convicciones y elecciones y que nadie, salvo ellos, tienen la responsabilidad por el modo en que han vivido. Por tanto, en una sociedad libre la relación que tiene cada uno con su propia vida es idéntica a la que tiene el artista con su obra: aunque lo decepcione, no puede negar que es suya. Así las cosas, puede ocurrir que un individuo no se reconozca en su propia vida (en toda ella o en el modo en que la está viviendo *hic et nunc*), y que sienta que la desperdió. Sin embargo, no puede no reconocerse con ella en el sentido de decir que no es suya.

Así las cosas, la regla del derecho en una sociedad libre debe ser tal que preserve esta posibilidad de identificación de cada persona con su propia vida, de tal modo que, aun cuando pueda ocurrir que una persona no se identifique con su propia vida, no pueda sino decir que su vida ha sido suya. Dicho de otro modo, la regla del derecho debe reconocer y preservar este señorío que cada uno tiene sobre su propia vida.

Ahora bien, como cada uno tiene el mismo señorío sobre sí mismo y como, en consecuencia, todos deben poder decir de su propia vida, se reconozcan en ella o no, que es suya, la regla del derecho no puede más que consagrar la igual libertad de cada uno para vivir según los fines que libremente adopta. Esa igual libertad supone, por otra parte, y como es obvio, que esos fines deben poder coexistir unos con otros. Pero como la política sólo puede asegurar las condiciones necesarias, pero no suficientes del sentido de la vida,

la atención a los fines debe desplazarse a la atención por el modo de vida. Por eso el derecho de una sociedad libre puede comprenderse como *el conjunto de condiciones conforme a las cuales la vida de cada persona puede llegar a tener sentido para ella, en concordancia con la posibilidad equivalente del respectivo sentido de la vida de todos y cada uno de los demás*¹¹. De conformidad con esto, podemos decir que, según la regla del derecho de una sociedad libre, una acción es lícita cuando no menoscaba ni impide las oportunidades de otros para identificarse con su propia vida; que está prohibida cuando la menoscaba o impide, y que es obligatoria cuando se la debe hacer con vistas a la preservación de esa misma oportunidad.

En resumen, puede decirse que la regla del derecho de una sociedad libre consagra los más amplios espacios de libertad individuales, de modo de asegurar la posibilidad de que cada uno pueda identificarse con su propia vida.

B) EL MERCADO

Además de la regla del derecho precedente, la existencia del mercado presupone la existencia de la propiedad y de libertad contractual. Es decir, presupone la existencia del derecho privado. ¿Son la propiedad y la libertad contractual oportunidades para identificarse con la propia vida? Rotundamente sí. Aquí podrían reproducirse múltiples argumentos en favor de la propiedad privada. Por ejemplo, los de Aristóteles contra Platón por los vicios y las disputas que alienta un sistema de propiedad común. Aquí ese argumento interesa porque, evidentemente, tales vicios y disputas son una fuente de sinsentido, que todo aquel que quiera preservar las condiciones para que los individuos tengan la oportunidad de identificarse con su propia vida, querrá evitar. A ello podrían sumarse también argumentos como el kantiano: los individuos necesitan tener algo como suyo para poder ejercer consistentemente su libertad en el mundo sensible.

11. Para esta definición, como es claro, me inspiro en Kant. Véase su definición de derecho en Ak. VI, p. 230.

Si eso no fuera posible, si no hubiera propiedad, sino tan sólo posesión (salgo de mi casa para ir al trabajo y pierdo mis derechos sobre ella; estaciono mi coche para ir de compras y el coche deviene *res nullius*, etcétera), la vida sería «tendencialmente imposible» (Zotta, 2000, p. 50). Demos, en consecuencia, por justificada la propiedad privada por su relación con la vida significativa. Detengámonos ahora en el caso de la libertad contractual: ¿es esa libertad concordante con la posibilidad de la vida significativa o existe alguna institución alternativa mejor para ese propósito?

Con la libertad contractual sucede algo semejante a lo que ocurre con la propiedad: la vida sería mucho más difícil sin ella. Pensemos en las posibilidades a las que tendríamos que renunciar si lo hiciéramos a la división del trabajo, el dinero, etcétera¹². Las instituciones que son condición de posibilidad del mercado pueden justificarse por su relación con la posibilidad del sentido de la vida. En cierto sentido, el mercado no es más que un epifenómeno de la acción de las instituciones del derecho privado. ¿Basta eso para justificarlo según el criterio que aquí hemos ofrecido? Aquí habría varios diagnósticos que tomar en cuenta. Habría que considerar, por una parte, por ejemplo, las advertencias de Smith acerca del carácter alienante que la especialización adquiere pasado cierto nivel crítico (Smith, 2004, p. 717); la dificultad que tienen los individuos para identificarse con un orden emergente que permite procesar un conocimiento disperso y que nadie puede recolectar (Hayek, 1997); la dificultad de los individuos para identificarse con

la operación de las reglas generales, universales y abstractas, por las cuales es posible y con las que funciona ese orden; la mercantilización creciente de diversos ámbitos de la vida, con la consiguiente pérdida de su sacralidad, etcétera (Marx y Engels, 2007, p. 44); por otra parte, habría que considerar el sinsentido que experimentan aquellos cuyas sociedades se precipitan por el «camino de servidumbre» del que habla Hayek; en un nivel menos dramático, las oportunidades que se pierden cada vez que se prohíbe o entorpece la provisión de un bien por medio de los mecanismos de mercado; la dificultad endémica para poder sacar adelante un proyecto de vida allí donde la economía es entorpecida por un manejo irresponsable o demagógico por parte de las autoridades políticas, etcétera.

Por ahora bástenos con constatar que el mercado es un sistema de oportunidades. Más precisamente, digamos que el mercado es el sistema por el cual los esfuerzos de los individuos en orden a la satisfacción de sus propias necesidades materiales aparecen recíprocamente a otros como oportunidad para la satisfacción de las suyas propias. Digamos además que no es necesario que los participantes en este sistema de satisfacción recíproca de necesidades se representen cada vez, y en cada acto, esa participación como fuente directa del sentido de sus vidas. Eso sería pedir demasiado, sin contar con que tal vez es absurdo¹³. Por lo demás, la importancia del mercado como condición del sentido de la vida muchas veces se advierte sólo de modo tan patente cuando el sistema de satisfacción recíproca en que consiste ya ha hecho corto-

12. Podría objetarse que los argumentos aquí dados sólo puede ser tomados como argumentos *prima facie*. Después de todo, pueden existir comunidades (como las monacales) en que sus miembros tienen todo en común y prácticamente no realizan intercambios. No obstante, difícilmente podría negarse que tales personas llevan una vida significativa. Esta objeción no afecta, sin embargo, mi argumento. Para éste basta con que la propiedad privada y la libertad contractual sean concordantes con la posibilidad de sentido, en general. El hecho de que haya comunidades funcionando bajo otras reglas no es un contraejemplo. De hecho, si las comunidades son voluntarias, refuerzan el argumento que aquí he esgrimido, en lugar de destruirlo. La libertad de asociación, la libertad para hacer votos, la libertad para donar todos los bienes son libertades que constituyen condiciones para que las personas tengan la oportunidad de identificarse con sus propias vidas.

13. La dificultad aquí es la misma que deben enfrentar aquellos que sostienen que la felicidad es el fin último. Si lo es ¿cómo es posible que no estemos pensando constantemente en ella? Tomás de Aquino responde con el ejemplo del camino y el destino al que se va: ese destino está intencionado en el viaje, aun cuando no se piense constantemente en él.

circuito. En esos casos, los individuos caen en cuenta de que el mercado es un factor coadyuvante de la posibilidad de identificación con su propia vida. Basta, entonces, con que la conciencia de la propia libertad sea concomitante a la participación en el mercado. Si ese es el caso, podemos afirmar que el mercado es una condición del sentido de la propia vida, aun cuando dicha conciencia sólo puede emerger al primer plano de consideración de los individuos sólo ocasional o, incluso, extraordinariamente.

C) LA SUBSIDIARIDAD

Es posible caracterizar el mercado como un sistema de oportunidades recíproco, pues por su funcionamiento se producen las condiciones materiales para que todos quienes participan de él tengan la oportunidad de identificarse con su propia vida. En ese sentido, el mercado es un sistema de oportunidades que salvaguarda al grueso de los individuos del riesgo de la necesidad y la miseria.

El «grueso», sin embargo, no son todos, y una sociedad liberal debe procurar que todos sus miembros tengan la oportunidad de identificarse con su propia vida. Pero, ¿qué entraña o supone dicha oportunidad? ¿Qué se requiere para que alguien pueda tener la oportunidad de identificarse con su propia vida? Obviamente aquí podría incluirse un factor que a lo largo de la investigación no hemos considerado: la buena suerte. El razonamiento de Aristóteles acerca de la fortuna y de su relación con la felicidad es aquí, *mutatis mutandis*, pertinente: nadie puede ser feliz si ha padecido las desgracias de Príamo¹⁴. Sin embargo, hemos dejado de lado ese factor, no porque sea irrelevante, sino porque nos distrae del propósito de nuestra investigación que es, en primer lugar, probar la primacía de la libertad para la vida política y, en segundo lugar, señalar algunas de las institucio-

nes en que dicha primacía se traduce. Así las cosas, el único factor relevante, de cara al establecimiento de las condiciones para la posibilidad de la identificación con la propia vida, es la posibilidad de obrar libre y voluntariamente. En este sentido, los únicos obstáculos que una sociedad orientada por el principio liberal aquí defendido debe remover, son los que impiden que sus ciudadanos obren de modo voluntario. Esto tiene varias implicaciones. Por ejemplo, además de desconocer los efectos de los actos realizados por error, bajo engaño y/o a causa de la fuerza, una sociedad liberal debe preocuparse de aliviar la necesidad de sus ciudadanos. La necesidad sobrecarga la voluntariedad y pone a las personas en la situación de obrar con lo que Aristóteles llamó «voluntad mixta», esto es de un modo que en parte es voluntario y en parte involuntario. Digamos entonces, y para ser más precisos que, junto con proscribir la fuerza y el engaño, una sociedad liberal debe preocuparse por poner por sobre el umbral de la necesidad a aquellos de sus miembros que padecen necesidad. La idea, entonces, es crear las condiciones para que tales personas puedan escoger también a partir de una voluntad no lastrada por la necesidad. La necesidad es un impedimento para identificarse con la propia vida y esa identificación es el fundamento y el fin de la sociedad política liberal.

Pero, ¿en qué instituciones o en qué políticas se traduce este fin? Adviértase que la consecución de dicho fin no requiere de un Estado de bienestar. Tampoco de políticas encaminadas a reducir la desigualdad material. La igualdad material no es un fin del Estado liberal, o no al menos de modo directo. Si la finalidad del Estado liberal es la superación de la necesidad, entonces sus políticas deben estar orientadas a que todos los ciudadanos tengan lo suficiente. Dicho de otro modo, la creación de las condiciones por las cuales las personas pueden tener la posibili-

14. Aristóteles, EN, 1101a8.

dad de identificarse con su propia vida se traduce en la adopción de una política suficientarista: que todos tengan lo suficiente es la regla (re)distributiva del Estado liberal, tal como aquí se lo concibe¹⁵. Esa regla se traduce, entonces, en la adopción de la subsidiariedad como principio de ordenación de la sociedad.

Digamos, entonces, que, desde el punto de vista liberal, la subsidiariedad es la forma de organización político-económica de toda sociedad que aspira a que todos y cada uno de sus miembros cuenten con los medios necesarios para el ejercicio de su propia libertad. La subsidiariedad puede ser entendida, entonces, como la forma de organización político-económica natural de la sociedad liberal, pues por ella los miembros de una sociedad —por iniciativa propia, en concurso con el Estado o, finalmente, a través del Estado— procuran mejorar las condiciones de las personas, para que puedan ejercer su libertad conforme a los fines que estimen convenientes, mientras sean conforme con la posibilidad del ejercicio equivalente de todos los demás. La subsidiariedad no tiene por finalidad, por tanto, sustituir ese ejercicio ni mucho menos evitarlo. La razón de ello es que el auxilio que se prestan los miembros de una sociedad liberal tiene por objeto la posibilidad de que cada uno pueda ejercer su propia libertad, para que cada uno tenga la oportunidad de identificarse con su propia vida. La regla presupuesta en ese empeño es que la libertad de todos sea posible simultáneamente o, lo que es igual para efectos de nuestra exposición, que la posibilidad del sentido de la vida de cada uno sea compatible con la posibilidad del sentido de la vida de todos los demás, conforme a una regla universal. Las prestaciones hechas con cargo a los impuestos que pagan los ciu-

dadanos por un motivo diferente de la erradicación de la necesidad contravienen la regla señalada, pues supone imponer a otros un fin que no necesariamente podrían querer también para sí. Imponer fines de esa índole a otros constituye una forma de instrumentalización, que compromete el principio que establece que el sentido de la vida de cada uno no puede ser obtenido a costa ni en desmedro del sentido de la vida de otros.

D) LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Si la justificación de las instituciones de una sociedad estriba en la posibilidad de demostrar que constituyen una oportunidad para que sus miembros se puedan identificar con sus propias vidas, entonces hay que admitir que la democracia representativa aventaja por mucho a todas las demás formas de gobierno. En efecto, más que ningún otro régimen político, la democracia representativa ofrece la posibilidad a sus ciudadanos de vivir la política como una experiencia de sentido. Antes de explicar las razones de por qué esto es así, permítasenos aclarar el motivo por el que mi argumento en favor de la democracia se limita a la democracia representativa. ¿Qué resulta tan peculiar en esa forma de democracia que permite distinguirla y ponerla por sobre las otras?

Para responder esta pregunta digamos que la democracia representativa es, en términos generales, la que funciona sobre la base de parlamentarios que representan proyectos ideológicos o doctrinarios globales acerca de la sociedad. En esa forma de democracia, en consecuencia, existe una competencia general por la representación, liderada principalmente por partidos

15. Un libertario ortodoxo podría objetar que esto es demasiado, pues el suficientarismo es simplemente un forma de redistributivismo más. Esta objeción puede ser respondida diciendo que, aunque tales libertarios no lo adviertan, el argumento contra el suficientarismo socava el fundamento de la propiedad. ¿Por qué? Porque el argumento en favor del establecimiento de la propiedad privada es el mismo que el argumento en favor de que nadie padezca necesidad. No puede, entonces, coherentemente, aceptarse uno y rechazarse el otro. Por otra parte, es preciso notar el efecto desgastador que la necesidad tiene sobre la justicia contractual. Si los intercambios son justos cuando son voluntarios y porque lo son, no queda más alternativa que concluir que los intercambios celebrados con voluntad mixta no son perfectamente justos. Son en parte injustos. Y esta dificultad no puede evitarse negando la relevancia del *tertium quid* de la voluntad mixta. Nuevamente, esa negación socavaría las razones en favor de la propiedad.

políticos que encarnan esas distintas visiones globales del bien común o de la voluntad general. Dicha voluntad se forma en la discusión parlamentaria, que normalmente requiere de acuerdos partidarios.

Dicha discusión sigue, en términos más o menos reconocibles, los principios globales que sirven de inspiración a los respectivos partidos. La promoción de esos principios, así como de su oportunidad, idoneidad y deseabilidad para la solución de las discusiones políticas contingentes, tiene lugar no sólo en el Congreso o Parlamento, sino también en la discusión pública, que modela o influye la opinión tanto de los representantes, como de la ciudadanía. Esa capacidad de (re)configuración o (re)ajuste —que puede correr también en sentido inverso: de los representantes a la sociedad civil— repercute sobre los resultados electorales, que constituyen para los partidos en general, y para sus políticos en particular, una forma de rendición de cuentas¹⁶.

En virtud de esta caracterización podemos comprobar que la democracia representativa se opone tanto a la democracia directa, como a la democracia estamental o corporativa. La primera es desechada aquí por su inestabilidad, por el desamparo en que deja a las minorías, por su tendencia al faccionalismo, por su tendencia a convertir la política en un juego de suma cero y, en fin, por su alta exposición al riesgo de ser capturada por una minoría activa y resuelta. Todas esas condiciones vuelven muy difícil, cuando no imposible, que los ciudadanos se puedan identificar con ella. La segunda es desechada porque subordina el bien común al bien particular de los estamentos o grupos representados, tornando, en consecuencia, muy difícil arribar, por medio de la discusión a una voluntad general, esto es, a la formulación de leyes universales, generales y abstractas. Esta forma de

democracia pone todas las condiciones para que los grupos o estamentos corporativamente representados ejerzan una influencia desproporcionada sobre los asuntos públicos y tiendan a capturar el Estado. Por último, la democracia corporativa rompe la ciudadanía formal, que es la única que hace justicia a la igual libertad de todos los ciudadanos. Sólo por esta última razón esta forma de democracia merece ser rechazada. A todo esto, habría que añadir aún que la democracia representativa se opone también a la democracia agonal, que introduce formas de populismo que debilitan las instituciones democráticas, distorsionan el sentido de las elecciones y, en términos generales, socava la amistad cívica al radicalizar los conflictos sociales¹⁷.

Pero, y volviendo a la pregunta original, ¿de qué modo la democracia representativa ofrece a sus ciudadanos la posibilidad de identificarse con sus propias vidas? La razón es que la democracia representativa es la forma de gobierno que más garantías ofrece a la libertad individual. No sólo porque refleja cabalmente el principio liberal de que cada uno debe poder decidir sobre su propia vida, sino porque además constituye el mejor obstáculo a la tiranía. El primer punto es claro: la democracia representativa brinda a sus ciudadanos la oportunidad de identificarse con las decisiones políticas más importantes de una sociedad, pues todas esas decisiones son, directa o indirectamente, consecuencia de sus propias decisiones. Aquí bien puede ocurrir lo que decíamos puede sucederle a algunos individuos en una sociedad liberal: aunque su vida puede no gustarle, no puede decir que no es suya, que no es el resultado de sus propias elecciones. Después de todo, bajo un gobierno democrático (y representativo) los ciudadanos no pueden razonablemente experimentar el curso de los acontecimientos políticos como una imposición o como un accidente del destino.

16. Para una explicación general de la democracia representativa, véase: Sartorti, 2014; Urbinati, 2017; Urbinati, Nadia, 2017.

17. Véase al respecto: Urbinati, 2020.

Pero además, y tal como ocurre en la vida de una persona que no es afectada por grandes vicios, la democracia ofrece oportunidades para rectificar¹⁸. Bajo un sistema de democracia representativa los ciudadanos pueden enmendar rumbo, gracias a los mecanismos ideados para dificultar la concentración del poder y la instauración de una tiranía y, por supuesto, a las elecciones periódicas. Todo ello, sumado a la protección de que disfrutaban las minorías en virtud de sus derechos constitucionales, permite a los ciudadanos identificarse, no tanto con este o aquel gobierno, como con el sistema democrático en su conjunto. Por

lo demás, no debiera extrañarnos si esa identificación ocurre, pues ninguna otra forma de gobierno, ni ningún otro tipo de democracia, ofrece tantas garantías a la libertad individual y, en consecuencia, tantas posibilidades de vivir según las propias decisiones como la democracia representativa.

18. Oportunidades limitadas, como es obvio, al igual que en las vidas de las personas particulares. Una seguidilla de errores puede terminar en la captura del Estado por parte de un caudillo, con la consiguiente destrucción de la democracia. La historia latinoamericana ofrece varias pruebas de ello.

IV. CONCLUSIONES

La tesis de la doble condición de la libertad nos ha permitido defender la primacía de la misma sin necesidad de rendirnos a alguna forma de agnosticismo moral ni de subordinarla a algún fin distinto de ella misma. Pero, ¿no es la línea argumental aquí seguida una forma algo enrevesada o, incluso quizás, alambicada de sostener lo mismo que sostiene finalmente, por ejemplo, Rawls? La acusación dirigida contra Rawls y, en general, contra los contractualistas de presuponer en su propia argumentación tanto la libertad, como su primacía parece que puede dirigirse también contra nuestro propio argumento. Después de todo ¿por qué ha de concederse que es importante que la vida de las personas tenga sentido? Esta objeción puede rechazarse sin vacilaciones. Podría concederse que ambos argumentos, el ofrecido por Rawls y el defendido aquí, son circulares. Pero inmediatamente habría que añadir que no lo son del mismo modo. Un argumento puede ser circular de dos modos. En un caso, porque presupone aquello que debe probar, de modo que toda la argumentación queda suspendida en el vacío. En el otro, porque el razonamiento vuelve sobre un primer principio que consume la argumentación y vuelve todo su sentido transparente. En este caso la argumentación es

circular, pero no porque penda en el aire, sino porque da con un fundamento frente al cual no tiene sentido seguir preguntando. Ahí cesa la argumentación. A diferencia del argumento contractualista, el razonamiento ofrecido aquí en favor de la primacía de la libertad es circular en el segundo de los sentidos recién señalado. Digamos que es un argumento «autocontenido». ¿Por qué? Porque a diferencia de lo que sucede en el caso del contractualismo, en que la pregunta por la primacía de la libertad queda permanentemente necesitada de respuesta, la pregunta por la necesidad de un sentido se responde por sí misma: queremos que la vida tenga sentido porque eso tiene sentido, y cualquier pregunta ulterior resulta absurda. A la tesis aquí defendida en favor de la libertad como condición necesaria del sentido de la vida le aprovecha el carácter final de la pregunta por el sentido. Si la libertad es una condición del sentido de la vida, no tiene sentido preguntar entonces por qué queremos ser libres. Una vez despejado eso cabe aún preguntarse por qué caminos deba enderezarse nuestra libertad. Puede que ahora mismo no sepamos la respuesta. Pero lo que sí sabemos es que la libertad es el principio de todos los caminos.

V. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2015.
- Hayek, Friedrich. «El uso del conocimiento en la sociedad» en *Reis* nº 80: 1997, pp. 215-226.
- Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Vols. I-XXVIII, Berlin: Leipzig: Georg Reimer; Walter de Gruyter, 1910-1917;1923-1972.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Manifiesto comunista*, trad. Pedro Ribas Ribas, Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*, trad. Pablo Azcárate, Madrid: Alianza, 2004.
- Nagel, Thomas. «Libertarianism Without Foundations» en *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, edit. Jeffrey Paul, Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 191-205.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*, trad. por Rolando Tamayo: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Rawls, John. *El liberalismo político*, trad. Antoni Domenèch, Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 2006.
- _____. *Teoría de la Justicia*, trad. María Dolores González: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?*, Barcelona: Taurus, 2014.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*, trad. Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Urbini, Nadia. *La democracia representativa. Principios y genealogía*, trad. por Emilia Arpini, Buenos Aires: Prometeo libros, 2017.
- _____. *Yo, el Pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*, trad. Aridela Trejo y Alejandra Ortiz Hernández, México: Instituto Nacional Electoral y Grano de Sal, 2020.
- Zotz, Franco. *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2000.