

## NI VERDADEROS NI FALSOS: LIBERALISMO DE IZQUIERDA Y LIBERALISMO DE DERECHA

*Neither true nor false: left-wing liberalism  
and right-wing liberalism*

Ahead of Print

ISSN: 0718-090X

Revista de Ciencia Política

cienciapolitica.uc.cl



**CRISTÓBAL BELLOLIO** 

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

**DANIEL BRIEBA** 

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

### RESUMEN

¿Es el liberalismo una ideología de izquierda o de derecha? En este artículo sostenemos que existe un liberalismo de izquierda (LI) y un liberalismo de derecha (LD). Si bien ambos son tributarios de la tradición liberal, identificamos tres criterios que permiten distinguir entre LI y LD: su aspiración normativa central, su metodología de justificación, y su posición frente a la desigualdad material. En el primer criterio, distinguimos entre un liberalismo de la tolerancia y un liberalismo de la autonomía; en el segundo, entre un liberalismo evolucionista y un liberalismo constructivista; en el tercero, entre un liberalismo de la voluntariedad y un liberalismo de la reciprocidad. Concluimos que las primeras tres versiones de cada par representan una sensibilidad ideológica de derecha al interior del pensamiento liberal, en tanto legitiman la diferencia de la experiencia social -una vocación *centrífuga*-, mientras las segundas representan una sensibilidad ideológica de izquierda al interior de la misma tradición, en tanto promueven la integración de los espacios sociales -una vocación *centrípeta*. Por lo anterior, es razonable que LD encuentre puntos en común con el pensamiento conservador, mientras LI lo hace respecto del pensamiento socialista. Esta conclusión invalida la discusión entre liberalismos verdaderos y liberalismos impostores, como si el liberalismo fuera *necesariamente* de derecha o *necesariamente* de izquierda, invitándonos a pensar en la coexistencia -y tensión- entre dos variantes ideológicas al interior de la misma tradición liberal.

**Palabras claves:** Liberalismo; Izquierda; Derecha.

### ABSTRACT

*Is liberalism a left-wing or right-wing ideology? In this article, we argue that there exists both a left-wing liberalism (LL) and a right-wing liberalism (RL). While both are rooted in the liberal tradition, we identify three criteria that distinguish LL from RL: their central normative aspiration, their justificatory methodology, and their stance on material inequality. Regarding the first criterion, we distinguish between a liberalism of tolerance and a liberalism of autonomy; in the second, between an evolutionary liberalism and a construc-*



All the contents of this electronic edition are distributed under the Creative Commons license of "Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International" (CC-BY-SA). Any total or partial reproduction of the material must cite its origin.

*tivist liberalism; and in the third, between a liberalism of voluntariness and a liberalism of reciprocity. We conclude that the first term in each pair represents a right-wing ideological sensibility within liberal thought, as they legitimize differences in social experience—a centrifugal vocation—while the latter terms represent a left-wing ideological sensibility within the same tradition, as they promote the integration of social spaces—a centripetal vocation. Accordingly, it is reasonable that RL finds common ground with conservative thought, while LL aligns more closely with socialist thought. This conclusion invalidates the debate over “true” versus “false” liberalisms, as if liberalism were necessarily right-wing or left-wing, inviting us instead to consider the coexistence—and tension—between two ideological variants within the same liberal tradition.*

**Keywords:** *Liberalism; Left-wing; Right-wing.*

## I. INTRODUCCIÓN

La discusión intelectual sobre la naturaleza del proyecto liberal y su recorrido histórico ha adquirido renovados bríos en los últimos años. Probablemente gatillada por sombríos diagnósticos sobre el estado de la democracia liberal -el búho de Minerva, nuevamente, emprende el vuelo al anochecer, la reflexión abarca críticos y defensores por igual.<sup>1</sup> Parte del debate se centra en identificar las coordenadas normativas centrales del liberalismo, si acaso es aquello posible en una tradición que cambia, se adapta y se reinterpreta a sí misma a través del tiempo: ¿es el liberalismo una ideología emancipadora que apuesta por el progreso y la construcción de una sociedad más justa, o se define por su defensa irrestricta de las libertades individuales frente a la omnipotencia de las mayorías? En otras palabras, a riesgo de simplificar, ¿es el liberalismo una ideología de izquierda (en la medida que comparte su vocación justiciera y progresista con el socialismo), o bien de derecha (en la medida que se entiende mejor con el talante escéptico del conservadurismo y su desconfianza al estado)?

Al responder esta pregunta, algunos tienden a excluir las versiones discordantes del canon liberal. Ludwig Von Mises (2005) sostenía que el liberalismo, desde Mill en adelante, había degenerado en socialismo. Sheldon Wolin (2004) lamentaba que la nueva versión liberal del siglo XX -encarnada en la escuela rawlsiana- abandonara su escepticismo temprano. Desde la vereda del llamado liberalismo-igualitario, Samuel Freeman (2001) deja a los libertarios fuera de la tradición liberal. Samuel Moyn (2023) implora por el retorno del viejo -y auténtico- liberalismo racionalista e igualitario que inspiró la Ilustración, que ha sido traicionado por una versión apócrifa con rostro neoliberal. Es “normal”, concluye John Gray, que “quienes se describen a sí mismos como liberales le nieguen dicho título a otros que pertenecen a la misma tradición” (Gray 2018: 90). Es un debate que continua hasta el día de hoy, “con muchos libertarios

<sup>1</sup> Entre los primeros, Deneen 2018; Moyn 2023. Entre los segundos, Gopkin 2019; Traub 2019; Lefebvre 2024. Para una mirada más matizada desde la historia de las ideas, Bell 2014; Fawcett 2018; Rosenblatt 2018; Forrester 2019. En Chile, Bellolio 2020.

condenando el liberalismo social como una forma de socialismo, y muchos liberales sociales rechazando las credenciales liberales del libertarismo. Todos los bandos afirman ser herederos del único liberalismo verdadero” (Bell 2014: 684). Los otros, en cambio, serían impostores.

Este debate también ha tenido eco en el debate público chileno. La llegada del libertario Javier Milei a la presidencia argentina fue celebrada por los autodenominados herederos del liberalismo clásico, agrupados en la Fundación para el Progreso (FPP), pero no así por el Partido Liberal chileno, que reconoce en el liberalismo igualitario de John Rawls su principal referente (Gómez 2023). Tanto en este caso como en muchos otros, ambas partes insisten en que la otra no representa el verdadero liberalismo (Ramos & Mirosevic 2016; Marín 2017; Gómez 2018; Peña 2018).

El presente artículo tercia en esta discusión sobre liberales verdaderos y falsos, iluminando una controversia a la vez intelectual y pública con las herramientas de la teoría política. Concretamente, sostenemos que resulta razonable pensar en la existencia de un liberalismo de izquierda (LI) y de un liberalismo de derecha (LD). En línea con la literatura reciente, entendemos al liberalismo como un territorio espacioso y expansivo, que los historiadores de las ideas sitúan como posición intermedia entre las dos otras grandes “macro-ideologías”: socialismo y conservadurismo (Sabine & Thorson 1973; Freedman 1996; Fawcett 2018). En esta posición intermedia, es esperable que surjan versiones del liberalismo más cercanas a una u otra frontera, tensionadas entre sí. Así, identificamos tres criterios que permiten distinguir entre LI y LD.

El primer criterio remite a su aspiración normativa: mientras LI apunta al desarrollo de la autonomía racional del individuo, en línea con su herencia ilustrada, LD subraya el valor de la tolerancia frente a la diversidad de proyectos de vida, incluso grupales, en línea con su herencia reformista. El segundo criterio es metodológico: mientras LI emplea mecanismos constructivistas para proveer de justificación o legitimidad a las normas e instituciones políticas, LD descansa sobre narrativas evolucionistas, para las cuales el orden social emerge de la interacción no teleológica de las partes. El tercer criterio es su posición sobre la desigualdad socioeconómica, en concreto, la pregunta sobre la justicia: mientras LI exige que todos los integrantes de la sociedad se beneficien de dicha desigualdad, la que solo puede calificarse de justa en ese escenario, LD es relativamente indiferente a la forma de la distribución, en tanto sea el resultado de interacciones voluntarias.

En consecuencia, argumentamos que es teóricamente consistente hacer referencia a LI o a LD como versiones distintas, aunque tensionadas, de un mismo proyecto ideológico matriz. Por una parte, LI habilita al poder político para generar condiciones de autonomía racional para que los individuos elaboren y revisen sus proyectos de vida, diseña normas e instituciones a partir de procedimientos de racionalidad abstracta y universal, y condiciona la justicia de la desigualdad a la obtención de ciertos resultados, lo que justifica la función

redistributiva. Por la otra, LD exige que el poder político admita y no interfiera con la libre expresión de distintos estilos de vida, desconfía del diseño inteligente de las instituciones sociales, y usualmente disputa la justicia (o la conveniencia) de la redistribución. De esta forma, concluimos que el debate tanto académico como público sobre liberales verdaderos y falsos se trata finalmente de un debate entre distintas sensibilidades ideológicas al interior de la tradición liberal: existen liberales más cercanos al pensamiento socialista (LI) y liberales más cercanos al pensamiento conservador (LD). Entre los primeros, como veremos, se advierte una vocación integradora de la experiencia social; entre los segundos, se legitima la fragmentación de la vida en común. A la primera tendencia le llamaremos centrípeta, y a la segunda le llamaremos centrífuga.

Antes de comenzar, vayan algunas prevenciones. Nuestro método es inductivo y cartográfico: lo que intentamos es identificar la lógica interna de cada campo, no prescribir la superioridad de uno u otro. En la terminología de Bell (2014: 685-686), nuestro enfoque es comprensivo en tanto busca mapear “la variada topografía del liberalismo”, y es estipulativo en la medida en que identifica rasgos centrales de cada tipo de liberalismo en el debate contemporáneo. Luego, es importante recalcar que los criterios empleados para distinguir entre LD y LI no son taxativos. Aunque aquí identificamos tres criterios centrales, no excluimos otras posibles divisiones.

Finalmente, advertimos que LD y LI no son compartimentos estancos, sino categorías flexibles y porosas en al menos dos sentidos: primero, los criterios seleccionados se presentan operacionalmente como dicotómicos, pero forman parte de un continuo. Para cada criterio, es posible identificar posiciones intermedias. Lo que aquí nos interesa, sin embargo, es la preferencia más intensa, aquella que se prioriza en los casos difíciles. Segundo, algunos liberales pueden identificarse con LD en ciertos criterios y con LI en otros, ya que nuestras ideas políticas no siempre son perfectamente coherentes. Lo que describimos como LD o LI, parafraseando a Lefebvre (2024: 157), representa un “miasma semi-coherente,” es decir, categorías con elementos comunes pero porosas y flexibles. Estas pueden también entenderse como tipos ideales, o según la idea wittgensteniana de parecidos de familia. Los liberales de cada signo comparten la mayoría de estos criterios, aunque no necesariamente todos. Por lo anterior, estas categorías se entienden mejor como afinidades electivas: en la mayoría de los casos, quien se identifica como LD en dos criterios tenderá a serlo también en el tercero, reflejando una visión ideológica que aprueba la fragmentación de la experiencia social. Lo mismo respecto de LI, en torno a su aspiración integradora de la vida común.

## II. LIBERALISMO DE LA TOLERANCIA Y LIBERALISMO DE LA AUTONOMÍA

Es común sostener que el liberalismo es la filosofía política de la libertad, especialmente en su versión conceptual negativa, pues su idea central es que los individuos permanezcan libres de interferencia para perseguir sus propios fines (Berlin 2001). Otros argumentan que el valor central del liberalismo es la igualdad, en la medida que exige al poder político respetar por igual los distintos proyectos de vida, y, en ese particular sentido, se compromete a ser neutral respecto de ellos (Dworkin 1985). Por otra parte, la formulación más influyente del liberalismo contemporáneo sostiene de entrada que la virtud central de las instituciones políticas es la justicia (Rawls 1999). Se ha sostenido, finalmente, que el liberalismo no es más ni menos que un proyecto justificatorio de la coerción, es decir, que su principal objetivo es que las normas que se aplican en una sociedad política plural puedan ser públicamente justificadas (Waldron 1987; Rawls 2005; Gaus 2015). En esta sección, sin embargo, identificaremos dos principios rectores alternativos que permiten distinguir entre dos tipos de liberalismo. Por un lado, un liberalismo cuyo principio rector es la idea de tolerancia; por el otro, un liberalismo cuya estrella polar es la idea de autonomía.<sup>2</sup> Sostendremos que el primero es un liberalismo de derecha (LD), y el segundo un liberalismo de izquierda (LI).

Aunque la discusión sobre el origen del liberalismo sigue abierta -desde Pierre Manent (1994) que lo sitúa en Maquiavelo y el nacimiento de la modernidad, pasando por Leo Strauss (1986) afirmando que el primer liberal fue Hobbes, hasta Duncan Bell (2014) argumentando que la canonización de Locke como el “padre del liberalismo” fue una maniobra retroactiva de los liberales del siglo XX-, existe acuerdo en la literatura en que el concepto y la autoconciencia liberal no comienzan hasta el siglo XIX (Fawcett 2018). Sin perjuicio de lo anterior, es posible hablar de las fuentes del pensamiento liberal, o de un proto-liberalismo, con anterioridad a la Revolución Francesa. En esta línea, se suele vincular al liberalismo que tiene por valor central a la tolerancia con el proceso de reforma protestante en Europa (Galston 1995). Según esta lectura, en un contexto de creciente pluralismo religioso, y la tentación de los gobernantes de activar su capacidad coercitiva para uniformar las creencias en su territorio -*cuus regio, eius religio*-, la idea liberal nació como forma de contener el conflicto, en concreto, proponiendo privatizar el ámbito de la conciencia. Aunque esta respuesta fuera originalmente concebida como un compromiso práctico (Lilla 2008), fue pronto codificada como corpus doctrinario, por ejemplo, a través de los argumentos ofrecidos por el propio Locke (2016) en favor de la tolerancia religiosa. En lo central, el liberalismo se postulaba como la filosofía política que abogaba por un espacio de independencia personal, hasta entonces inédito.

<sup>2</sup> Entre los filósofos políticos chilenos, Loewe & Schwember (2021) también recogen esta distinción entre un liberalismo de la tolerancia y un liberalismo de la autonomía, aunque respecto de su relación con la distopía/utopía. En varios sentidos, sin embargo, la distinción que trazan se traslapa con la nuestra.

to, frente al poder político. Este espacio fue luego expandiéndose hacia otros ámbitos más allá de la intimidad de la conciencia y del pensamiento: hacia la libertad de expresión, de asociación, de emprendimiento, de contratación, etcétera. De allí también que el liberalismo también se postulara como la filosofía del *laissez-faire* en la vida económica.<sup>3</sup>

En síntesis, la orientación normativa primigenia del liberalismo previene que los gobiernos intervengan en los proyectos de vida de los individuos, lo que también contrajo sus posibilidades de definir fines compartidos. En una de las iteraciones más radicales de esta idea, la sociedad se piensa como un “archipiélago” de distintos estilos de vida e identidades culturales, donde la autoridad para uniformar a través de obligaciones comunes está fuertemente limitada (Kukathas 2003). En otra formulación, aún más radical respecto de la (i)legitimidad del poder político para establecer un horizonte racional compartido, se ha sugerido que el liberalismo debe volver a sus raíces hobbesianas y conformarse con constituir un mero *modus vivendi* (Gray 1994, 2002). Este es probablemente el liberalismo más minimalista en términos normativos: no aspira a la elaboración de una comprensión común de la vida buena, sino que permite que las distintas cosmovisiones se expresen y reproduzcan libremente. Por cierto, como en todo liberalismo, subsiste la obligación basal de evitar el daño a terceros. Pero, más allá de eso, el poder político está impedido de actuar por motivos paternalistas o perfeccionistas. Un liberalismo de la tolerancia es justamente expresión de ese minimalismo normativo, pues la tolerancia exige muy poco de los individuos: no aspira a que vivamos de una forma más elevada, ni que apreciemos la riqueza de todas las formas de vida, tan solo pide que nos abstengamos de activar el músculo coercitivo del estado cuando estamos en presencia de expresiones que desaprobamos. El liberalismo de la tolerancia reconoce el derecho de los demás a vivir la vida que estimen conveniente, no más. Esto implica que el poder político no puede intervenir con fines estandarizadores en la vida interna de los grupos, comunidades o asociaciones. Cada grupo se dará sus propias reglas. En la práctica, esto significa que si bien los grupos serán internamente homogéneos, en el paisaje social florecerán distintas expresiones e ideas filosóficas, éticas y religiosas. Dicho de otro modo, con el liberalismo de la tolerancia nos aseguramos menor diversidad en la perspectiva micro, pero mayor diversidad en la perspectiva macro. Por lo mismo, William Galston lo denomina -y lo defiende- como “liberalismo de la diversidad” (1995). Más recientemente, Jacob Levy lo llama -y también lo defiende- como “liberalismo pluralista” (2015). En la caracterización de Levy, el principal exponente de esta mentalidad liberal-pluralista es Alexis de Tocqueville, que vio en los cuerpos intermedios y en las asociaciones voluntarias una garantía contra la tiranía uniformadora de los gobiernos y las mayorías democráticas.

<sup>3</sup> De aquí se advierte que el desarrollo de la idea del “fuero interno”, como un espacio de subjetividad individual inviolable, provee la justificación subyacente tanto a la tolerancia como a la autonomía. Esta priorización de la conciencia individual puede ser vista como la radicalización de un rasgo ya presente en el cristianismo (Siedentop 2014; Holland 2019).

Como alternativa al liberalismo de la tolerancia (o de la diversidad, o pluralista), encontramos al liberalismo de la autonomía, que históricamente no es fruto de la Reforma sino de la Ilustración, en cuanto conecta con la aspiración racionalista de pensar y vivir de acuerdo con reglas que uno mismo se ha dado, y no de reglas establecidas por otros, sean autoridades religiosas o seculares, sea la tradición, la comunidad o incluso la familia. Es un liberalismo de carácter emancipatorio, que toma sobre sus hombros la responsabilidad de educar para que los individuos reflexionen críticamente sobre su herencia cultural, y luego escojan libremente, en el sentido kantiano y no meramente en el sentido de ausencia de interferencia externa, un proyecto de vida significativo. Como se advierte, es un liberalismo normativamente más ambicioso que su contraparte. Aquí, las instituciones políticas están autorizadas a desincentivar aquellas formas de vida consideradas moralmente regresivas. Esto explicaría la hostilidad de cierto liberalismo de cuño ilustrado -también llamado progresista- frente a la “superstición” religiosa. El liberalismo de la autonomía también es más ambicioso en el sentido que tiene aspiraciones universalistas: siguiendo nuevamente a Kant (2012), su premisa es que nuestras capacidades racionales permiten identificar leyes morales a todo evento y en todo lugar, lo que a su vez habilita los experimentos mentales de abstracción tan propios de esta corriente de pensamiento liberal, como la idea de la posición original (Rawls 1999).

Sin perjuicio de lo anterior, este liberalismo no es necesariamente perfeccionista ni paternalista. Que invite a los individuos a concebir sus proyectos de vida en forma autónoma, no implica que los obligue a vivir vidas sustantivamente autónomas. Este liberalismo se contenta con generar las condiciones ambientales que permitan una elección libre, incluso contra los valores familiares o del entorno, pero bien podría darse el caso de una elección libre de un modo de vida sustantivamente heterónomo. Esto explica la extraordinaria importancia que los liberales de la autonomía asignan a los procesos educativos. En su biografía del pensamiento liberal, Edmund Fawcett (2018) afirma que los primeros liberales fueron el prusiano Wilhelm von Humboldt y el francés Benjamín Constant, en cuyas ideas están representadas las dos almas de la tradición: mientras el primero aspira a educar a la población para que sea capaz de ejercer su libertad, el segundo insiste en la independencia del individuo respecto del poder político; mientras el primero piensa que todos los individuos deben contar con ciertas herramientas que les permitan elegir un camino propio, el segundo enfatiza la ausencia de interferencia (ver von Humboldt 1993; Constant 2003). En nuestra nomenclatura, von Humboldt sería un exponente del liberalismo de la autonomía, y Constant representaría al liberalismo de la tolerancia. Utilizar la educación -y, especialmente, la educación pública- como vehículo para inculcar las virtudes de la convivencia democrática y una cierta noción de destino compartido es un tema recurrente en los llamados liberales cívicos (Gutmann 1999; Macedo 2000; Barry 2001). Para ellos, el desarrollo de capacidades morales y racionales individuales debe ir acompañado de la formación de una ciudadanía competente y funcional al progreso social. En síntesis, el liberalismo de la autonomía, en su alianza con el liberalismo cívico, favorece una comprensión

integradora de la vida en sociedad, en contraste con la fragmentación de sentidos que propone la visión del archipiélago. Si el liberalismo de la tolerancia ampara grupos internamente homogéneos al mismo tiempo que posibilita un cuadro social de macro-diversidad, el liberalismo de la autonomía incentiva el encuentro de la diversidad cultural al interior de espacios comunes (como la educación pública), asegurando diversidad en la perspectiva micro, y aceptando que ello puede significar una relativa homogeneización cultural en la perspectiva macro. En la caracterización de Levy (2015), nuestro liberalismo de la autonomía sería un “liberalismo racionalista” que apuesta por el progreso intelectual y moral de los pueblos, por la aplicación universal e igualitaria de la ley sin excepciones a título de particularidad o identidad grupal, y que, de hecho, busca desbaratar las tiranías locales que se producen en esos espacios. Su representante en el panteón liberal es John Stuart Mill, que tenía las mismas aprehensiones de Tocqueville respecto del poder ilimitado de las mayorías, pero no veía en los grupos ninguna garantía sino, por el contrario, otra fuente de potencial opresión.<sup>4</sup>

Un caso ilustrativo del contraste entre estos dos liberalismos es *Wisconsin vs. Yoder*, donde la Corte Suprema de EE. UU. falló a favor de una comunidad Amish que pidió retirar a sus hijos de la educación secundaria, argumentando que los años cursados eran suficientes para su modo de vida agropecuario, agregando que completar la secundaria ponía en riesgo su continuidad cultural. Además, sostuvieron que la negativa del estado afectaba su libertad religiosa, incluyendo el derecho de los padres a educar a sus hijos según sus valores. La decisión generó un intenso debate entre liberales. Algunos defendieron el fallo, argumentando que el liberalismo protege la diversidad de estilos de vida sin intromisión estatal (Stolzenberg 1993; Galston 1995). Otros lo criticaron, afirmando que el liberalismo debe garantizar herramientas para elegir racionalmente un proyecto de vida, respetando el derecho de los niños a un “futuro abierto” (Feinberg 1980; Arneson & Shapiro 1996). En resumen, liberales de la tolerancia frente a liberales de la autonomía.

Estas dos inclinaciones que coexisten en la tradición liberal también están presentes en la obra de John Rawls, el filósofo político más influyente del liberalismo en el último siglo. En una primera fase, identificada con la publicación de *A Theory of Justice* (1999[1971]), Rawls abraza la tesis central del liberalismo de la autonomía, en la medida que anhela la posibilidad de elegir (o descubrir) principios de justicia desde una racionalidad universalizable. En una segunda etapa, caracterizada por la aparición de *Political Liberalism* (2005[1993]), y que algunos han retratado como un “giro político” (Weithman 2011), Rawls se acerca tímidamente a las conclusiones del liberalismo de la tolerancia. Ya no

<sup>4</sup> En el ecosistema intelectual chileno, no sorprende que la obra de Tocqueville -por intermedio de Pierre Manent y prólogo de Daniel Mansuy- sea reeditada y relevada por el Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), que aunque difícilmente se autodefiniría como liberal, es parte del mundo cultural de la derecha. Del mismo modo, uno de los principales intérpretes del pensamiento de Mill en Chile es el filósofo político y legal Agustín Squella, reconocido liberal de izquierda o socioliberal. Ver Manent 2018; Squella 2018.



está pensando en un individuo racional abstracto en busca de principios universales, sino en la existencia fáctica de pluralismo religioso, ético, filosófico, etcétera, y, en consecuencia, en el desafío político de elaborar normas legítimas y estables entre personas con distintas “doctrinas comprensivas” (Rawls 2005). Este segundo Rawls acepta la pérdida de diversidad que genera un sistema educacional público orientado por una concepción compartida de justicia -como lo acepta un liberal de la autonomía-, pero al mismo tiempo “lamenta” dicha pérdida (2005: 197), empatizando así con la sensibilidad del liberalismo de la tolerancia. Mientras algunos estiman que Rawls terminó renunciando a la posibilidad de una “vida más elevada en favor de un liberalismo que prioriza la coexistencia y la tolerancia” (Moyn 2023: 40), otros piensan que no fue lo suficientemente lejos en descafeinar su liberalismo, y se quedó corto en la formulación de un liberalismo de mero *modus vivendi* (Gray 2002).

Nuestra tesis es que el liberalismo de la tolerancia dialoga con las coordenadas normativas de la derecha, y por tanto es LD, en la medida que su pretensión de imparcialidad o neutralidad se satisface en la abstención de interferencia por parte del poder político. El liberalismo de la autonomía, por su parte, dialoga mejor con las coordenadas normativas de los proyectos políticos de izquierda, y por tanto es LI, en cuanto materializa su pretensión de imparcialidad o neutralidad a través de la acción de los gobiernos, los que tienen a su cargo la provisión igualitaria de herramientas básicas para que los individuos decidan libremente sobre sus vidas. El liberalismo de la tolerancia, en tanto LD, sostiene que las diversas comunidades que pueblan la sociedad deben ser soberanas para desarrollar su idea de la vida buena, compartiendo así la intuición subsidiaria del pensamiento conservador, que restringe la intervención de las sociedades mayores en las sociedades menores que se juzgan aptas para cumplir sus fines específicos. Del mismo modo, resuena con principios comunitaristas que descreen del valor universal de la autonomía y se decantan por la primacía de la coherencia cultural interna. En cambio, el liberalismo de la autonomía, como LI, tiene una vocación integradora, que, si bien puede ser críticamente descrita como uniformadora u homogeneizadora, enfrenta la balcanización cultural a través de la promoción de experiencias comunes y espacios igualitarios.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Esta conclusión puede parecer paradójica frente a la asociación contemporánea de la izquierda con la “política identitaria”, orientada a fragmentar la experiencia social, reconocer particularidades grupales vulnerables y promover derechos diferenciados. Esta política identitaria es tributaria de críticas previas que desde la izquierda se han hecho a la aspiración universalista rawlsiana, como la política del reconocimiento (Taylor 1994), de la diferencia (Young 1990) o del multiculturalismo (Kymlicka 1995). No es una paradoja nueva: Barry (2001) defiende el ideal “integrador” del liberalismo y acusa a esta “nueva” izquierda de avanzar normativamente en la dirección equivocada, una crítica que recientemente ha reafirmado Susan Neiman (2023). Aquí sostenemos que LD tiene una vocación centrífuga y LI una orientación centrípeta, pero no que toda izquierda sea centrípeta (como demuestra la izquierda identitaria) ni toda derecha centrífuga (parte del ideal conservador de orden y tradición es centrípeta).

### III. LIBERALISMO EVOLUCIONISTA Y LIBERALISMO CONSTRUCTIVISTA

La segunda distinción entre liberalismos atiende a la metodología de justificación de las normas e instituciones. Al primer tipo lo llamaremos liberalismo evolucionista, porque funda la legitimidad del orden político en un tipo de procedimiento acumulativo de la experiencia social, que registra la forma en que las normas e instituciones satisfacen las necesidades de cada tiempo, mutan gradualmente y se adaptan a las transformaciones del entorno. Tal como su análogo biológico, el liberalismo evolucionista transmite una visión a-teleológica de la política, es decir, no se orienta a fines preconcebidos ni elabora sus reglas de acuerdo con un plan previamente trazado. Por el contrario, estas reglas emergen de la libre interacción de los agentes que participan de la vida política, económica y social, aunque luego dichos patrones de interacción se codifiquen para dar cierta estabilidad y certidumbre. Aunque no es correcto sostener que estas reglas emergen en forma completamente espontánea, sostenemos que esta concepción es evolucionista en cuanto reniega de un diseño inteligente, tal como se denomina a la alternativa teleológica que algunos grupos religiosos ofrecen a la teoría de la evolución Darwiniana.

Precisamente, en la interpretación de Hayek (2006), probablemente el más célebre de los liberales evolucionistas, Charles Darwin jamás habría arribado a su teoría a-teleológica de la evolución por selección natural si no hubiera leído a los filósofos de la Ilustración Escocesa, como Smith, Hume, Hutcheson y Ferguson, entre otros. Según Hayek, éstos fueron los primeros en comprender que las instituciones políticas, económicas y sociales, incluso las convenciones morales, evolucionan en un lento proceso que retiene lo que sirve y desecha lo fútil o perjudicial. En otras palabras, las reglas institucionales se van siempre modificando a partir de lo que ya tenemos, y rara vez son el fruto de una planificación desde una hoja en blanco.

Adam Smith (1982) articuló seminalmente el escepticismo liberal frente a la ambición racionalista de fundar el orden político de-arriba-hacia-abajo (top-down), al describir al “hombre de sistema”, que piensa que los movimientos de la gente pueden ser organizados como si fueran piezas de un tablero de ajedrez, y no admite desviaciones de su plan original. Smith refuta esta idea sosteniendo que cada pieza del gran tablero de la sociedad humana, cada agente, cada individuo, tiene un principio de movimiento propio, que frecuentemente discrepa de las intenciones del planificador central. El liberalismo evolucionista de Smith y Hayek, entonces, funciona de-abajo-hacia-arriba (bottom-up). Aquí hay otra diferencia con la evolución estrictamente Darwiniana, que selecciona características a partir de mutaciones aleatorias, y una cierta similitud con la idea de evolución Lamarckiana, que selecciona características dependiendo de las necesidades del organismo en su entorno, una especie de “optimización evolucionaria” en términos económicos (Khalil 2000: 374). Pero la coincidencia central subsiste: de la misma manera en que los organismos carecen de pre-

visión cuando adaptan sus condiciones de supervivencia y reproducción, y, como resultado espontáneo, se obtiene un equilibrio ecológico, las instituciones humanas y los órdenes sociales complejos deben poco al diseño predeterminado, y más bien surgen de las separadas acciones de numerosos individuos que ignoraban lo que estaban haciendo (Hayek 2006).

Esta similitud básica entre la idea de evolución biológica y la evolución de las normas e instituciones ha llevado a algunos autores a sostener que la aceptación del mecanismo de la “mano invisible” en la economía implica la aceptación de la teoría de la evolución en biología, y viceversa, como si trasuntaran una lógica indivisible (Arnhart 2005; Shermer 2006; Ridley 2012; para una crítica, ver Bellolio 2019).

Frente al liberalismo evolucionista encontramos al liberalismo de cuño constructivista. En un sentido metaético amplio, se denomina constructivismo al método que organiza un sistema a partir de principios construidos por las partes que lo integran, antes que obtenidos desde una fuente externa. En un sentido político, como lo emplea el propio Rawls (2005), es un método para producir y defender principios de organización política, que a su vez orientan el diseño de normas e instituciones. Su objetivo, en consecuencia, es proveer de legitimidad al orden social. Por cierto, Rawls no inaugura el liberalismo constructivista, sino que lo actualiza al desempolvar la vieja tradición contractual que incluye una larga lista donde destacan Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Las teorías del contrato social, más allá de sus diferencias, apuntan todas a cimentar la legitimidad de las normas e instituciones en el consentimiento, expreso o tácito, voluntario o hipotético, de aquellos sobre los cuales dichas normas e instituciones se aplican, es decir, de los gobernados. Este es el fundamento basal del proyecto liberal, según Waldron (1987): que la ciudadanía pueda contar, en principio, con una justificación inteligible del orden social y político, porque dicho orden debe ser entendido y aprobado por el tribunal de la razón individual, y no por apelación a la costumbre o a la comunidad. En este particular sentido, la metodología contractual del primer Rawls no se aleja de la exigencia de “razones públicas” del segundo Rawls, en la medida que ambos son dispositivos eminentemente justificatorios (Scanlon 2003). Como sostiene Gaus (2015), hay un claro hilo conductor entre el contractualismo clásico y el llamado “liberalismo de la razón pública”, que no es otro que la identificación de criterios públicos que sean aceptables para la diversidad de los miembros de la sociedad política, o, en otras palabras, la adopción de un mecanismo a través del cual los individuos sean capaces de superar las diferencias que se producen cuando cada uno sigue su propio juicio.<sup>6</sup>

Del mismo modo que el liberalismo de la autonomía es normativamente más ambicioso que el liberalismo de la tolerancia, el liberalismo constructivista lo

<sup>6</sup> Este “liberalismo de la razón pública” sería la “marca dominante” (Laborde 2017: 270) de la teoría política liberal contemporánea, corriente donde se inscriben, junto a Rawls, figuras como Jürgen Habermas, Charles Larmore, Thomas Scanlon, Brian Barry, Thomas Nagel, Jonathan Quong, y el propio Gerald Gaus.

es respecto del liberalismo evolucionista: sus exponentes creen posible modificar el statu quo a través de la selección de principios racionales, o ideales justicieros, que funcionan como estrellas polares en el diseño de las normas e instituciones. A diferencia de lo que ocurre en el liberalismo evolucionista, la legitimidad de las reglas en el liberalismo constructivista no se predica de su trayecto histórico o de su capacidad de adaptación, del cómo llegamos hasta aquí, sino de su adecuación con principios e ideales escogidos, identificados -o descubiertos (Dworkin 1973)- bajo ciertas condiciones modeladas. Por esto le llamamos una metodología de-arriba-hacia-abajo: primero se deciden los principios, luego se diseña el orden social, y se espera que los individuos actúen en conformidad.<sup>7</sup>

Tal como en la distinción anterior, sostenemos que el liberalismo evolucionista es LD, mientras el liberalismo constructivista es LI. Por una parte, la versión evolucionista representa adecuadamente el escepticismo liberal frente a la tentación revolucionaria de construir un orden social ideal desde cero. Así descrito, resuena con la tradición conservadora que va de Edmund Burke a Michael Oakeshott. Si bien el gen meliorista del liberalismo sugiere que está siempre dispuesto a enjuiciar el pasado en la medida que vislumbra una posibilidad de progreso material o moral,<sup>8</sup> su versión evolucionista insiste en que los elementos de la tradición o la costumbre no son desechables. Entre otras cosas, el liberalismo evolucionista suscribe la tesis de que el ser humano posee una naturaleza que no es enteramente moldeable al arbitrio de los gobernantes, por iluminados que sean, y cada vez que lo intentan, causan un inmenso dolor. Evitar lo peor, en lugar de buscar lo mejor, es la marca registrada del “liberalismo del miedo” que popularizó Judith Shklar (1989), una de las representantes -junto a Isaiah Berlin, Karl Popper y Gertrude Himmelfarb- del liberalismo de Guerra Fría, que según Moyn (2023) abdicó de las pretensiones progresistas y perfeccionistas de la Ilustración para concentrarse en defender la libertad negativa frente a la amenaza totalitaria. En este sentido, es un liberalismo mucho más modesto en sus aspiraciones normativas. Tan modesto, insiste Moyn, que termina haciendo causa común con el conservadurismo. Tanto conservadores como liberales evolucionistas sospechan del racionalismo que pretende diseñar el orden social con escasa atención a las limitaciones de la realidad. Por esta afinidad de sensibilidades ideológicas, el liberalismo evolucionista es LD. Aunque este racionalismo utópico o idealista que el liberalismo evolucionista antagoniza suele identificarse con el pensamiento socialista, también se expresa en forma atenuada en el liberalismo constructivista, precisamente por

<sup>7</sup> Es posible concebir una alternativa que no es estrictamente constructivista ni evolucionista: un liberalismo iusnaturalista que justifica la norma porque está inscrita en la naturaleza o en el razonamiento moral, como en Locke o Kant. Este ejemplo ilustra las vías intermedias posibles en cada criterio, como señalamos en la introducción. Agradecemos a un revisor anónimo por este punto.

<sup>8</sup> Gray (1996) incluye el meliorismo, o la creencia de que el progreso es una posibilidad real, entre las cuatro características centrales de lo que denomina el “síndrome liberal”. Fawcett (2018) se refiere explícitamente a la esperanza de progreso como central en la mentalidad liberal. Se trata de un meliorismo que no se confunde con ingenuo optimismo, o con la creencia en un progreso lineal e inevitable, sino más bien incremental, localizado y nunca garantizado (Fiala 2019).

su herencia ilustrada. Si bien el liberalismo constructivista, como el rawlsiano, carece de la fe transformadora de las utopías revolucionarias de izquierda, y se cuida de que las instituciones políticas sean lo menos coercitivas posibles en la búsqueda de ciertos objetivos sociales (como la educación), no abandona la esperanza de plasmar nuestras convicciones justicieras en el mundo real. Por esto, se distancia considerablemente de la tradición conservadora y se acerca al progresismo de la tradición socialista. Por esta afinidad de sensibilidades ideológicas, concluimos que el liberalismo constructivista es LI.<sup>9</sup>

Al suscribir la trayectoria evolucionaria que favorece la ramificación de los espacios sociales, hay buenas razones para interpretar LD como fuerza fragmentadora o centrífuga. LI, en cambio, deduce reglas generales a partir de una racionalidad contractual común, y en consecuencia opera en un sentido integrador o centrípeto. En cuanto a la figura seminal de Rawls, también observamos que se mueve desde una primera fase fuertemente constructivista, a una segunda fase que, sin llegar a ser evolucionista, busca cimentar la legitimidad de las instituciones políticas en un “consenso superpuesto” (2005) de elementos que ya están presentes en las distintas doctrinas comprensivas que pueblan la sociedad pluralista. Tal como en el criterio anterior, es posible interpretar el “giro político” de Rawls como un tránsito desde LI hacia LD.

#### IV. LIBERALISMO DE LA VOLUNTARIEDAD Y LIBERALISMO DE LA RECIPROCIDAD

La tercera distinción entre liberalismos refiere a su criterio para evaluar la justicia de las desigualdades socioeconómicas y de las instituciones que las producen o admiten. De aquí se derivan distintas posiciones respecto al ámbito legítimo de intervención estatal en la economía. Mientras un tipo de liberalismo evalúa la justicia de una distribución final de recursos a partir de una regla procesal que requiere que todas las partes en cada transacción hayan concurrido a ella voluntariamente, otra tradición liberal exige que las desigualdades existentes sean producto de reglas mutuamente acordadas y que, sustantivamente, reflejen, sostengan y expresen cierto ideal de igualdad política o igual

<sup>9</sup> Se puede argumentar que el constructivismo contractualista a-la-Rawls o a-la-Scanlon es LI, mientras que el contractarismo a-la-Gauthier o a-la-Buchanan parece más LD. Las primeras teorías se basan en un principio de igualdad moral que obliga a justificar decisiones a los demás participantes, mientras las segundas proyectan individuos que buscan maximizar su interés propio (Ashford & Mulgan 2018). Ya que hemos admitido distinciones de grado entre dichos polos, una respuesta posible es que el contractarismo se sitúa justo entre los métodos justificatorios contractualistas y evolucionarios. Sin embargo, sigue más cerca de LI en tanto constructivista: ambas teorías construyen la legitimidad política desde un punto de partida imparcial, apelando a la racionalidad. Lo distintivo de LI frente a LD es su enfoque normativo top-down, que diseña el orden político emancipándose de las condiciones presentes. Como señala el propio Gauthier, el problema de considerar las circunstancias actuales es que las personas actúan según su posición negociadora y prácticas existentes, “las que no son en sí mismas el producto de un acuerdo racional, y esto debe poner en tela de juicio la racionalidad de las prácticas acordadas” (2013: 578). En otras palabras, Gauthier se distancia del estándar conservador basado en prácticas sociales establecidas e insiste en un acuerdo racional.

ciudadanía. Al primer liberalismo lo llamamos liberalismo de la voluntariedad; al segundo lo llamamos liberalismo de la reciprocidad. El primero es LD; el segundo, LI.

Para el liberalismo de la voluntariedad, la justicia económica depende de que las transacciones sean libres. Una transacción libre refleja la voluntad de las partes que concurren a ella, y dicha voluntad se respeta cuando ningún otro poder interfiere. A menos que haya razones para presuponer fraude, engaño o coerción, asumimos que las transacciones se llevan a cabo porque ambas partes perciben una ganancia, y eso las legitima. Si la transacción es justa, su resultado y el resultado acumulado de todas las transacciones que ocurren en una economía también es justo. Así, la desigualdad en sí misma no es un problema de justicia, pues ella es el producto de transacciones voluntarias. Ahora bien, dentro del liberalismo de la voluntariedad identificamos dos corrientes principales que arriban prácticamente a las mismas conclusiones -un ámbito limitado de acción estatal para redistribuir- pero desde fundamentos filosóficos distintos.

La expresión más clara de la primera versión es el libertarismo, articulado canónicamente por Robert Nozick (1974). Partiendo de la noción lockeana de la propiedad sobre el propio cuerpo, y por ende sobre los frutos del trabajo que con él realizamos, Nozick argumenta que los derechos de propiedad sobre las cosas son cuasi absolutos. En esta visión, la justicia de la distribución depende estrictamente de la justicia del proceso que la produjo: si hay justicia en la adquisición original de un bien, y justicia (es decir, voluntariedad) en su transferencia, el patrón final de distribución será justo, sea cual sea. En otras palabras, el libertarismo de Nozick es indiferente a la forma de la distribución final, en la medida que se hayan cumplido los presupuestos históricos de transferencias voluntarias y sin fraude. Incluso si se partiera de una distribución perfectamente igualitaria, a punta de sucesivas transferencias voluntarias algunos individuos podrían eventualmente acumular grandes riquezas, mientras otros podrían perderlo todo. En este sentido, como sugiere Nozick (1974), la libertad altera todos los patrones. El proceso es espontáneo, indeterminado y ciego a cualquier finalidad ulterior a él mismo: no existe un criterio sustantivo o externo para evaluar su justicia. Si el proceso fue justo, el resultado también lo es. Esto limita fuertemente la posibilidad de redistribución usando los mecanismos impositivos (coercitivos) del Estado, que, desde esta perspectiva violan los derechos individuales. En esta visión, las funciones legítimas del Estado son mínimas, y se limitan a garantizar la seguridad física de las personas y hacer respetar sus derechos de propiedad.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Aunque relativamente marginales, las teorías libertarias llamadas “de izquierda”, como las de Michael Otsuka (2003) y Hillel Steiner (1994), no son LD. Aunque parten desde la propiedad sobre el propio cuerpo, su criterio distributivo no depende de la voluntariedad de las transacciones, ya que buscan compensar a quienes no se benefician equitativamente de la propiedad común de los recursos naturales. En la expresión de Peter Vallentyne (2006), se requiere un “pago compensatorio significativo” para emparejar las cosas, lo que justifica políticas fuertemente distributivas, haciéndolas así más cercanas a LI. Nótese que nuestro argumento no es que el libertarismo (ni el consensualismo que discutimos a continuación) sean

La otra vertiente del liberalismo de la voluntariedad es de cuño consecuencialista, y sostiene que el libre intercambio económico y la ausencia de interferencia estatal son deseables porque generan buenas consecuencias para la sociedad, maximizando la prosperidad. En esta tradición, que incluye a Ludwig von Mises y Milton Friedman, la intuición central -desde la “mano invisible” de Smith (1982) hasta las razones epistémicas de Hayek (1945)- es que la libre interacción económica incrementa el producto social, creando una sociedad más rica. Por ello, los liberales clásicos justifican su reticencia a redistribuir recursos de ricos a pobres, argumentando que reduce la eficiencia, altera incentivos y perjudica la creación de riqueza, disminuyendo así el bienestar social. Aunque aceptan intervenciones como el financiamiento de bienes públicos o la corrección de externalidades, limitan la redistribución a evitar las peores formas de sufrimiento.

Es un argumento coherente con la filosofía utilitaria ampliamente considerada: lo que importa es maximizar el bien de la sociedad en su conjunto (o en promedio). En una versión tosca del utilitarismo, el sufrimiento de una minoría desaventajada podría compensarse con el bienestar de una mayoría beneficiada por el crecimiento económico. Aunque el liberalismo consecuencialista no es indiferente al sufrimiento de los pobres, pues su utilidad cuenta igual que la de todos, su bienestar podría sacrificarse por el bienestar común si lo prioritario es la utilidad social.<sup>11</sup> En una versión más generosa, no se trata de compensar la pobreza de unos con la riqueza de otros, sino de la convicción empírica de que los pobres estarán mejor bajo un sistema de libertad económica con mínima regulación central.<sup>12</sup> Para el liberalismo consecuencialista, como para el libertarismo, la desigualdad no es problemática en sí misma, aunque la pobreza sí lo sea, como reconoce Hayek (1979) al defender el deber estatal de garantizar mínimos sociales<sup>13</sup>. Libertarismo y liberalismo consecuencialista comparten una aversión a la intervención estatal en la economía, aunque por razones distintas: el libertarismo parte de derechos naturales lockeanos, mientras que el consecuencialismo basa su aversión en razones contingentes de eficiencia.<sup>14</sup>

En la otra vereda ubicamos al liberalismo de la reciprocidad. Para esta corriente, el resultado de la división social del trabajo es justo solo si sus frutos se distribuyen de acuerdo con reglas que expresen y sostengan la igual ciudadanía de todos los participantes. Partiendo de la idea de que la sociedad es una

inherentemente LD; lo son solo si la voluntariedad de las transacciones juega un rol preponderante en su justificación de las desigualdades económicas.

<sup>11</sup> De aquí emerge la conocida crítica rawlsiana (1999) al utilitarismo y su incapacidad de tomar en serio la “separación entre las personas.”

<sup>12</sup> De ahí el argumento de Smith (1982a) en favor del libre intercambio en la sociedad comercial: si bien hay diferencias en las comodidades del príncipe europeo y el campesino laborioso y frugal, éste último vive mucho mejor que el rey africano que es dueño de las almas de diez mil salvajes desnudos.

<sup>13</sup> Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Hayek habría apoyado la idea de un ingreso básico universal (Zwolinski 2019; para una crítica, ver Rallo 2019).

<sup>14</sup> Por lo mismo, el consecuencialismo es compatible con visiones más redistributivas de la justicia social, como en el caso de Mill (2015), que evidentemente no es LD. Todo descansa en las creencias sobre cuáles son los medios que llevan a maximizar el bienestar social.

asociación colaborativa, que registra coincidencia y conflicto de intereses, se buscan reglas distributivas que redunden en que cada participante -y no solo la mayoría- se beneficie de esta colaboración. Esto lleva implícita una relación de reciprocidad, es decir, “una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social en el cual todos se benefician, evaluado con respecto a un criterio apropiado de igualdad” (Rawls 2005: 17). Así, ajustamos nuestra búsqueda de bienestar individual según reglas imparciales que toman en cuenta los intereses de todos, bajo la expectativa de que los demás también lo hagan. La versión canónica del liberalismo de la reciprocidad pertenece, por cierto, a Rawls (1999), y plantea que los frutos de la cooperación económica -y, de manera más amplia, la distribución de poderes, ventajas y oportunidades en la vida social- deben regularse de forma tal que, primero, exista una igualdad efectiva de oportunidades en la carrera por alcanzar las posiciones más apetecibles; y, segundo y solo una vez satisfecha la condición anterior, que la cooperación económica se organice bajo reglas que maximicen la posición absoluta de los que están peor bajo esas reglas. En esta concepción, las desigualdades económicas solo son aceptadas si es que conducen a un mejor resultado para todos y cada uno, y no solo en promedio, que lo que obtendríamos bajo reglas distributivas estrictamente igualitarias. Algunos podrían confundir el argumento rawlsiano con la coloquialmente llamada tesis del chorreo (en tanto los de arriba pueden mejorar su condición solo en la medida que los de abajo se benefician), pero es importante recordar que, dentro del conjunto de reglas posibles que conducen a una desigualdad que beneficia a los más pobres, Rawls señala que debe escogerse aquel conjunto de reglas que maximiza la posición de los que están peor, aun si ésta no es la mejor alternativa para los más ricos, e incluso si no maximiza el producto interno bruto.

Nótese también lo que separa la idea de ganancia mutua en el liberalismo de la voluntariedad con la idea de ganancia recíproca en Rawls. La ganancia mutua se produce en la transacción en que ambas partes mejoran su situación respecto al statu quo. Por ende, el poder negociador de las partes puede ser radicalmente asimétrico. Un contrato en que una persona acepta un trabajo degradante a cambio de no morir de hambre supone una ganancia mutua respecto al statu quo. La ganancia recíproca, en cambio, no se predica de cada transacción particular, sino que de un conjunto de reglas e instituciones económicas que permitan que todos los individuos estén mejor.<sup>15</sup> La cuestión clave es que la equidad en el intercambio solo es recíproca cuando efectivamente todos estamos mejor que sin ella, pero para esto no basta que estemos mejor respecto al statu quo (o respecto a un hipotético estado de naturaleza), sino respecto a una línea base de igualdad total. De esto se desprende que un acuerdo al que se llega entre partes con poder de negociación muy asimétrico probablemente no califica como

<sup>15</sup> La noción de liberalismo de reciprocidad es una adaptación de Reidy (2007), que caracteriza a la justicia económica Rawlsiana como un esquema de “ventaja recíproca”, para distinguirlo de las teorías de justicia (como las de Hobbes y Gauthier) que Barry (1995) llamó de “ventaja mutua.” En la interpretación de Gibbard, “Rawls propone que la justicia es equidad en el intercambio, pero a gran escala: es equidad en los términos gobernando un sistema de reciprocidad para la sociedad en su conjunto” (1991: 266).



una ganancia recíproca, aunque sí sea una mejora para ambas partes respecto al statu quo. La posición original en Rawls (1999) operacionaliza justamente esta idea de que las reglas que determinen la convivencia deben ser acordadas imparcialmente en una situación donde nadie tiene mayor poder negociador que otra persona, debido al velo de ignorancia sobre las circunstancias propias.

Más allá de Rawls, hay muchas otras versiones de este liberalismo de la reciprocidad, pero todas comparten – al menos – que la justicia de una distribución de ingresos debe evaluarse en función de las reglas e instituciones que gobiernan el conjunto del sistema (y no en la voluntariedad de cada transacción individual), y, segundo, que dichas reglas deben ser consistentes con (aun si no necesariamente se derivan de) una situación inicial de igual poder negociador entre las partes. Esta combinación les da contenido sustantivo a las ideas de reciprocidad e igual ciudadanía, en tanto buscan que los beneficios y costos de la cooperación social sean repartidos equitativamente. La teoría de justicia de Ronald Dworkin (1981), por ejemplo, proyecta una situación en que cada individuo parte con una dotación igual de conchas de mar, con las que va comprando en remates abiertos el paquete de oportunidades y seguridades más compatible con sus preferencias. Esta dotación inicial igualitaria anula cualquier poder negociador asimétrico previo, y clarifica que las ganancias del intercambio se deben producir porque mejoran el bienestar de cada cual respecto a una línea base de igualdad perfecta. De esta forma, cada individuo tiene teóricamente igual oportunidad de realizar su concepción del bien, y de hacerse responsable por ella a través de sus elecciones. En términos prácticos, sugiere un esquema de redistribución impositiva que se asemeje lo más posible a dicho esquema idealizado. Aunque en forma distinta de la Rawlsiana, expresa la idea liberal de igual ciudadanía. Elizabeth Anderson (1999) propone un criterio de igualdad relacional que admite las desigualdades económicas sólo en la medida que no produzcan relaciones de opresión o dominación de unas personas sobre otras, ni afecten la igual ciudadanía de todos en el espacio público. Para esto se necesita, comúnmente, la provisión de ciertos derechos sociales, la institucionalización de normas contra la discriminación, y, en general, del combate a las jerarquías de poder, estima y estatus que no tengan justificación democrática, esto es, que no sirvan a la sociedad en su conjunto (Anderson 2008). En síntesis, en cualquiera de las tres versiones panorámicamente descritas, este liberalismo limita internamente la desigualdad normativamente aceptable, restringiéndola a aquello que sea necesario y compatible con la idea de personas libres e iguales que son parte de una estructura de cooperación social con división del trabajo. Es un liberalismo que justifica la desigualdad solo en la medida que genere ganancias recíprocas para los participantes.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Lo que llamamos liberalismo de la reciprocidad podría también denominarse liberalismo igualitario. Sin embargo, preferimos destacar el contraste entre reciprocidad y voluntariedad, ya que ofrece una visión más clara sobre los principios normativos centrales de cada postura, más allá de sus resultados esperables (igualdad o desigualdad). Aunque podría decirse que la reciprocidad describe mejor el fundamento normativo del liberalismo de Rawls, Anderson y la “reciprocidad democrática” que el de las teorías liberales puramente distributivas, como el “igualitarismo de la suerte,” consideramos que muchas de estas últimas

Conectemos esta última distinción con nuestro argumento global: el liberalismo de la voluntariedad es LD en tanto admite una mayor diferenciación de los espacios sociales en virtud de la capacidad económica de los individuos. En otras palabras, LD está dispuesto a justificar mayores niveles de desigualdad material en la medida que sean el producto de una serie de transacciones que honren la voluntariedad y las partes perciban un beneficio mutuo. Esto tiende a generar sociedades estratificadas según capacidad de acceso (pago) a bienes y servicios. Dicha estratificación se estima justa en la medida que refleja un proceso transaccional justo (voluntario). La idea de una sociedad diferenciada según poder adquisitivo se relaciona con la característica central que identificamos en LD: proyecta una dinámica social centrífuga o fragmentadora. Por el contrario, el liberalismo de la reciprocidad es LI en la medida que constriñe o limita la desigualdad socioeconómica al cumplimiento de un patrón o regla previamente acordada, cuyo objetivo es garantizar términos justos de cooperación que expresen, respeten y sostengan una idea de igual ciudadanía, asegurando que las fuerzas diferenciadoras del mercado no socaven esta equidad basal entre los integrantes de una sociedad. Esto se relaciona con la característica central del LI: actúa como una fuerza centrípeta o integradora.<sup>17</sup>

Valga un comentario final. El liberalismo que hemos descrito, que comprende tanto su variante de derecha como su variante de izquierda, puede despertar la sensación de que abarca todo el espectro ideológico. Si bien mencionamos la existencia de un territorio conservador que colinda con LD, así como de un territorio socialista fronterizo con LI, insistimos en que estos territorios poseen características propias e independientes, las que no hemos caracterizado en este ensayo. Aunque creemos que el pensamiento liberal ha sido una influencia expansiva, intelectualmente imperialista y casi hegemónica en el mundo moderno, no todo es liberalismo. Por nombrar autores contemporáneos, es posible identificar un gen conservador en la obra de Lord Devlin o John Finnis, que se distingue claramente del liberal, de la misma forma que identificamos un gen socialista en Noam Chomsky, Slavoj Žižek e incluso G.A. Cohen, que también se distingue del liberal. Por ejemplo, mientras Devlin (1968) piensa que el estado está legitimado para legislar sobre la moral individual y castigar los vicios privados en base a valores objetivos -en línea con el ADN del conservadurismo-, Cohen (2008) sostiene en su crítica a Rawls que el hecho empírico de que la desigualdad pueda beneficiar a los menos favorecidos no la convertía en

pueden interpretarse y justificarse desde una noción de reciprocidad (ver Schemmel 2012). Por ejemplo, la teoría de Dworkin puede entenderse como basada en una noción implícita de reciprocidad asociada a la comunidad nacional (Sangiovanni 2007). Finalmente, ambas comparten los dos rasgos comunes señalados en el texto principal: reglas generales e igualdad basal.

<sup>17</sup> Las versiones suficientaristas del libertarianismo (Wendt 2017) ocupan un lugar intermedio en el espectro porque defienden la intervención en la distribución del mercado para asegurar un mínimo (suficiente) para todos. Según cuán demandante sea el estándar de suficiencia (ver Gosseries 2011; Shields 2020), las teorías suficientaristas se acercarán más a un polo u otro, ya que un estándar de suficiencia muy alto se aproxima a una redistribución igualitaria. La teoría de Tomasi (2012), que busca combinar el libertarianismo con el liberalismo igualitario al incluir un amplio espectro de libertades económicas entre las libertades básicas del primer principio rawlsiano, también es una posición intermedia, si bien más cercana a LD.

justa -en línea con el ADN del socialismo, que en círculos académicos tomó el nombre de igualitarismo. Ni Devlin representa LD en este caso -sencillamente no es liberal en tanto quiebra con la característica central del liberalismo según Waldron (1987)- ni Cohen representa LI, en la medida que no admite la posibilidad de una desigualdad normativamente justa. Y así sucesivamente.

## V. CONCLUSIÓN

La tradición liberal es tan espaciosa que a veces encontramos en su seno orientaciones normativas distintas, incluso en tensión. Frecuentemente, quienes suscriben una versión del liberalismo sostienen que la suya es la verdadera, y la otra es falsa. Muchos libertarios piensan que los liberales igualitarios son socialistas encubiertos, y otros tantos liberales igualitarios creen que los libertarios son conservadores disfrazados. Ecos de este debate intelectual entre liberales verdaderos y falsos resuenan en el debate público. En este artículo hemos identificado versiones plausibles de un liberalismo de derecha (LD) y de un liberalismo de izquierda (LI). Para trazar esta distinción, hemos presentado tres criterios: su aspiración normativa central, su metodología de justificación, y su posición frente a la desigualdad material. En el primer criterio, distinguimos entre un liberalismo de la tolerancia y un liberalismo de la autonomía; en el segundo, entre un liberalismo evolucionista y un liberalismo constructivista; finalmente, en el tercero, entre un liberalismo de la voluntariedad y un liberalismo de la reciprocidad. Si bien estas coordenadas normativas son generalmente compartidas por los liberales, puestos a elegir, LD prioriza tolerancia, evolucionismo y voluntariedad, mientras LI prioriza autonomía, constructivismo y reciprocidad. Las primeras tres coordenadas tienen en común una especial valoración de la diferencia en la experiencia social, lo que hemos llamado una tendencia centrífuga, mientras las segundas tres se orientan hacia la integración a través de la generación de espacios comunes, lo que hemos llamado una tendencia centrípeta. De esto se desprende que LD se comunica mejor con la tradición conservadora, mientras LI establece puentes más fluidos con el pensamiento socialista.<sup>18</sup> No hay, desde este punto de vista, liberales verdaderos o falsos, sino liberales de izquierda y liberales de derecha.

## REFERENCIAS

- Anderson, Elizabeth. 1999. "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109(2): 287-337.
- Anderson, Elizabeth. 2008. "How Should Egalitarians Cope with Market Risks?" *Theoretical Inquiries in Law* 9 (1): 239-270.
- Arneson, Richard, e Ian Shapiro. 1996. "Democratic Autonomy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin v. Yoder." *Nomos* 38: 365-411.

<sup>18</sup> En el escenario político chileno, esta conclusión encuentra asidero empírico: los liberales de izquierda forman coalición con las fuerzas socialistas, mientras los liberales de derecha lo hacen con los grupos conservadores.

- Arnhart, Larry. 2005. *Darwinian Conservatism*. Exeter: Imprint Academic.
- Ashford, Elizabeth, y Tim Mulgan. 2018. "Contractualism." En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editado por Edward N. Zalta. Recuperado el 2 de enero de 2025 de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/contractualism/>.
- Barry, Brian. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Duncan. 2014. "What Is Liberalism?" *Political Theory* 42 (6): 682–715.
- Bellolio, Cristóbal. 2019. "La mano invisible y el relojero ciego: Los límites del paralelo Smith-Darwin." *Economía y Política* 6 (1): 5–29.
- Bellolio, Cristóbal. 2020. *Liberalismo: Una cartografía*. Santiago: Taurus.
- Berlin, Isaiah. 2001 [1958]. *Dos Conceptos de Libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cohen, Gerald Allan (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Constant, Benjamin. 2003 [1815] *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Deneen, Patrick. 2018. *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Devlin, Patrick. 1968. *The Enforcement of Morals*. New York: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald. 1973. "The Original Position." *The University of Chicago Law Review* 40(3): 500-533.
- Dworkin, Ronald. 1981. "What is Equality? Part 2: Equality of Resources." *Philosophy & Public Affairs* 10(4): 283-345.
- Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marín, V. 2017, 14 de junio. "¿Qué es ser liberal? Diputado Mirosevic arremete contra Káiser y Kast y asegura que no se puede estar en contra del aborto." Recuperado el 29 de Noviembre de 2024 de <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2017/06/14/862685/Que-es-ser-liberal-Diputado-Mirosevic-arremete-contr-Kaiser-y-Kast-y-asegura-que-no-se-puede-estar-en-contr-del-aborto.html>.
- Fawcett, Edmund. 2018. *Liberalism. The Life of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, Joel. 1980. "The Child's Right to an Open Future". En *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power*, Editado por William Aiken y Hugh La Follette. Lanham : Rowman and Littlefield, 124–53.
- Fiala, Andrew. 2019. "Progress and Meliorism: Making Progress in Thinking about Progress." *Journal of the Philosophy of History*, 15(1): 28-50.
- Forrester, Katrina. 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Freedman, Michael. 2013. *Ideologies. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel. 2001. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View." *Philosophy & Public Affairs* 30(2): 105-151.
- Galston, William. 1995. "Two Concepts of Liberalism." *Ethics*, 105(3): 516-534.
- Gaus, Gerald. 2015. "Public Reason Liberalism." En *The Cambridge Companion to Liberalism*, editado por Steven Wall. Cambridge: Cambridge University Press, 112-140.
- Gauthier, David. 2013. "Why Contractarianism?" En *Ethical Theory: An Anthology*, editado por Russ Shafer-Landau. Malden: Wiley-Blackwell, 571–580.
- Gibbard, Allan. 1991. "Constructing Justice [Review of Theories of Justice., by B. Barry]." *Philosophy & Public Affairs*, 20(3): 264–279.
- Gómez, Andrés. 2023, 26 de noviembre. "Libertarios: excéntricos, utópicos y contra "el yugo represor del Estado." Recuperado el 29 noviembre de 2024 de <https://www.latercera.com/la-tercera-domingo/noticia/libertarios-excentricos-utopicos-y-contra-el-yugo-represor-del-estado/>
- Gómez, Jorge. 2018, 11 de febrero. "La timidez liberal." *Archivo Fundación para el Progreso*. Recuperado el 2 diciembre de 2024 de <https://fppchile.org/la-timidez-liberal/>

- Gopnik, Adam. 2019. *A Thousand Small Sanities: The Moral Adventure of Liberalism*. New York: Basic Books.
- Gosseries, Axel. 2011. "Sufficientarianism." En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward Craig. London: Taylor and Francis. Recuperado el 2 de enero de 2025 de <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/sufficientarianism/v-1>.
- Gray, John. 1994. "After the New Liberalism." *Social Research* 61(3): 719-735.
- Gray, John. 1996. *Post-liberalism: Studies in political thought*. London: Routledge.
- Gray, John. 2002. *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
- Gray, John. 2018. *Seven Types of Atheism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gutmann, Amy. 1999. [1987]. *Democratic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Hayek, Friedrich. 1945. "The Use of Knowledge in Society." *American Economic Review* 35(4): 519-530.
- Hayek, Friedrich. 1979. *Law, Legislation & Liberty*. Chicago: Chicago University Press.
- Hayek, Friedrich. 2006. [1969] *The Constitution of Liberty*. London and New York: Routledge Classics.
- Holland, Tom. 2019. *Dominion: How the Christian Revolution Remade the World*. New York: Basic Books.
- Humboldt, Wilhelm. 1993. [1792] *The Limits of State Action*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Kant, Immanuel. 2012. [1785]. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Khalil, Elias L. 2000. "Beyond natural selection and divine intervention: The Lamarckian implication of Adam Smith's invisible hand." *Journal of Evolutionary Economics* 10: 373-393.
- Kukathas, Chandran. 2003. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cecile. 2017. *Liberalism's Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lefebvre, Alexandre. 2024. *Liberalism as a Way of Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Levy, Jacob T. 2015. *Rationalism, Pluralism, and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Lilla, Mark. 2008. *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage.
- Locke, John. 2016. [1689] *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Oxford University Press.
- Loewe, Daniel, y Felipe Schwember. 2021. "¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka." *Trans/Form/Ação*, 44(2): 111-142.
- Macedo, Stephen. 2000. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Manent, Pierre. 1994. *An Intellectual History of Liberalism*. Translated by Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press.
- Manent, Pierre. 2018. *Tocqueville y la naturaleza de la democracia*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Mill, John Stuart. 2015 [1848]. *Principles of Political Economy*. Lexington: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Mises, Ludwig. 2005 [1927]. *Liberalism: The Classical Tradition*. Editado por Bettina Bien Greaves. Indianapolis: Liberty Fund.
- Moyn, Samuel. 2023. *Liberalism against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*. New Haven: Yale University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Peña, C. 2018, 4 de noviembre. "Liberales a costa ajena." Recuperado el 2 diciembre 2024 de <https://www.elmercurio.com/blogs/Registro/Login.aspx?urlBack=/blogs/2018/11/04/64571/Liberales-a-costa-ajena.aspx>
- Otsuka, Michael. 2003. *Libertarianism Without Inequality*. Oxford: Oxford University Press.

- Rallo, Juan Ramón. 2019. "Hayek did not embrace a universal basic income." *The Independent Review*, 24(3): 347-359.
- Ramos, Luis Felipe, y Vlado Mirosevic 2016, 19 de agosto. "Carta abierta de los liberales a José Piñera." Recuperado el 2 de diciembre 2024 de <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/08/19/carta-abierta-de-los-liberales-a-jose-pinera/>
- Rawls, John. 1999 [1971] *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 2005 [1993] *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Reidy, David A. 2007. "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 132(2): 243-291.
- Ridley, Matt. 2012, 23 de noviembre. "Adam Darwin: Emergent Order in Biology and Economics." Recuperado el 2 de enero de 2025 de <https://www.youtube.com/watch?v=OuCAsUBL0wI>
- Rosenblatt, Helena. 2018. *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabine, George, y Thomas Thorson. 1973. *A History of Political Theory*. 4th ed. Hinsdale: Dryden Press.
- Sangiovanni, A. 2007. "Global Justice, Reciprocity, and the State." *Philosophy & Public Affairs* 35 (1): 3-39.
- Scanlon, Thomas M. 2003. "Rawls on Justification." En *The Cambridge Companion to Rawls*, editado por Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 139-167.
- Schemmel, Christian. 2012. "Luck Egalitarianism as Democratic Reciprocity? A Response to Tan." *The Journal of Philosophy* 109 (7): 435-448.
- Shermer, Michael. 2006, Octubre 1. "Darwin on the Right: Why Christians and Conservatives should accept Evolution." Recuperada el 2 de enero de 2025 de <https://michaelshermer.com/sciam-columns/darwin-on-the-right/>
- Shields, Liam. 2020. "Sufficientarianism." *Philosophy Compass*, 15(11): 1-10.
- Shklar, Judith. 1989. "The Liberalism of Fear." En *Liberalism and the Moral Life*, editado por Nancy Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press, 21-38.
- Siedentop, Larry. 2014. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Adam. 1982 [1759] *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, Adam. 1982a [1776] *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Squella, Agustín. 2018. *John Stuart Mill: Un disidente liberal*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Stolzenberg, Nomi Maya. 1993. "He Drew a Circle That Shut Me out: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education". *Harvard Law Review* 106.3: 581-667.
- Strauss, Leo. 1986. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition". En *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, editado por Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 25-73.
- Tomasi, John. 2012. *Free Market Fairness*. Princeton: Princeton University Press.
- Traub, James. 2019. *What Was Liberalism? The Past, Present, and Promise of a Noble Idea*. New York: Basic Books.
- Vallentyne, Peter. 2006. *Left Libertarianism and Private Discrimination*. *San Diego Law Review* 43(4): 981-992.
- Waldron, Jeremy. 1987. *Theoretical Foundations of Liberalism*. *The Philosophical Quarterly* 37(147): 127-150.
- Weithman, Paul. 2011. *Why political liberalism? On John Rawls's political turn*. Oxford: Oxford University Press.

- Wendt, Fabian. 2017. "The Sufficiency Proviso: A Case for Moderate Libertarianism." En *Routledge Handbook of Libertarianism*, editado por Jason Brennan, Bas van der Vossen, y David Schmidtz. London: Routledge, 169–183.
- Wolin, Sheldon. 2004 [1960]. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Expanded edition. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zwolinski, Matt. 2019. "A Hayekian case for free markets and a basic income." En *The Future of Work, Technology, and Basic Income*, editado por Michael Cholbi y Michael Weber. London: Routledge, 7-26.

**Recibido:** 31 de Julio de 2023.

**Aceptado:** 27 de diciembre de 2024.

**Cristóbal Bellolio Badiola.** Profesor asociado de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez, y profesor visitante en el departamento de Ciencia Política de la Universidad de Chicago. Es PhD. in Political Philosophy y Master of Arts in Legal & Political Theory del University College London (Reino Unido), además de abogado y licenciado en ciencia política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su área de investigación es la teoría política normativa, especialmente en torno a la tradición liberal y su relación con la ciencia, la religión, el populismo, y los debates constitucionales. Su trabajo ha sido publicado en *Politics, Res Publica, Law & Philosophy, Social Epistemology, Philosophy of Education, International Journal of Public Opinion Research*, entre otras revistas académicas. En 2018 obtuvo el *Postgraduate Essay Prize* otorgado por la *Association for Social and Political Philosophy (ASPP)*, por el artículo *Science as Public Reason. A Restatement*. En 2024 se adjudicó un Fondecyt Regular de cuatro años para abordar "El Desafío Climático a la Democracia Liberal". E-mail: cristobal.bellolio@uai.cl

**Daniel Brieba Melo.** Profesor asistente de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez, y recientemente LSE fellow in Political Science and Public Policy. Es DPhil in Politics de la University of Oxford (Reino Unido), Master of Public Administration in Public and Economic Policy del London School of Economics and Political Science (Reino Unido), además de sociólogo y licenciado en economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investiga temas de política comparada, incluyendo burocracia, capacidad estatal, y políticas públicas, además de aspectos normativos del liberalismo contemporáneo y su relación con el populismo. Su trabajo ha sido publicado en *World Development, Latin American Politics and Society, Political Studies Review, The Political Quarterly, Plos One, Territory Politics Governance*, entre otras. Fue galardonado con el premio Sir Walter Bagehot Prize a la mejor tesis doctoral en el campo de gobierno y administración pública por el *Political Studies Association (PSA)*. E-mail: daniel.brieba@uai.cl