

¿Debe algo el individuo a la sociedad?

La pregunta puede parecer absurda, o al menos inapropiada. ¿Acaso no parece fuera de toda duda que el individuo, con independencia de su talento y de su éxito, siempre debe algo a la sociedad que le ha permitido desarrollarse?

Sin embargo, si analizamos la cuestión con mayor detalle podemos percatarnos de que la respuesta no es tan evidente como se nos antoja a simple vista. No todos están dispuestos a aceptar que existe una especie de deuda perenne entre el individuo y la sociedad por el mero hecho de que la primera le haya facilitado los elementos indispensables para progresar. La pregunta se refiere no tanto a la realidad innegable de que poco o nada seríamos sin la sociedad, sin la protección, los medios y el conocimiento que nos proporciona, sino a la posibilidad de que, hipotéticamente, determinados individuos pudieran alcanzar un estado tal de autosuficiencia en el que ya no tendrían por qué sentirse en deuda con la sociedad.

Que los seres humanos hayan vivido en comunidad desde tiempos inmemoriales (y, casi con seguridad, desde el origen mismo del género *Homo*) no debería extrañarnos. Un número significativo de especies

complejas así lo hace. La socialidad [1] ofrece ventajas adaptativas tan claras que la naturaleza tenía buenas razones para seleccionarla. En algunas especies de insectos incluso prima la denominada “eusocialidad” [2], que implica una división del trabajo entre una casta reproductora y otra que no se reproduce, como ocurre sobre todo entre hormigas y abejas. Pero, sin llegar a esta forma extrema y excesivamente rígida de organización social dentro del reino animal, manifestaciones menos exigentes de socialidad aparecen con frecuencia. Aunque existen casos de mamíferos solitarios, como el leopardo y el tigre, una cantidad considerable de especies pertenecientes a esta clase de vertebrados vive en manadas (orcas, leones, lobos, etc.). En concreto, especies estrechamente emparentadas

[1] Para un análisis más detallado del concepto de socialidad, cf. Romero Moñivas, J., “La sociedad a medias. Hacia una definición de los rasgos de la socialidad humana”, *Revista Centra de Ciencias Sociales*, 1/1 (2022), 133-150.

[2] Sobre la definición de eusocialidad, cf. Crespi, B.J. – Yanega, D., “The definition of eusociality”, *Behavioral Ecology* 6/1 (1995), 109-115.

con la nuestra, como los chimpancés, gozan de altos grados de socialidad y establecen complejas formas de organización, que incluyen poderosas jerarquías y elaboradas divisiones del trabajo. Aun así, como abundan también las especies escasamente sociales, no parece existir una correlación automática entre complejidad biológica y socialidad; ni siquiera entre inteligencia y socialidad (aunque, en este punto, la sospecha sea legítima, y quepa concebir que un mayor desarrollo cerebral conduce casi inexorablemente a una mayor socialidad). Si bien es cierto que en determinadas situaciones ser capaces de adoptar algunas expresiones de vida en común facilita la supervivencia, al incrementar, por ejemplo, las posibilidades de ser exitosos en la caza, o de protegerse mutuamente, no se trata de una necesidad insuperable, como ponen de relieve las especies que sólo se asocian con sus parientes más cercanos en las etapas iniciales de su desarrollo, o únicamente cuando entran en celo y desean propagar sus genes.

Parece que la existencia en común brota de dos fuentes principales. *La primera* es la necesidad: si en nuestros genes está inscrita la socialidad, vivir en común es prácticamente inexorable. Por supuesto, es posible desligarse de la sociedad y emprender una vida solitaria, pero no sólo no es lo habitual, sino que por lo general obedece a razones externas, como *fugas y exilios forzados*, a *motivaciones religiosas*, como es el caso de los primeros eremitas que se retiraron al desierto egipcio en el siglo III [3], a *causas psicológicas*, etc. La propia naturaleza humana nos im-

pulsa a vivir en sociedad, a “asociarnos”; esto es, a establecer lazos interpersonales basados no sólo en el parentesco biológico (sin duda la primera y más profunda de las asociaciones), sino en otros criterios, como la amistad o el puro interés económico. *La segunda razón* es la utilidad: asociarnos nos protege de enemigos externos y de las hostilidades de la naturaleza, además de permitirnos compartir experiencias y conocimientos, lo que multiplica nuestras posibilidades de supervivencia y de desarrollo.

Por supuesto, la vida en común con otros miembros de nuestra especie no sólo es fuente de beneficios, sino también de inconvenientes. Es inevitable introducir algún tipo de jerarquía interna, de orden en el seno del grupo. Este imperativo se traduce de un modo u otro en relaciones de subordinación entre individuos, consustanciales a cualquier modelo de organización social, desde las gerontocracias hasta los gobiernos estrictamente democráticos [4]. Existen formas extremas de desigualdad, como la tiranía, la dictadura, la oligarquía, la monarquía hereditaria y la aristocracia, pero incluso en las organizaciones más justas y

[3] Quienes, sin embargo, pronto renunciaron a esa radical soledad y se congregaron en monasterios, como si un principio invencible de asociación y de comunidad humana hubiera triunfado sobre la voluntad ascética.

[4] En estos sistemas, aunque la soberanía corresponda al pueblo y todos los poderes del Estado emanen en último término de él, es un subgrupo el que ejerce el poder, por delegación, y por tanto ostenta mayor autoridad —si bien en principio no goza de privilegios ante la ley.

libres la vida en común exige ceder parte de nuestra libertad para recibir a cambio otros bienes, a veces dudosos para muchos.

Es casi una verdad incontestable que, sin asociarnos voluntaria o involuntariamente, por libre acuerdo o por la fuerza, la civilización no habría florecido. Individuos solitarios difícilmente habrían alcanzado el grado de complejidad intelectual que exige la vida civilizada. Sin división del trabajo no se habría progresado en los ámbitos del saber y de la técnica, y sin asociación de talentos diferentes no se habrían producido creaciones tan complejas como las que comienzan a vislumbrarse ya en el Paleolítico superior. Incluso profesiones más solitarias, como la del artista, poco podrían ofrecer al cultivo de ese arte sin una sociedad capaz no sólo de respaldar su trabajo, sino de reconocer el valor de su obra. Al asociarnos, los conocimientos adquiridos individualmente pueden compartirse con suma facilidad, por lo que la transmisión del saber teórico y práctico queda, por lo general, garantizada, y de manera acumulativa. En la posibilidad de coexistir con espacios internos de flexibilidad, donde el individuo pueda desplegar su propia libertad y albergar proyectos, reside la grandeza de una sociedad, que conjuga creativamente la fuerza diferenciadora de los individuos y la cohesión socializadora del grupo; o, por así decirlo, armoniza una pulsión “expansiva”, que lleva al individuo a afirmarse y a buscar el crecimiento de su propia libertad, y otra más bien inhibitoria, o restrictiva, donde el grupo impone normas que limitan al individuo para contribuir, al menos

teóricamente, a la afirmación de la sociedad y al mantenimiento de un orden político.

El Estado, cuyo nacimiento está íntimamente ligado a la Revolución neolítica, es una forma de asociación caracterizada porque la soberanía se ejerce sobre un territorio, delimitado frente a otros, y porque la autoridad política se concentra en ciertas instancias. Se trata de un tipo de organización que parece resultado inexorable de haber constituido grupos grandes, sedentarios y heterogéneos, donde se han de distribuir no sólo bienes, sino también funciones (gobierno, culto, producción, enseñanza...). Por eso Aristóteles comienza su *Política* con la constatación de que todo Estado es una forma de asociación, y que ésta surge en vista a algún bien. Semejante bien, sin embargo, viene en parte determinado por nuestra naturaleza, y en parte condicionado por nuestra propia búsqueda de la utilidad a todos los niveles (individual, grupal...).

El problema de la relación entre el individuo y el todo social desemboca inevitablemente en el interrogante por lo que cada uno de nosotros debe a la comunidad a la que pertenece. Para autores de tendencia libertaria, sobre todo para los más puristas, el individuo no debe nada a la sociedad, por lo que toda supuesta deuda que nos ate a los demás es en último término ficticia. Cualquier tipo de responsabilidad objetivada, legalizada, que obligue al individuo a contribuir al todo social es una forma de coacción, sólo justificada por el inmenso poder del Estado y por la incapacidad de la mayoría de los individuos para escapar de su influjo. Si

el hombre no debe nada a la sociedad, no sólo carece de sentido hablar en términos de justicia social, sino que la idea misma de un impuesto no hace sino reiterar la coacción a la que nos somete el Estado, cuya fuerza nos obliga, involuntariamente, a ser solidarios con los demás sujetos de una determinada unidad política. Para los defensores de esta clase de posturas, toda alusión a un contrato social es vana. Ningún individuo ha firmado conscientemente dicho contrato. Incluso en caso de haberlo hecho, ninguna de sus cláusulas regula la manera de rescindirlo.

En el polo opuesto del espectro ideológico, una posición marxista alegará que el individuo no se comprende sin las fuerzas sociales que lo moldean. De hecho, no es nada sin esas fuerzas, pues su conciencia es producto de las determinaciones sociales. No se trata entonces de especificar qué debe el individuo al todo social en el que se inserta y en el que se ha constituido como individuo, sino de estipular las condiciones materiales y formales para que el individuo pueda desarrollarse libremente sin por ello limitar las libertades ajenas. Ello implica necesariamente el ejercicio de un poder supraindividual en manos del Estado, capaz de controlar a los fuertes y de favorecer a los débiles. Sólo así se garantizará igualdad en el ejercicio mismo de las libertades individuales. En una perspectiva marxista, el principio “De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades” regularía la relación precisa entre el individuo y la sociedad: todo individuo está obligado a darlo todo de sí mismo y a recibir todo aquello que

necesita. El lazo entre lo individual y lo colectivo es tan intenso, tan indestructible, que lo uno no puede entenderse sin lo otro.

Sin embargo, la pregunta por el derecho de un individuo a separarse del todo social, para así no sentirse obligado a nada con respecto a los otros, más allá de lo que los individuos decidan entre sí mediante acuerdos supuestamente voluntarios, planea también sobre el enfoque marxista. Si alguien decidiera que, al no sentirse vinculado por el principio “De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”, puede producir tanto como para saldar toda su deuda con la sociedad (en caso de que ésta pudiera cuantificarse con exactitud), de tal modo que lo restante podría retenerlo para su propio y exclusivo disfrute, difícilmente podríamos argumentarle desde un ángulo que no fuera ético. Ciertamente, podríamos apelar al sentimiento de civismo, al compromiso moral o a la solidaridad. No obstante, como el individuo, convencido de su autosuficiencia, sólo aceptaría acuerdos voluntarios, no imposiciones innegociables, dependeríamos entonces de su buena fe ciudadana para que contribuyese al sostenimiento y al desarrollo de la comunidad, aunque él ya hubiese devuelto todo lo que la sociedad le brindó.

Resulta sumamente complicado desprenderse de la sombra de la subjetividad, de la adhesión voluntaria a un principio ético más o menos admirable, pero no por ello vinculante. Lo vinculante no nace de la convicción moral, sino de la coacción de un poder público que obliga al individuo a contribuir a la sociedad con inde-

pendencia de las ideas que albergue sobre su mérito y su autosuficiencia. Desde el paradigma marxista podría invocarse el peligro de que, en una sociedad donde los individuos económicamente más favorecidos renunciaran a contribuir más allá de determinados límites (dentro de los cuales teóricamente habrían devuelto todo aquello que la sociedad les otorgó para desarrollarse y prosperar: la parte alícuota de las infraestructuras, de la educación, de la seguridad social...), las tensiones entre grupos estallasen hasta el punto de generar inestabilidad y conflicto permanente, lo que en términos puramente utilitaristas jamás podría compensar a ningún individuo, por rico y autosuficiente que fuera. El temor de regresar al Medioevo, donde la ausencia de Estados robustos y capaces de ejercer su poder provocó una espiral de retroceso social, cultural y tecnológico y una ruralización del mundo como la que dominó el período feudal, podría quizá persuadir a algunos de la inconveniencia de sentirse eximidos de contribuir con sus impuestos al progreso social. No obstante, el argumento del miedo adolece de enorme pobreza lógica. No convence sobre la base de argumentos éticos incontestables. Es el fantasma del miedo al conflicto y a la tensión social lo único que puede aducir contra la idea de que el individuo, más allá de ciertos umbrales de contribución, no tiene por qué sentirse ligado a un todo social.

La pregunta puede entonces reformularse de la siguiente manera: ¿cómo puede demostrarse que el individuo debe algo a la sociedad incluso cuando hipotéticamente le hubie-

ra devuelto todo lo que de ella recibió? Quizá el interrogante afecte a muy pocos individuos, pero está claro que algunos, sumamente ricos y poderosos, se verían identificados con la posibilidad de que ya hubiesen devuelto con creces todo aquello que la sociedad les concedió. Si fuera posible calcular exactamente cuánto recibieron de la sociedad, no es inconcebible que algunos individuos probasen, con arreglo a los impuestos ya pagados, que han saldado cualquier tipo de deuda contraída por el hecho —no elegido por ellos— de haber nacido en ésta y no en otra sociedad, que establece unas reglas y no otras.

El concepto de demostración ética es distinto al de demostración matemática. No existe sistema ético lo suficientemente sólido como para demostrar algo con absoluta certeza, más allá de lo obvio o de lo que simplemente se deduce de una definición previa [5]. Podremos esgrimir hondas y bellas exhortaciones morales, o aducir que un sistema es mejor que otro (pero ¿qué significa mejor: más eficiente o más justo?). Aun así, una exhortación no es una demostración, y por lo general apela más a la

[5] Como ocurre con el enunciado “la libertad exige responsabilidad”, donde el predicado se infiere del sujeto, dado que en la definición de libertad muchos incluyen necesariamente la idea de una capacidad de responder por nuestras elecciones, o de lo contrario la decisión no sería, en su opinión, verdaderamente libre; estaríamos ante un juicio analítico, no sintético —salvo que interpretemos la libertad como pura indiferencia, que no ha de justificarse ante el tribunal de la razón, pues se comprende como absoluta y arbitraria voluntariedad.

sensibilidad que al entendimiento. Si de lo que se trata es de demostrar, necesitamos una prueba racionalmente vinculante, que nadie pueda rechazar. Por mucho que quiera, no puedo negarme a aceptar que existen infinitos números primos, o que hay más reales que enteros, pues cabe probar estas proposiciones con absoluta certeza. Demostrar que el individuo siempre debe algo a la sociedad, incluso cuando ha contribuido más de lo que ha recibido, es incompatible con una mera exhortación moral, por noble y enaltecida que nos parezca. Además, si nos amparásemos en exhortaciones morales y no en demostraciones racionales no tendría sentido asumir, implícitamente, que nadie puede rescindir el contrato social. Como mucho podríamos exhortar a los individuos que amenazaran con revocarlo a que no lo hicieran, por las consecuencias negativas que ello comportaría para su propia subsistencia y para la de la sociedad, así como por la evidencia de que no existe ningún lugar en el mundo en el que no impere alguna clase de contrato social [6].

Tampoco basta con enumerar los muchos y casi incontables elementos que vinculan al individuo con la sociedad. En un modelo libertario puro, todo se hallaría sujeto a acuerdos estrictamente voluntarios entre las

[6] Los libertarios más acérrimos objetarían que este hecho supone una falla profunda para la teoría política: si realmente existiese un contrato social, debería ser posible rescindirlo, abandonar ese territorio y refugiarse en otro ajeno a cualquier vinculación contractual, donde, por ejemplo, sólo primaran la fuerza de cada individuo y su capacidad de llegar a acuerdos con otros.

partes, por lo que todo, o casi todo, sería susceptible de privatización en cualquier lugar y en cualquier instante. En vez de un contrato social lo que tendríamos es un número inconmensurable de contratos individuales, pues prácticamente todas las esferas de la actividad humana deberían regularse entre las partes individuales, y lo que en la mayoría de los Estados modernos se limita a aquellos casos contemplados por los contratos civiles se extendería a todo. Sin entrar en la flagrante ineficiencia de esta posibilidad, desde un punto de vista puramente teórico conviene tomarla como un interesante experimento mental, que revela el alcance del pensamiento filosófico sobre lo humano.

Por tanto, la pregunta sobre el deber en la relación entre individuo y sociedad persiste. Una comunidad democrática que tolera diversidad de convicciones morales difícilmente puede demostrar que una de ellas (la que propugna la solidaridad como principio constituyente de la organización social) sea superior a las otras, y por ende que resulte objetivamente preferible. Simplemente ha de basarse en la evidencia de que una mayoría de ciudadanos opta por ella, e incluso en la certeza de que es más útil vivir guiados por esa convicción que por un individualismo exacerbado. No obstante, el principio democrático, que establece la primacía de lo cuantitativo, se funda él mismo sobre un hipotético contrato social. En virtud de él, la parte derrotada en el proceso de elección democrática debe aceptar lo que la parte ganadora decreta, sin poder rescindir el contrato, sin poder autodeterminarse

con respecto a la parte victoriosa. En un caso hipotético, una mayoría intolerante podría imponer todas sus preferencias sobre una minoría. Aunque los modernos Estados liberales hayan diseñado normas que lo impiden, la sombra de una posibilidad tan radical y estremecedora se cierne aún.

Apelar a la libertad individual, aislada de cualquier clase de responsabilidad social, equivale a concebirla sin contrapartida más allá de lo que ella misma decide establecer (por ejemplo, en forma de acuerdos voluntarios). Sin embargo, incluso esos mismos acuerdos carecerían de efecto si no contasen con un poder coactivo que garantizara su cumplimiento. En última instancia, es la fuerza la que define el grado de libertad de un individuo con respecto a otro. El más fuerte puede sentirse más libre, y por tanto más capaz de valerse por sí mismo sin necesidad de los demás. Pero si el criterio para la relación entre individuos ha de ser la fuerza, nos enfrentamos al mismo problema que con el principio fundamental de la democracia: a saber, que la fuerza es puramente cuantitativa, y si un individuo es más fuerte aisladamente que otro, nunca será más fuerte que la suma de los otros, cuyo conjunto sería más “libre” que él.

Para huir de este aparente callejón sin salida John Rawls propuso la idea de un “velo de ignorancia”. En un brillante experimento mental supuso que un individuo cualquiera, desconocedor tanto de sus capacidades innatas como del tipo de sociedad en el que estaba destinado a nacer, preferiría razonablemente un escenario donde se garantizaran de-

terminados derechos y deberes, a fin de que no primase la arbitrariedad absoluta de las loterías genética y social. Sin embargo, imaginemos también un individuo que no tuviera miedo ni a sus eventuales capacidades innatas ni al mundo en el que pudiera recalar; un individuo arrojado a lo incierto, que lo confiase todo al azar y a su propia fuerza. Ese individuo rasgaría el velo de ignorancia teorizado por Rawls y se limitaría a aceptar la fatalidad misma de nacer con unos dones particulares y en un contexto social dado. Asumiría el azar como fuente reguladora de las relaciones sociales, no la planificación racional, diseñada para distribuir de la forma más parsimoniosa posible el poder que existe dentro de una sociedad.

Regresamos al punto de partida. No hemos avanzado mucho en nuestra tentativa de demostrar que el individuo siempre debe a la sociedad más de lo que recibe de ella, y que incluso los más capaces y exitosos siguen debiéndole algo, por lo que están obligados a contribuir de acuerdo con una rigurosa necesidad ética. Parece que sólo nos queda examinar de manera más profunda la naturaleza misma de la libertad humana, en cuya invocación se sostiene precisamente el argumento libertario que exime al individuo de un deber social propiamente dicho, pues este último brotaría de la coacción y no de la voluntariedad.

¿Cómo convencer a alguien de que está obligado a ser solidario no según su libre arbitrio, sino según el designio de la sociedad a la que pertenece? ¿Cómo persuadirle de que son otros los que han de determinar no

sólo que debe ser solidario, sino que debe serlo de un modo y no de otro?

En las sociedades democráticas, la esfera de la autodeterminación individual coexiste con la de unas obligaciones ante el Estado (concebido como representación centralizada del cuerpo social) de las que nadie puede exonerarse. Ningún individuo está legitimado entonces a establecer contratos puramente voluntarios con el todo social cuya síntesis se condensa en el Estado, sino que, más allá de las relaciones que establezca libremente con otros individuos, persiste siempre una relación necesariamente involuntaria con el Estado, es decir, con el conjunto de los individuos que componen esa unidad social, ese *todo*.

Como no queremos apelar a razones meramente prácticas, a la inutilidad manifiesta de que cada individuo tenga que negociar constantemente todos los contratos relativos a todas las relaciones con todos los individuos [7], hemos de buscar razones filosóficamente vinculantes, apodícticas. Y como no basta con exhortaciones morales a la solidaridad, pues hay quien no se sentiría obligado a seguirlas, sólo podrá servirnos una necesidad racional, análoga a la necesidad de aceptar una verdad matemática no por miedo o coacción, sino por el valor de verdad intrínseco de la proposición, que compromete a todo ser racional.

[7] Dentro de una determinada comunidad; pero como toda división entre comunidades y países sería también arbitraria, hipotéticamente debería negociar con todos los individuos de todas las comunidades políticas.

De esta manera, más allá del hecho de que nadie puede vivir completamente aislado de un cuerpo social, y de que la libertad individual, al tener que coexistir con otras libertades individuales, no es tal si no se ve regulada por un poder externo [8], hemos de buscar alguna necesidad racional irrefutable. Lo cierto es que incluso en el supuesto de que pudiera calcularse con exactitud lo que un determinado individuo ha aportado a la sociedad, y de que en las sucesivas interacciones con el cuerpo social ese individuo sólo devolviera lo que la sociedad le ha retribuido, sin contribuir en nada más, es evidente que ese mismo individuo parte de una premisa: a saber, que *los demás individuos deben reconocerlo como libre*.

A diferencia de un dato puramente empírico, accesible a los sentidos, el reconocimiento de la libertad sólo puede realizarse mediante la razón. No podemos percibir sensiblemente la libertad, tan sólo sus efectos. El que nos consideremos mutuamente libres no puede basarse en una evidencia empírica, sino en un juicio de la razón. Al igual que no atribuimos libertad a la mayor parte de los animales, pese a que en ellos observamos con frecuencia una extraordinaria variedad de conductas más allá de los instintos, el comportamiento hu-

[8] Sin que el mero acuerdo bilateral sea suficiente, pues cualquiera de las partes podría eventualmente quebrantarlo, en cuyo caso sólo triunfaría la fuerza, el elemento cuantitativo, precisamente el mismo que impera en un sistema democrático y de cuya sujeción el libertario extremo reniega conceptualmente.

mano, tal y como se manifiesta externamente a los sentidos, no justifica por sí solo la idea de libertad. Sin embargo, el individuo que apela a su libertad para emanciparse del cuerpo social y establecer contratos meramente bilaterales con el resto de los individuos parte del supuesto de que los demás han de reconocerlo como libre, y por tanto como un agente legitimado para aislarse del todo social y reconstruir desde cero su posición en lo que concierne a las relaciones con otros individuos.

Si un individuo exige que la sociedad lo reconozca como libre, está claro que pretende establecer una relación de *bilateralidad*. Admitamos incluso que dicha bilateralidad es verdaderamente voluntaria (aunque nunca o casi nunca se haya dado el caso). También en este escenario, a un reconocimiento debe corresponder otro reconocimiento: al reconocimiento de la libertad de ese individuo corresponde el reconocimiento de la libertad de cualquier otro individuo posible (restringiendo nuestro análisis a las relaciones humanas, no a las que puedan darse entre humanos y otros animales). Así, ante cualquier individuo cuyas características o “propiedades” permitan incluirlo en el conjunto “humano”, y si evitamos apelar a la fuerza como criterio de legitimación (pues entonces los más fuertes podrían negarse a reconocer a sus semejantes como humanos), es razonable atribuirle la misma libertad que yo me atribuyo, y que reclamo que otros me atribuyan.

En esta *reciprocidad de atribuciones*, si exijo que los demás me consideren libre debo considerar hipotéticamente libres a todos los demás; no

sólo a este individuo con el que ahora establezco un acuerdo voluntario, sino a cualquier individuo con el que también pueda hacerlo. En consecuencia, acepto que siempre debo algo a los demás (y que los demás siempre me deben algo): a saber, *el reconocimiento de su libertad*, necesidad racionalmente irreductible. Por mucho que me esmere en ello, no puedo negar, sin caer en contradicción (y por tanto en irracionalidad, pues la consistencia lógica es el principio fundamental de la razón), que los demás son libres si yo me considero libre.

Ciertamente, si me niego a considerarme libre, el problema se resuelve de raíz; pero en ese caso no tengo legitimidad para exigir contratos voluntarios (es decir, realmente libres), por lo que no puedo adherirme a ninguna postura liberal, menos aún a su extremo libertario. Empero, si he de considerar a los demás libres, ya les debo algo, y en qué consista ese algo no lo podré determinar aisladamente —al menos en su totalidad—, porque los demás, que merecen considerarse tan libres como yo, deberán participar en la deliberación racional sobre ese algo y su naturaleza.

No parece entonces posible defender racionalmente que el individuo, más allá de ciertos límites, no debe nada a la sociedad. Lo más razonable es suponer que incluso más allá de cualquier límite siempre subsistiría un deber ante la sociedad.

CARLOS BLANCO
cbperez@comillas.edu

Profesor de Filosofía
Universidad Pontificia Comillas