

---

# El estado de la cuestión

---

## Ética y Liberalismo: Un análisis filosófico y político

Agustín Domingo Moratalla

El objetivo de este trabajo es realizar un balance de las propuestas éticas del liberalismo político. Para ello realizamos una reconstrucción histórica del programa liberal analizando, por un lado, las distintas transformaciones a las que se ha sometido en los dos últimos siglos y, por otro, el proyecto de una ética de la justicia social con el que se ha convertido en relevante para las sociedades occidentales. El análisis que proponemos no sólo busca las relaciones de la libertad con la igualdad política o la eficiencia económica, sino que busca una aproximación ética al *valor de la libertad*. En su confrontación con el comunitarismo no sólo hemos analizado *los límites* del programa político liberal, sino las *posibilidades* que aún conserva para defender filosóficamente una *libertad significativa y valiosa*.

### *I. Introducción*

En una carta que Unamuno envía a Joan Maragall el 28 de Diciembre de 1909, le comenta lo siguiente: "Me apena este liberalismo (?) español seco, pedante, cobarde y sin jugo alguno religioso, ese liberalismo que pretende europeizarnos sin conocer Europa, la Europa íntima, no la de la bullanguería internacionalista...". Los primeros días de ese mismo año, el propio Unamuno había tenido la ocasión de pronunciar una conferencia en Valladolid que llevaba por título *La esencia del liberalismo*, en ella decía: "La masa popular está desengañada del liberalismo porque cándidos soñadores le hicieron creer que la libertad abarataría y facilitaría la vida, y la libertad la encarece y la dificulta. La libertad no es paz y sosegado hartazgo, sino eterna inquietud y sacrificio, para que un pueblo haga ciencia, arte, filosofía,

cultura en fin...”<sup>1</sup>.

Unamuno es un indicador importante en los frentes de discusión filosófica que tiene abiertos la tradición liberal, sobre todo allí donde la ética hermenéutica ha planteado unas exigencias conceptuales y antropológicas de mayor alcance. Sólo en los textos que mostramos podemos atisbar las posibilidades que ofrece para participar sin complejos en los debates ético-políticos que se han desatado en las últimas décadas. Pensemos la riqueza de un enérgico concepto de libertad como el que ofrece Unamuno, difícil de restringir a una “libertad negativa” (no interferencia, independencia) en la que incide el liberalismo clásico o una “libertad positiva” (no-dominación, autodeterminación) en la que se detienen las tradiciones republicana y humanista.

Al igual que los críticos del liberalismo, reclama un ciudadano “de carne y hueso” para el que la libertad no sea aislamiento, atomización o independencia, sino esfuerzo, sacrificio y religación<sup>2</sup>. Tampoco podríamos olvidar las críticas a una democracia formalista, gregaria o de masas que se refugia en la tiranía de la representación o la regla de las mayorías. Podríamos seguir retomando conceptos reinventados permanentemente por los liberales de Unamuno, Ortega o Marañón para hacer ver lo dormida que aún anda nuestra memoria. Entretanto, nuestra lectura del liberalismo tiene un triple punto de partida:

1.- Buscamos una dimensión ética que a veces queda reducida y simplificada en lecturas jurídicas, económicas o sociológicas. Buscaremos la dimensión axiológica que acompaña a los procesos sociales donde está en juego *el valor de la libertad*.

2.- No es la travesía por un liberalismo conservador o por un liberalismo radical, aunque seamos conscientes del *lastre conservador* (cuando se reduce a liberalismo económico) y del *lastre propietario* (cuando se reduce a una teoría propietarista de los derechos naturales). Conscientes de estos lastres, nos preguntamos por las posibilidades y los límites del liberalismo para *articular el pluralismo* en sociedades culturalmente complejas donde la libertad puede *tener un significado* al garantizar la pertenencia y vitalidad de las tradiciones culturales.

3.- Actualizar una cosmovisión que Dilthey llamaba *idealismo de la libertad*. A diferencia del naturalismo que se acerca al liberalismo desde un naturalismo moral (psicología materialista, mecanicista y utilitarista) y del Ideísmo que se aproxima desde un idealismo moral (psicología racionalista, abstracta y desencarnada), lo que Dilthey llamaba *idealismo de la libertad* esta próximo a lo que Paul Ricoeur ha denominado un *formalismo*

---

<sup>1</sup> Cfr. V. OUIFETTE, *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo*, I, Pre-Textos, Valencia, 1998, págs. 95 y 97.

<sup>2</sup> E. MOUNIER, *El personalismo*, Obras, Ver también *Un humanismo del siglo XX. El personalismo*. Ed. Pedagógicas, Madrid, 1994, 3ª ed.

*práctico*<sup>3</sup>. De esta forma buscamos la capacidad de movilización ético-política que tiene la autonomía moral, ahora bien, entendida como una *autonomía valiosa y significativa para todos*. Planteamos así un importante desafío para desarrollar lo que R. Dworkin ha llamado la *comunidad liberal*<sup>4</sup>, lo que Philippe van Parijs ha llamado una concepción solidarista de la justicia<sup>5</sup> lo que desde un kantismo dialógico se ha llamado autonomía solidaria<sup>6</sup>, o lo que desde la tradición personalista llamamos perfeccionismo modesto<sup>7</sup>.

Nuestro camino tiene tres etapas: (I) Análisis histórico del período que va desde el *liberalismo clásico* hasta el *liberalismo social*, (II) Análisis del período que va desde el *liberalismo socialista* hasta el *Neoliberalismo*, (III) Balance de los límites y posibilidades que conserva después de la crítica comunitarista.

## II. Del liberalismo clásico al liberalismo social

### 1. Liberalismo clásico: Ilustración y Pluralismo

Aunque el liberalismo no tiene una naturaleza única y permanente, presenta una serie de rasgos distintivos que hacen de él una ideología política específicamente moderna<sup>8</sup>. John Gray mantiene que hay una serie de elementos comunes a las diferentes variantes que encontramos en la tradición liberal<sup>9</sup>. Estos rasgos comunes, que componen el *liberalismo clásico*, son: (a) individualismo de la persona moral frente a cualquier exigencia de los grupos sociales, (b) igualitarismo, porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982. Cfr. El estudio de TOMÁS DOMINGO MORATALLA, *Ética, Ontología y Creatividad en P. Ricoeur*. Tesis doct. Univ. Pontificia Comillas, Madrid, 1995. Este formalismo se sigue manteniendo en sus últimas obras, cfr. *Lo justo*. Caparrós-Instituto E. Mounier, Madrid, 1998, Introducción, traducción y notas de A. Domingo Moratalla.

<sup>4</sup> R. DWORKIN, *La comunidad liberal*, Siglo del hombre editores, Santa Fé de Bogotá, 1996, trad. De C. Montilla.

<sup>5</sup> P. VAN PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa?* Ariel, Barcelona, 1994, pp. 160 ss.

<sup>6</sup> A. CORTINA, *Ética Aplicada y Democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1994; *Ciudadanos del Mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1998.

<sup>7</sup> Cfr. P. DA SILVEIRA, "Introduction" *Libéraux et communistes*, PUF, Paris, 1997; A. DOMINGO, *Ética narrativa*, Desclée, Pamplona, 1998.

<sup>8</sup> Cfr. J. CONILL, "Ideologías políticas", en A. CORTINA (dir.), *Diez Palabras clave de Filosofía Política*. Verbo Divino, Pamplona, 1998, pp. 223 ss.

<sup>9</sup> Recordemos que, aplicado a un movimiento social y político, el calificativo "liberal" se usa por primera vez cuando lo adopta el partido liberal español en la redacción de la Constitución de 1812. Como sostiene J. MARÍAS: "En España se forja el nombre liberal en su significación política, y de nuestra lengua pasa a las demás": *España Inteligible*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p. 356.

legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos, ( c ) universalista, porque afirma la unidad moral de la especie humana, concediendo una importancia secundaria a las asociaciones históricas y las tradiciones culturales, (d) meliorista, por su creencia en la corregibilidad y posibilidades de mejora de cualquier institución social o sistema político.

Aunque encontremos elementos propios del estoicismo, del cristianismo y del escepticismo, es el liberalismo de un filósofo ilustrado como John Locke (1632-1704) donde lo encontramos articulado. Tiene unos antecedentes más inmediatos en Hobbes (1588-1679) y Spinoza (1632-1677), no sólo por las diferencias que éstos comienzan a marcar con el aristotelismo y cristianismo dominantes, sino por las semejanzas en el valor que conceden a un cuerpo de ideas políticas con las que arrancará: (e) tolerancia religiosa, (f) gobierno representativo (parlamentario y constitucional), (g) derechos naturales.

En Locke aparece una clara percepción de una idea básica en la configuración del liberalismo clásico: (h) la independencia personal presupone una propiedad privada protegida con seguridad bajo el gobierno de la ley. Después de Locke, la idea de que una sociedad civil requiere de la amplia difusión de la propiedad privada se convierte en un tema central del trabajo liberal. En este sentido, al afirmar que la libertad se reduce a nada en ausencia de derechos sólidos sobre la propiedad privada imprimirá un sello permanente en el pensamiento político y dará al liberalismo clásico uno de sus rasgos definitorios<sup>10</sup>.

Hay otro rasgo importante en este liberalismo inglés, se encuentra en la relación que se establece entre su filosofía de los derechos naturales y las interpretaciones que hace el radicalismo protestante de las Sagradas Escrituras. Este liberalismo acepta el disentimiento religioso y consiente la pluralidad de interpretaciones, así aparece una desvinculación de política y religión que tendrá matices muy diferentes en el liberalismo anglosajón y el continental. En este último, y sobre todo en aquellos países como Francia, Italia y España, el liberalismo presenta una tendencia anticlerical y una forma de “libre-pensamiento” más pronunciada. Por esta razón, el disentimiento e inconformismo religioso no puede asociarse necesariamente con demandas de tolerancia religiosa, lo que no facilita una identificación deseable entre la defensa del liberalismo clásico y la defensa del pluralismo religioso.

En Francia, el terror revolucionario condujo a un liberalismo menos optimista, más autocrítico y basado en una ética socio-política diferente a la de Locke; en cierta medida un liberalismo más garantista y conservador. Montesquieu (1689-1755) articulando la separación de poderes y Constant (1767-1830) proponiendo una ética social, quieren evitar, por un lado, los abusos de un poder político revolucionario y, por otro, la impotencia de la voluntad individual en la constitución del orden social.

<sup>10</sup> J. GRAY, *El liberalismo*, Alianza, Madrid, 1994, p. 31.

El liberalismo de Constant denuncia tanto la pretensión revolucionaria de construir la sociedad como la reaccionaria de someter ésta a un orden extramundano; unos y otros plantean el orden social como producto de un poder, de una voluntad consciente y activa que, o bien se ejerce desde el exterior (conservadores) o bien desde el interior (revolucionarios). Piensa el liberalismo desde una ética social donde el poder político y la ley no son la causa del orden social, sino su *expresión*. Perdido entre la multitud, la libertad del individuo moderno (independencia) no es consciente de la influencia que puede ejercer en la sociedad, razón por la que llega a pensar que el orden social es autónomo e independiente de quienes lo han producido. Ahora bien, esto no sucedía en la libertad de los antiguos donde el ejercicio de la voluntad ejercía una influencia real y efectiva.

Este será el punto de partida de una ilustración escocesa donde los principios políticos del liberalismo se cruzan con el progreso socioeconómico del capitalismo. Destaca aquí la reflexión de Adam Smith como uno de los padres de la economía política y, sobre todo, como un intérprete del individuo liberal en clave socio-económica<sup>11</sup>. Un individuo moral que no tiene por qué interpretarse en los términos del individualismo metodológico o lo que Jean Pierre Dupuy llama el individualismo monadológico. Este individualismo monadológico se desentendería de la complejidad antropológica de un sujeto moral que, socialmente, está motivado tanto por la simpatía como por la envidia. Según pongamos la prioridad en un sentimiento u otro, así interpretaremos la economía política de Adam Smith. En este sentido, es preciso reconstruir con precisión la economía política porque “ha sucedido como si el *homo oeconomicus* debiera cada vez más dejar su lugar preeminente al *homo mimeticus*, o sea, el sujeto egoísta y racional se oscurece ante el hombre de las masas”<sup>12</sup>.

En su balance del liberalismo Gray destaca una idea importante en el liberalismo clásico “no lleva asociada una doctrina de la perfectibilidad humana, ni desemboca en expectativa alguna de que los hombres converjan en una visión única y compartida de los fines de la vida”<sup>13</sup>. En la misma página había señalado “acaso se entienda de manera más cabal cuando se concibe como la respuesta del hombre moderno a una circunstancia histórica en la cual, dada la desintegración del orden social tradicional, las facultades y los límites de los gobiernos necesitan redefinirse... es una búsqueda de los principios de justicia política que regirán el consenso racional entre personas con diferentes concepciones sobre la vida y el mundo”.

<sup>11</sup> Es interesante observar la relación que Adam Smith plantea entre “ética” y “economía”, Cfr. J. CONILL, “De Adam Smith al “imperialismo económico””: *Claves de la Razón práctica*, 66 (1996), pp. 52-56.

<sup>12</sup> J. P. DUPUY, *El sacrificio y la envidia*. Gedisa, Barcelona, 1998, p. 116. Trad. J. Gutiérrez.

<sup>13</sup> J. GRAY, op. Cit., p. 139.

## 2. Liberalismo, Utilitarismo y Acción social

Es importante no tratar indiferenciadamente el liberalismo clásico y el liberalismo económico, el primero aplicado al análisis de los sistemas políticos (Estado liberal-constitucional) y el segundo al de los sistemas económicos (Economía de mercado). Llamamos liberal a un sistema económico cuando postula la propiedad privada como derecho natural, el principio del *laissez-faire* y la primacía del mercado en la asignación y distribución de bienes. Según G. Sartori, sólo cuando realizamos esta diferenciación de sistemas interrelacionados podemos optimizar ambos, sobre todo porque un estado "liberal" no se caracteriza por su dimensión o por la cantidad de cosas que hace, sino por su estructura, es decir, como *estado constitucional* en la acepción garantista del término. Nada impide que el estado liberal sea grande o pequeño, que intervenga más o menos, pero con una condición esencial: "que a medida que deje de ser un Estado mínimo, tanto más importa que siga siendo un Estado constitucional"<sup>14</sup>.

Por otra parte, durante los siglos XVIII y XIX los principios del liberalismo clásico se adaptan progresivamente a unas sociedades más industrializadas, con mayor actividad manufacturera y comercio, unos pueblos más politizados por el papel que ahora desempeña la prensa pública y una ciudadanía socialmente más activa. La economía política adquiere dimensiones nuevas y es necesaria una transformación social del liberalismo que vendrá, en primer momento, con el desarrollo y aplicación del utilitarismo moral. Filósofos morales como J. Bentham (1748-1832), James Mill (1772-1836) y John Stuart Mill (1806-1873) inician una nueva interpretación del liberalismo.

Bentham no abordó la situación desde el punto de vista de las libertades individuales sino del efecto de las restricciones políticas sobre la felicidad de los individuos, cada restricción es una fuente de dolor y una limitación del placer. La tarea de la filosofía moral y política es "calcular", por ello el criterio que da validez a las leyes y la práctica de la administración es la suma total de la felicidad para el mayor número de individuos. Como recuerda John Dewey (1859-1940), para Bentham (a) no son los derechos naturales, sino las consecuencias las que sirven de criterio para juzgar las medidas políticas, (b) el liberalismo puede efectuar grandes cambios sociales, (c) la razón es concebida en términos de actividad<sup>15</sup>.

Con la aparición del romanticismo y la evaluación de las primeras reformas generadas por el liberalismo, éste se transforma. Quienes se hallaban en peores condiciones de vida comprobaban los efectos de un esperpento de liberalismo reducido al *laissez-faire*, y de unos poderes públicos obligados a intervenir más convencidos por sus motivaciones religiosas que libe-

<sup>14</sup> G. SARTORI, *Elementos de teoría política*. Alianza, Madrid, 1992, p. 122.

<sup>15</sup> J. DEWEY, *Liberalismo y Acción social*. Generalidad Valenciana, Valencia, 1996, p.60-64.

rales. Ante esta situación, además de una organización progresiva del movimiento obrero, se diversifican las formas de entender el estado moderno, exigiéndole no sólo promover y defender la causa de la educación pública, sino la protección y promoción de las formas de asociación que contengan las pretensiones de moralidad de los miembros de la sociedad. Los nuevos liberales, también despertados por la emergencia de la conciencia histórica y la expansión del idealismo alemán, se convencieron de que la libertad no es un hecho (*factum*) sino una tarea permanente (*faciendum*).

Por eso, mantienen que el estado tiene responsabilidad de crear unas instituciones donde los individuos realicen sus potencialidades. Será la única forma de que el pueblo pueda ser real y no sólo nominalmente libre.

En esta encrucijada se sitúa John Stuart Mill, más preocupado por la individualidad liberal que por la utilidad social. Aunque el liberalismo clásico había sido fecundo en la crítica al orden social antiguo, no lo estaba siendo para anticipar un orden social nuevo. Por esta razón, Mill quiere actualizar el liberalismo a la luz de las nuevas filosofías sociales (romanticismo, positivismo, igualitarismo). En *Principios de economía política* (1848), culmina su distanciamiento del liberalismo económico del *laissez-faire* estableciendo la distinción entre producción y distribución, abriendo la puerta para un liberalismo intervencionista e igualitario.

Mientras que el liberalismo utilitarista se había limitado al hombre económico, político o legal, el liberalismo de Mill se extiende al hombre integral. El establecimiento del sufragio universal y un gobierno representativo son una condición necesaria pero no suficiente para un régimen liberal, hace falta pensar de nuevo el orden social en clave democrática: “El problema de la democracia pasa pues a centrarse en aquella organización social en la que las capacidades de los individuos no sólo quedan liberadas de restricciones mecánicas externas: una organización social que nutra, vertebral y dirija tales capacidades. Esta organización exige que la educación sea algo más que la escolarización, proceso que, sin una renovación de los resortes del deseo y de la voluntad, se convierte en un nuevo modo de mecanización y de formalización, tan hostil para con la libertad como el más estricto de los controles gubernamentales entonces aplicados”<sup>16</sup>.

Emerge así un liberalismo nuevo, más próximo a los planteamientos continentales de Kant, Humboldt y Schiller que tiene conciencia del *valor de la libertad*, del desarrollo de las capacidades humanas y del papel que juega la inteligencia libre en la investigación, discusión y expresión. Pero tanto este liberalismo como el anterior tendrán que hacer frente a un nuevo desafío que viene de la mano del nacionalismo: la emergencia de la conciencia histórica y el consiguiente sentido de la *historicidad de la libertad*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> J. DEWEY, op. cit., p. 75.

<sup>17</sup> Para una profundización de las relaciones entre libertad e historicidad, véanse nuestros trabajos, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Ediciones de la Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991; “Introducción” a H.

El viejo liberalismo de los derechos naturales acabó teniendo un significado puramente económico por parte de los tribunales de justicia; de esta forma, quienes se presentaban como enemigos del absolutismo político acababan legitimando el absolutismo económico: "al reducir toda posible libertad a la libertad económica que defendían, los liberales fueron totalmente incapaces de anticipar el efecto del control privado de los medios de producción y distribución sobre la *verdadera libertad* de las masas, sea en el aspecto industrial o en el acceso a bienes culturales."<sup>18</sup>

Cuando los desequilibrios sociales y no la igualdad fueron la consecuencia más visible del liberalismo del *laissez-faire*, los defensores del antiguo liberalismo desarrollaron un sistema apologético en dos frentes: (a) Las desigualdades en la distribución de la riqueza y el estatus económico son el resultado de las desigualdades naturales, justificables en el libre juego de diferencias propio de la condición humana (H. Spencer y la escuela de Manchester), (b) la glorificación de las virtudes del individualismo (libre iniciativa, independencia, libertad de elección). Como comenta Dewey, se glorificaba tan sólo una dimensión de estas virtudes, su dimensión económica, ignoraron "la *significación del empleo de las virtudes* en relación con los recursos culturales de la civilización en puntos como la solidaridad, la ciencia y el arte. Es en este punto donde se evidencia la crisis del liberalismo y la necesidad de repensar su doctrina en términos de auténtica *liberación* de los individuos."<sup>19</sup>

Influido decisivamente por Hegel, John Dewey atisba una salida a la crisis del liberalismo esbozando una concepción social de la inteligencia. Leído hoy en perspectiva vemos que comparte aspectos básicos con la sociología del conocimiento y la herencia de M. Scheler, A. Schütz o K. Manheim en las ciencias sociales. Dewey interpreta el liberalismo en términos de acción social: "conscientemente o no, el hecho es que el liberalismo hace marcado hincapié en el papel de la libre inteligencia como método rector de la acción social... La credibilidad del liberalismo no depende de la pura abstracción de una aptitud innata a la que no afectan las relaciones sociales, sino del hecho de que tal aptitud innata capacita suficientemente al individuo medio para responder y hacer uso del conocimiento y de los recursos

G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 1994.

<sup>18</sup> J. DEWEY, op. Cit., p. 79, subrayado nuestro.

<sup>19</sup> J. DEWEY, op. Cit., p. 91, subrayado nuestro. Unas páginas más adelante, clarifica el sentido de la *liberación*: "En cierta época, la liberación tenía sentido personal, liberación del esclavo frente al amo; en otra, liberación de una clase, los siervos de la gleba. Durante los siglos XVII y XVIII significaba liberación frente a las reglas de sucesión hereditaria y despótica. Un siglo más tarde significaba liberación de los empresarios industriales frente a las leyes consuetudinarias que impedían la emergencia de nuevas formas de producción. En nuestros días, significa desprenderse de la inseguridad material y de las fuerzas coercitivas y represivas que impiden que la mayoría participe de los ingentes recursos culturales con los que cuenta nuestro presente." (Op. Cit., p. 88)

propios de las condiciones sociales en las que vive, se desenvuelve y cobra identidad.”<sup>20</sup>

Para los viejos liberales, el liberalismo social hacía demasiadas concesiones al socialismo. Con el auge del estalinismo en los años cuarenta mucha gente sospechó que la mayor amenaza contra los regímenes liberales provenía más de la izquierda (marxismo y socialismo) que de la derecha (los viejos liberales). Pocos años después, y como resultado de los totalitarismos políticos se percibe la necesidad de reconstruir éticamente el liberalismo porque la superioridad moral de las democracias liberales no era tan obvia como se suponía.

Como vemos, en las primeras décadas del siglo XX contamos ya con un liberalismo transformado. De un liberalismo clásico (político y legal) hemos pasado a un liberalismo social que bien podríamos calificar como igualitarista en lo económico y aristocrático en lo cultural. Un liberalismo como el que en 1908 reivindica Ortega en el que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación. A su juicio, “cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: pero siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa toda tradición escrita... está tan embotada la sensibilidad liberal que es casi una iniciación predicar el liberalismo como deber moral, como el deber de la revolución”<sup>21</sup>. Incluso un liberalismo socialista como el que reclama en ese mismo texto: “...no es posible hoy otro liberalismo que el liberalismo socialista”<sup>22</sup>.

Aunque no toda transformación del liberalismo termina en el socialismo, sí es importante advertir la capacidad social y cultural que en los primeros años del siglo XX recupera el liberalismo. Aunque también tenemos ejemplos de esta transformación en Unamuno, Zambrano o Marañón, el propio John Dewey afirma en 1935: “Cuando el liberalismo no antepone la libertad cultural como valor supremo y no entiende la relación existente entre esta libertad y la verdadera libertad industrial como forma de vida, se convierte en un liberalismo degenerado e ilusorio”<sup>23</sup>.

### *III. Del liberalismo social al Neoliberalismo*

#### 1. Liberalismo filosófico y Liberalismo político

Las transformaciones del liberalismo tienen un momento importante, la publicación en 1970 de la obra de John Rawls *Teoría de la justicia*(TJ). Aun-

<sup>20</sup> J. DEWEY, op. Cit., pp. 89-91.

<sup>21</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Textos sobre el 98. Escritos políticos (1908 1914)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, p. 204.

<sup>22</sup> J. ORTEGA Y GASSET, op. Cit., p. 206.

<sup>23</sup> J. DEWEY, op. Cit., p. 127.

que fue el resultado de trabajos anteriores elaborados por quien se convertiría en el teórico más importante del liberalismo en la segunda mitad del siglo XX, los años setenta se convirtieron en una fecha importante para la *reconstrucción de la tradición liberal*. No sólo estarán marcados por esta síntesis que hace Rawls de un liberalismo que podría llamarse “socialdemócrata”, sino por la aparición de un liberalismo aparentemente nuevo que recibirá el nombre de “Neoliberalismo”. Tras la crisis de los años setenta en la que los gobiernos occidentales aplicaron políticas de crecimiento sostenido y expansión del estado social, los viejos liberales consideran necesario reconstruir el programa liberal dejando a un lado el liberalismo socialdemócrata. Un programa que por encontrarse más próximo a las tesis del viejo liberalismo conservador resulta paradójico llamar “neo-liberalismo” cuando en realidad tendría que llamarse “Vétero-liberalismo”.

Entre tanto, Rawls hace frente a las críticas realizadas a su TJ y la presenta como *Liberalismo político*. Distingue entre un *liberalismo político* y un *liberalismo filosófico* que también podemos traducir como “englobante” o “comprehensivo”. Un liberalismo como el de Kant o Stuart Mill es un liberalismo filosófico porque su propuesta política se realiza desde una determinada doctrina filosófica del bien de la que emerge una teoría política de la justicia. La necesidad de un liberalismo específicamente político se encuentra en la necesidad de articular políticamente un pluralismo razonable que dé cabida a pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y morales que se dan cita en las sociedades modernas. Y hacerlo buscando la estabilidad de las instituciones liberales mediante un consenso entrecruzado es una tarea a la que no se le había dado la importancia que merecía. En la Introducción a *El Liberalismo político*, Rawls se pregunta: “¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas o morales razonables pero incompatibles?”<sup>24</sup>.

El problema que esconde esta distinción es más grave de lo que parece porque deja claro que en las bases de nuestras sociedades avanzadas *no existe una idea de hombre ni tampoco tiene por qué existir*, porque ello atentaría contra alguna de las más auténticas y valiosas intuiciones del liberalismo<sup>25</sup>. Este reforzamiento de la dimensión política *en detrimento* de la dimensión filosófica, no sólo trae como consecuencia un olvido voluntario de los problemas metafísicos vinculados con la “fundamentación”, sino un reforzamiento de las *tareas prácticas* inherentes a la búsqueda del consenso político, el reforzamiento del pluralismo y la estabilidad de las instituciones de una democracia liberal. Como resultado de esta *devaluación de la teoría y reevaluación de las prácticas democráticas*, algunos liberales como Ri-

---

<sup>24</sup> J. RAWLS, *El Liberalismo Político*. Crítica, Barcelona, 1996 (original de 1993), p. 13. Trad. A. Domenech.

<sup>25</sup> A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 33.

chard Rorty han llegado a preguntarse por la prioridad de la democracia sobre la filosofía y han reclamado un liberalismo burgués postmoderno.<sup>26</sup>

Antes de explicar porqué se ha producido esta devaluación de la teoría conviene que exponamos brevemente dos aportaciones básicas de este *liberalismo político*<sup>27</sup>. En primer lugar, el compromiso del liberalismo político con el valor de la igualdad (i) y, en segundo lugar una ética de la persona que lo mantiene alejado del pecado original de utilitarismo (porque permite una violación de los derechos humanos cuando así lo exige el cálculo del bienestar)(ii).

(i) El primero nos lleva a transformar la igualdad liberal en igualdad democrática. Rawls propone un ejercicio intelectual interesante: apelar a una hipotética posición original en la que bajo el velo de la ignorancia orientáramos nuestra acción mediante dos principios:

*Primero*: Todas las personas son iguales hasta el punto de exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.

*Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: (a) deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; (b) deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.<sup>28</sup>

Como vemos, el compromiso de Rawls no es con una teoría de la justicia cualquiera, sino con una teoría de la justicia (social) que vaya más allá de la *igualdad liberal*. Mientras que la *igualdad liberal* afronta el problema de las desigualdades sociales mediante una *igualdad de oportunidades* (que no es una simple *igualdad formal*) Rawls pretende una igualdad democrática que mitige la influencia de las contingencias sociales. Ahora bien, esta pretendida corrección democrática de la igualdad no está exenta de problemas. Como ha señalado Kymlicka: “Del hecho de que las desigualdades naturales y sociales sean arbitrarias podría seguirse que ese tipo de desigualdades deberían influir en la distribución sólo cuando redunden en beneficio

---

<sup>26</sup> Un análisis del liberalismo de Rorty puede verse en nuestro estudio: “Perfeccionistas y liberales. El horizonte político de la verdad en Gadamer y Rorty”: *Estudios filosóficos*, 129 (1996), 261-296.

<sup>27</sup> Resumimos aquí algunas ideas ya explicadas con más detalle en el desarrollo histórico-sistemático del concepto “Igualdad” que hicimos en F. J. BLÁZQUEZ (dir), *Diez palabras clave sobre racismo y xenofobia*, Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 425-463.

<sup>28</sup> Recogemos la versión que Rawls realiza en PL, página 35. Sobre la interpretación de estos principios, su redacción y los problemas que plantean, Cfr. La tesis de E. G. MARTÍNEZ, *El liberalismo ético-político de Rawls: una propuesta de igualdad democrática*. Universidad de Murcia, 1994.

de los que están peor. Sin embargo, el principio de diferencia dice que todas las desigualdades deben redundar en beneficio de los que están peor. ¿Qué sucedería si yo no hubiese nacido en un grupo socialmente privilegiado, ni hubiese nacido con aptitudes especiales, y aún así mis propias elecciones y mi esfuerzo me hubieran asegurado ingresos mayores que a otros?"<sup>29</sup>

El segundo, aparece como consecuencia del deontologismo kantiano al que le lleva su noción de persona moral<sup>30</sup>. En este sentido, las derivas de cualquier tormenta utilitarista pueden sortearse acudiendo al universalismo moral que exige el proyecto de Kant. Y sólo desde él puede entenderse la relevancia moral del principio de diferencia y de la regla del maximin con la que se aplica. La equidad como maximin exige que en lugar de dar a todos los individuos el mismo peso en la función que hay que maximizar, se daría un peso más importante a los individuos cuyo nivel de bienestar es relativamente bajo, "maximizar la suerte del peor provisto". Como ha señalado Ricoeur, esta regla y el espíritu que la anima establece un abismo ético importante entre el utilitarismo y el deontologismo porque en la aplicación de la justicia distributiva las personas no son sacrificadas por el bienestar general o un interés mayor, es decir, son tratadas como fines y no como medios. Desde esta convicción hay que explicar no sólo los límites del principio de diferencia, sino el atractivo que ha despertado en la construcción de un criterio universalista de justicia en el marco de la tradición liberal<sup>31</sup>.

El propio Rawls ha sido consciente de la circularidad argumental que mantiene entre el sentido de la justicia que se presupone y el argumento que se elabora, entre lo justo y lo razonable, entre lo ético y el constructivismo moral. Para evitarla ha restringido su reflexión a las sociedades occidentales y ha necesitado distinguir entre "liberalismo *político*" y "liberalismo *compreensivo*". Una distinción importante porque nos anticipa que ha sustituido la concepción filosófica de la persona por una concepción política de los ciudadanos como libres e iguales<sup>32</sup>. Es más, una distinción éticamente importante –y a nuestro juicio peligrosa– porque coloca a la filosofía en un sitio y a la política en otro: "En la justicia como equidad no hay filósofos expertos. Que el cielo no lo quiera!..."<sup>33</sup>

## 2. Justicia distributiva y convicción moral

En continuidad con este liberalismo socialdemócrata de Rawls se en-

---

<sup>29</sup> W. KYMLICKA, *Filosofía moral contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 72. Trad. R. Gargarella.

<sup>30</sup> Sobre el concepto de "persona moral" en el liberalismo de Rawls, cfr. E. BONETE, "La noción de persona moral en la teoría ético-política de Rawls", *Sistema*, 85 (1988), 63-86.

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *Lo Justo*. Caparrós-Instituto E. Mounier, Madrid, 1998, p. 78.

<sup>32</sup> J. HABERMAS/ J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 84.

<sup>33</sup> Rawls, en Habermas/Rawls, op. Cit., p. 135.

cuentra la contribución de Ronald Dworkin. Más radical que Rawls en la defensa de un igualitarismo, plantea el liberalismo como un *compromiso serio* no sólo con los derechos de la primera generación (libertad de opinión, expresión, información, asociación, etc.) y con un concepto de libertad negativa (independencia), sino con los derechos de la segunda generación (derecho a la salud, a la educación o la cultura) y con un concepto de libertad positiva (participación, autorrealización). A diferencia de un compromiso meramente declarativo con los derechos, un *compromiso serio* exige un gobierno que se tome en serio la aplicación y realización del derecho, lo que jurídicamente hablando supone una institucionalización y una puesta en práctica para que funcione<sup>34</sup>.

Sin este compromiso serio por parte de los gobiernos será difícil conseguir una sociedad de hombres libres e iguales. Al igual que Rawls, su compromiso liberal con la igualdad le lleva a desarrollar una teoría de la *justicia distributiva* que sea más sensible a la ambición e insensible a las cualidades naturales. De esta forma, si Rawls responde a los problemas planteados por una concepción utilitarista de la igualdad, Dworkin responde a los problemas planteados por Rawls desarrollando un liberalismo más redistributivo, que parta del principio de la diferencia (segunda parte del segundo principio). Se trata de un principio que implica una reacción insuficiente y exagerada al problema de las desigualdades no merecidas: es insuficiente porque no proporciona ninguna compensación de las desventajas naturales, y es exagerado porque excluye las desigualdades que reflejan elecciones, más que circunstancias diferentes. Dworkin plantea su teoría con la finalidad de compensar las primeras desigualdades e incluir las desigualdades elegidas en el criterio de distribución<sup>35</sup>.

Otra aportación importante de Dworkin se encuentra en la exigencia de neutralidad. Parece difícil y artificial que un gobierno liberal se mantenga neutral porque es difícil comprometerse en serio por la justicia liberal sin considerar que *ésta es una de las formas de realizar la vida buena*, pudiendo convertirse, también, en un credo de combate. Sin embargo, esta neutralidad no es un punto de partida ético, sino un punto de llegada político, una convergencia a la que se ha llegado en las sociedades democráticas.

Después de las críticas que el comunitarismo ha realizado al liberalismo, Dworkin ha defendido un concepto de comunidad liberal que garantice una mínima integración de todos los ciudadanos y una máxima diversidad de propuestas morales. Para ello reivindica una noción dinámica de objetividad en la que los ciudadanos puedan tomar distancia del nivel de las convenciones sociales: "los juicios éticos no pueden determinarse como verdaderos o

---

<sup>34</sup> R. DWORKIN, *Los Derechos en serio*. Ariel, Barcelona, 1989, p. 302-303. Trad. De M. Guastavino.

<sup>35</sup> Para un desarrollo sencillo y más sistemático de esta compleja teoría de la justicia distributiva, ver los trabajos de W. KYMLICKA, op. Cit., pp. 91-107; P. VAN PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1993, pp. 147-149.

falsos por consenso, se sostienen por encima de las fronteras culturales y no son, en suma, criaturas de la cultura y la comunidad, sino más bien jueces de ellas”<sup>36</sup>. Nos encontramos así una tensión –de matriz kantiano– entre convención política y convicción moral que está en la base de la argumentación política de las *éticas de la responsabilidad*<sup>37</sup>. Con ellas explicamos el importante papel que Dworkin asigna a la ética y con la que aproximarnos a un liberalismo *sui generis*, con capacidad para la crítica social y para integrar una moral post-convencional. Como han señalado algunos comentaristas de su obra: “Lo atractivo de su propuesta es que, a pesar de que su planteamiento defiende la continuidad entre ética y política, no anula la diferencia entre el ámbito privado y el ámbito público, haciendo posible que los ciudadanos puedan exigir que el Estado actúe neutralmente frente a las conductas o situaciones que no afectan a la comunidad como un todo.”<sup>38</sup>

Este equilibrio entre convicciones morales y convicciones políticas no está muy lejos del equilibrio reflexivo, del consenso entrecruzado que nos propone Rawls o de la “fusión de horizontes” de la que nos habla Gadamer<sup>39</sup>. Un equilibrio que también se quiere mantener entre la libertad y la igualdad, que tiene mucho del pragmatismo de Dewey porque ha obligado a combinar las libertades políticas con las desigualdades capitalistas pero que ha obligado a plantear con radicalidad moral las libertades económicas. Tanto para Rawls como para Dworkin, las libertades económicas resultan necesarias para poner en práctica su propia idea general sobre la igualdad. El mismo principio de libertad de mercado obliga a limitar el mercado allí donde éste perjudica a las personas por razones que no tienen que ver con sus elecciones. De hecho, la misma concepción de la igualdad subyace tanto a la libertad de mercado como a sus limitaciones. Si este liberalismo socialdemócrata favorece una economía mixta y un modelo de estado no lo hace por un pragmatismo ocasional, sino por un pragmatismo moral que permita alcanzar mejor realización práctica de las demandas de igualdad.<sup>40</sup> O, lo que es el mismo, un pragmatismo donde tienen prioridad los derechos humanos sobre la economía.

<sup>36</sup> R. DWORKIN, *La comunidad liberal*, op. Cit., p. 159.

<sup>37</sup> Sobre esta tensión puede verse nuestro estudio, “Comunicación global y convicción ética. La ética de la convicción en la sociedad de la información”, en G. PASTOR (editor), *Retos de la sociedad de la Información. Homenaje a M. T. Aubach*. Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1997, pp.211-221.

<sup>38</sup> Cfr. D. BONILLA-I.C. JARAMILLO, “Introducción” a R. Dworkin, *La comunidad liberal*, op. Cit., p. 131.

<sup>39</sup> Sobre éste concepto y su lugar ético-político en la hermenéutica de Gadamer, véase nuestro trabajo *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

<sup>40</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós, Barcelona, 1993. Trad. De A. Domenech, Intr. de F. Vallespín. Obsérvese que el título original, *Foundations of Liberal Equality*, no incluye el término “Ética privada”, que es una addenda de los editores. R. Dworkin habla más de “ética filosófica” que de “ética privada”, conceptos, por otra parte bien diferentes.

### 3. La Economía del bienestar frente al desafío libertario

Este compromiso del liberalismo con la igualdad es una fuente de tensiones porque las exigencias de las libertades económicas no coinciden necesariamente con los principios de justicia. En efecto, una economía y un modelo de estado más preocupados por el bienestar estarán más preocupados por el crecimiento económico que por la *historicidad de los principios de justicia* o la *realización histórica de las libertades*. El propio Rawls niega que los principios de la igualdad liberal puedan ser satisfechos por un Estado del Bienestar y esboza en algún momento lo que él llama una democracia de propietarios. El Estado de Bienestar necesita una economía de crecimiento que apoye sus programas redistributivos, ahora bien, por el momento la estructura del sistema económico es de tal naturaleza que el crecimiento sólo puede asegurarse mediante medidas políticas inconsecuentes con los principios de justicia que subyacen a los programas del bienestar. Por esta razón, el liberalismo político de los 90 se encuentra ante una encrucijada importante:

a.- Una corriente que se mantiene en las instituciones tradicionales de la práctica liberal y que pide a los ciudadanos una reducción de sus expectativas en lo que respecta a la justicia y la libertad. (Mantener principios institucionales básicos pero cambiar la antropología individualista). REVISION CONSERVADORA. (D. Bell, I. Kristol, M. Novack)

b.- Una corriente que quiere reformar los principios de justicia porque el compromiso liberal con tales principios se ha visto amenazado por cuestiones prácticas y, además, no se encuentra cómodo con un hecho importante: la civilización de la productividad y su hegemonía.<sup>41</sup> (Ajustar principios institucionales porque no se puede cambiar la antropología). REVISION PROCEDIMENTAL. (R. Dworkin, J. Raz, Ch. Larmore, B. Ackermann)

c.- Una corriente que se desentiende de estos principios pero no del liberalismo como tal, radicalizándolos en términos libertarios y propietarios. (Ir a lo nuclear de los principios porque no se puede cambiar antropología). REVISION LIBERTARIA (R. Nozick, J. F. Hayeck)

d.- Una corriente que reconstruye los principios filosóficos del liberalismo reconstruyendo a su vez no sólo la antropología, sino la interpretación de la sociedad moderna de la que han emergido. (Reconstruir principios reconstruyendo, simultáneamente, el proyecto ético de la modernidad). REVISION DIALÓGICO-HERMENÉUTICA. (Ch. Taylor, N. Bellah, A. Cortina)

Antes de indicar alguna de las ideas centrales de la versión libertaria del liberalismo político, debemos exponer que algunos comentaristas han creído necesario hacer frente al desafío libertario sin perder de vista una economía normativa del bienestar (en el horizonte de A. Sen). Philippe van

---

<sup>41</sup> W. CONNOLLY, "The Dilemma of Legitimacy", en W. CONNOLLY (ed.), *Legitimacy and the State*. Blackwell, Oxford, 1984, p. 234.

Parijs habla por ello de “Maximizar la libertad real de todos”. A su juicio, los libertarios tienen razón al sostener que la libertad supone la propiedad, sin embargo no la tienen al identificar la libertad con el derecho a la propiedad: “Para que tenga la libertad de hacer lo que quiero de mi vida... no basta que tenga el *derecho* a hacer eso, siendo plenamente propietario de mí mismo. Es necesario, además, que tenga el *poder* de hacerlo, por tener acceso a suficientes recursos para poder efectivamente realizar lo que deseo. Porque, ¿para qué sirve tener el derecho de ir de vacaciones, por ejemplo, si no tengo los medios para tomarlas? Para usar una distinción a menudo utilizada en la crítica del liberalismo, la libertad a la que es importante darle un lugar es la libertad *real* de vivir su vida a su manera, no sólo la libertad *formal* de hacerlo.”<sup>42</sup>

En el contexto de una economía normativa del bienestar, el liberalismo político no puede dar a cada uno la libertad de llevar su vida como él crea conveniente, pero sí puede, sin incoherencia, “querer dar a todos la *mayor libertad real posible*”, o lo que es lo mismo, “maximizar la libertad real del que menos la tiene, o abolir todas las desigualdades de libertad real que no contribuyen a incrementar la libertad real del que, a este respecto, está más desfavorecido...(y que) consiste en un *nivel de vida* asegurado a cada individuo de *manera incondicional*.”<sup>43</sup> De esta forma nos encontramos con una reformulación radical del principio de la diferencia y del conjunto de los principios rawlsianos porque integra en una fórmula simple tres órdenes de preocupación importantes: “la preocupación por la igualdad, ya que la desigualdad sólo se tolera si beneficia a aquellos que son sus mismas “víctimas”; la preocupación por la eficiencia, ya que siendo todas las cosas iguales, incrementar la eficiencia es incrementar la libertad real; y la preocupación por la libertad, aun en el sentido de los libertarios, ya que la libertad real presupone la libertad formal.”<sup>44</sup>

#### 4. Libertarismo coherente y Economía política

Para los libertarios, el liberalismo se ha desviado de un programa político que ponía en su centro la libertad. A medida que el liberalismo se había comprometido con la eficiencia y la igualdad (sobre todo después de la segunda guerra mundial y con la aplicación de políticas socialmente expansionistas) necesita hacer más concesiones a los poderes del Estado e intervenir más en los procesos económicos. El liberalismo había ampliado su programa a unos derechos sociales, económicos y culturales con los que garantizar mediante el poder político la protección de los más débiles (Estado social, Estado de Bienestar) y con capacidad para reorientar y reconducir una incuestionable economía de mercado.

<sup>42</sup> P. v. PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa?*. Op. Cit., p. 152.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> P. v. PARIJS, op. Cit., p. 154.

Además, tenemos que añadir dos anotaciones. Primera, la enorme diversidad de planteamientos políticos que agrupan a quienes se llaman liberales (quienes se denominan liberales en EE.UU. defienden planteamientos claramente socialdemócratas y quienes se denominan liberales en Europa son anti-intervencionistas en lo político y desreguladores de la actividad económica). Segunda, el desarrollo de un socialismo claramente “liberal”, diferente del socialismo históricamente marxista y comprometido en la promoción de la justicia en la arena de la sociedad civil<sup>45</sup>.

Para evitar un término desgastado como el de liberalismo, los libertarios plantean un programa de *libertad radical* que les aproxima, por un lado a la tradición intelectual de izquierdas y antimarxista que había representado el anarquismo y, por otro, a una derecha anti-intervencionista, iusnaturalista y propietarista. Así, les une una defensa de las libertades de mercado y una limitación del papel del estado en las políticas sociales. Sin embargo, y a pesar de que también son llamados *anarco-capitalistas*, en el programa político libertario el capitalismo tiene un valor instrumental, pudiendo interpretarlo de dos formas:

a.- No todos los que están a favor del capitalismo defienden el programa libertario. Hay quienes defienden el capitalismo porque aumenta la productividad y la eficiencia, sin necesidad de una ética libertaria. La ética utilitarista, por ejemplo, desarrolla un compromiso con el capitalismo sin defender el programa libertario.

b.- Es un modelo económico que minimiza los riesgos de la tiranía. Cuando el poder político regula el mercado inicia lo que un neoliberal como Hayeck llama “la ruta hacia la servidumbre”, por ello en un mercado desregulado disminuyen los riesgos de la tiranía. De esta forma, en el programa libertario el mercado libre puede ser un instrumento útil para evitar la opresión del poder político.

Como aclara Kymlicka, para los defensores de la utilidad o la democracia, el derecho de propiedad (núcleo del programa libertario) es un medio para lograr otros fines como la utilidad o la democracia. Al entender la propiedad como un medio para conseguir la utilidad o la democracia, puede ser legítimo limitar el derecho de propiedad, algo que sería inadmisibles en el programa libertario. Así pues, la economía del bienestar o la defensa de la democracia son cuestiones instrumentales y no fundacionales en el programa libertario.

Este nuevo programa libertario desarrollado, entre otros, por Nozick y Hayeck no sólo comparte con anteriores programas libertarios (el anarquis-

<sup>45</sup> Sobre este concepto de socialismo liberal, cfr. CH. MOUFFE, “¿Hacia un socialismo liberal?”, *Leviathan*, 45 (1991), 63-74. Las mejores y más matizadas propuestas en este sentido se encuentran en los textos de A. Cortina, veáanse sobre todo, *Ética Aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1995; *La ética de la sociedad civil*. Anaya, Madrid, 1994; *Ciudadanos del Mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Taurus, Madrid, 1998.

mo clásico) una radicalización ética del individualismo político (una defensa a ultranza de la voluntariedad en el análisis de la acción moral) sino una oposición frontal a cualquier intromisión del Estado en sus figuras más habituales de estado “social”, “socialista”, “de bienestar” o incluso “liberal”. Las pretensiones distributivas o redistributivas del estado por medio de las tasas e impuestos son intrínsecamente perversas porque restringen la voluntariedad de las transacciones, restringiendo así los derechos. “Los individuos –resumen Kymlicka– tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y tienen este derecho sea ésta o no la mejor forma de garantizar la productividad...el gobierno no tiene derecho a intervenir en el mercado, ni siquiera con el objeto de garantizar la eficiencia... la interferencia del gobierno resulta equivalente al trabajo forzado.”<sup>46</sup>

Ahora bien, ante problemas sociales como la necesidad de una autoridad –por mínima que sea– que garantice la ejecución de los contratos, la protección de los derechos de propiedad que los contratos confieren, o la seguridad y defensa, el programa libertario se encuentra dividido. Algunos libertarios heterodoxos como Robert Nozick proponen un *estado mínimo*, otros más ortodoxos como Murray Rothbard o David Friedman imaginan fórmulas que permitan financiar un nivel suficiente de ciertos bienes públicos como la seguridad urbana o la defensa antiaérea. Bienes de los que, por cierto, se beneficiarían inevitablemente todos, incluso aquellos que no han pagado.

Pero la necesidad de fórmulas institucionales para distribuir estos bienes nos obliga también a pensar el derecho de propiedad no sólo sobre objetos, sino sobre bienes que son comunes. Y plantear como un bien público básico la capacitación y preparación ética de los administradores y gestores públicos. Por esta razón, y teniendo en cuenta que las posibilidades de redistribución del mercado no alcanzan por igual a todos los individuos, tampoco parece ilegítima la redistribución para tomar en serio los derechos de los individuos y facilitar a todos –los marginados por el sistema, aquellos cuyos servicios valen tan poco en el mercado que su venta no los permite una vida digna, o las víctimas de una injusticia– *la posibilidad de una vida digna*<sup>47</sup>. La coherencia libertaria no es enemiga de la redistribución de rentas, por el contrario, incluso la puede exigir: “Un libertarismo plenamente coherente no es pues sólo un adversario incondicional de cualquier represión moralizante, de cualquier restricción de la inmigración y de cualquier agresión imperialista. También es favorable a una redistribución masiva y obligatoria de las rentas, en detrimento de los beneficiarios del funciona-

<sup>46</sup> W. KYMLICKA, op. Cit., p. 111.

<sup>47</sup> Este es el punto de partida de P. Van Parijs cuando reconstruye el programa libertario sin perder de vista las propuestas de los socialistas utópicos. Cfr. *¿Qué es una sociedad justa?*, op. Cit., y, sobre todo, *Libertad real para todos. ¿Qué puede justificar el capitalismo? (Si es que hay algo que pueda hacerlo)*, Paidós, Barcelona, 1997.

miento del mercado y a favor de sus víctimas. Y, sin embargo, reclama con vehemencia una reducción radical de las actividades del estado.”<sup>48</sup>

### 5. Conservadurismo y Libertarismo

Llegados a este punto en nuestra reflexión es preciso diferenciar entre conservadores y libertarios. A pesar de que en los tiempos de R. Reagan y M. Thatcher ambos eran agrupados bajo la etiqueta de “Nueva Derecha”, en realidad se alimentan de tradiciones y presupuestos éticos bien diferentes. Autores en mayor o menor grado neo-conservadores como D. Bell, M. Novack o I. Kristol están preocupados por la racionalidad del capitalismo y sus fundamentos éticos, y más seducidos por la dinámica de una economía de mercado que por las exigencias éticas de limitar radicalmente el poder del Estado.

Los libertarios están comprometidos con la economía de mercado pero como un instrumento de un amplio programa de libertades. Los libertarios apoyan la liberalización de las leyes relativas a las parejas de hecho, la homosexualidad, al divorcio, el aborto, etc., viendo en ello una prolongación de su defensa del mercado. Sin embargo, la preocupación central de los neoconservadores no es la libertad sino los valores tradicionales de pueblos anglosajones como los ingleses o americanos. Para ello (a) refuerzan las tradiciones, los sentimientos patrióticos y la institución familiar; (b) acentúan políticas exteriores nacionalistas y anticomunistas; (c) les preocupa la crisis de autoridad y de valores que acompaña la cultura moderna e individualista.

Los neoconservadores apoyan el capitalismo y la economía de mercado más por la disciplina que impone que por la libertad que facilita. En la aplicación de políticas distributivas tienen más peso las instituciones comprometidas con los principios morales tradicionales de estas sociedades que su autonomía moral. En palabras de H. Dubiel: “Los partidarios de la “Nueva derecha” reaccionan, sobre todo, ante el fenómeno de una modernización de la cultura estimulada por élites ilustradas y administrativamente impuestas “desde arriba”. Los temas políticos, en los que se inician especialmente sus resentimientos, están relacionados con los ámbitos de la experiencia sensible a los valores culturales de la educación infantil, de la política escolar, del estatus de la mujer y de la familia, de la sexualidad y de la práctica religiosa.”<sup>49</sup> Más que una reforma política del programa liberal, el neoconservadurismo busca una reforma cultural e incluso religiosa<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> P. VAN PARIS, *¿Qué es una sociedad justa?*, op. Cit., p. 104.

<sup>49</sup> H. DUBIEL, *¿Qué es el Neoconservadurismo?*. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 8. Ver también VV.AA., *El Neoliberalismo en cuestión*. Sal Terrae, Santander, 1993.

<sup>50</sup> fr. J. M. MARDONES, *Capitalismo y religión*. Sal Terrae, Santander, 1991; L. DE SEBASTIÁN, *Neoliberalismo global. Aspectos críticos de la economía internacional*. Trotta, Madrid, 1997.

## 6. El programa propietarista de Nozick y Hayeck

El americano Robert Nozick y el austríaco Friedrich Hayeck han intentado una reconstrucción vigorosa del programa liberal. Insatisfechos con las interpretaciones igualitaristas y socialdemócratas han denunciado las infidelidades de quienes empiezan presentándose como defensores de la libertad y terminan proponiendo un modelo de estado con el que reprimirla. Esta reconstrucción no es una tarea fácil porque la fusión que se ha producido entre la búsqueda de la eficiencia en la economía del bienestar y el pluralismo moral de las sociedades occidentales dificulta una utilización "precisa" del programa liberal. Por ello nada mejor que reconstruir la historia del liberalismo acudiendo al programa normativo con el que se gestó. Este programa gira en torno a un derecho fundamental incuestionable: el derecho de propiedad. En este sentido, más importante que un liberalismo económico o un liberalismo político es un liberalismo normativo que parte de un derecho "natural" como la propiedad.

El programa propietarista de Nozick tiene la formulación más elaborada en su libro *Anarquía, Estado y Utopía* (1974)<sup>51</sup>. Partiendo de él y de algunos comentaristas que han desarrollado investigaciones importantes sobre su obra<sup>52</sup>, hay una serie de cuestiones que son básicas en su reconstrucción del liberalismo.

1.- De la protección de los derechos a su justificación moral. Aunque algunos liberales igualitaristas como Nagel han llegado a afirmar que el programa libertario de Nozick es el de un "libertarismo sin fundamentos"<sup>53</sup>, para otro su fundamentos éticos son más atractivos que los de Rawls. Si a ello añadimos el consiguiente olvido de "lo filosófico" en detrimento de "lo político", sus propuestas cobran un atractivo ético y filosófico del que no goza un liberalismo estrictamente *político*. El programa propietarista es más un programa de fundamentación que de protección o promoción de los derechos.

Comparte con Rawls el programa de un liberalismo deontológico en el que siga siendo central la inviolabilidad de la persona. Pero yo no se la defiende a la manera kantiana sino a la manera lockeana. Para ello rodea a los individuos de una barrera moral en principio infranqueable: el carácter absoluto del derecho de propiedad<sup>54</sup>. Desde aquí hay que entender sus principios de justicia:

<sup>51</sup> Publicado por FCE, México, 1988.

<sup>52</sup> Además de los trabajos generales como los de W. Kymlicka o P. van Parijs que contextualizan a Nozick en la filosofía política contemporánea, contamos entre nosotros con brillantes trabajos monográficos dedicados específicamente a Nozick, por ejemplo, el de A. CASTIÑEIRA, *Els límits de l'Estat. El cas de Robert Nozick*. Cetec, Barcelona, 1994.

<sup>53</sup> Cfr. T. NAGEL, "Libertarianism without Foundations", en J. Paul, (ed.), *Reading Nozick*. Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1981.

<sup>54</sup> En un momento se pregunta: "¿Disfrutando de mis posesiones legítimamente adquiridas, soy yo el responsable de la pobreza a la que habría podido contribuir a reducir si

1°.- Apropiación originaria de un bien; uno puede convertirse en el propietario legítimo de un objeto que antes no era propiedad de nadie, por ejemplo, mezclando en él su trabajo, con tal que con esta apropiación no se deteriore la posición de ninguna otra persona.

2°.- Transferencia legítima de propiedades: uno puede convertirse en legítimo propietario de un objeto al término de una transacción voluntaria con su propietario legítimo anterior.

3°.- Rectificación de la injusticia: especifica cómo corregir las violaciones pasadas de los dos primeros principios, el de adquisición o el de transferencia.

Pero, ¿en qué condiciones y por qué el que se apodera de un recurso virgen se convierte en legítimo propietario?, ¿en qué condiciones y por qué el derecho de propiedad así adquirido es absoluto?. Para responder a estas preguntas introduce un principio de compensación que transforma la *cláusula lockeana* de apropiación en una *cláusula nozickeana de compensación*. Una compensación que implica: (1) Que el recurso en juego y los bienes que se entregan en compensación sean sustituibles entre sí; (2). Que el criterio y la norma de esta capacidad de sustitución sean el bienestar de los individuos implicados.

Desde ese momento Nozick no sólo tiene que apelar a una argumentación histórica del derecho de propiedad, sino que inicia un proceso en el que sustituye su liberalismo deontológico por un liberalismo teleológico sí utilitarista pero no consecuencialista, corriendo el grave peligro de reducir los derechos a mercancías<sup>55</sup>.

2.- Del estado social al estado mínimo. En el liberalismo propietario las organizaciones sociales y políticas son el resultado de la espontaneidad y voluntariedad de los intercambios individuales. En la legitimación de la acción del estado, la fórmula del contrato es sustituida por la espontaneidad de la mano invisible de forma que si los individuos se asocian y agrupan lo hacen libremente. Los individuos tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y lo tienen con independencia de que aumente la eficiencia, crezca la productividad o disminuya la felicidad.

Ahora bien, la fórmula del contrato vuelve a cobrar fuerza pero no como un recurso de la imaginación para ver “el conjunto de la sociedad” o una “posición original”. Se recupera como acuerdo real entre propietarios, como símbolo de un intercambio que genera el entramado de la sociedad civil, como la formalización y garantía de un acuerdo común. A medida que aumenta la complejidad de este entramado son necesarias instituciones que

---

me hubiera separado de ellas?": *Anarquía, Estado, Utopía*, p. 237. No, afirma, pues hubiera renunciado a mi derecho. En este sentido, el carácter absoluto de los derechos priva de contenido lo que se podría llamar una responsabilidad moral contrafáctica. Cfr. J. P. DUPUY, op. Cit., p. 254.

<sup>55</sup> J. DUPUY, ibidem.

garanticen el cumplimiento de los contratos, protejan el intercambio y ofrezcan seguridad pública. Nozick llega al Estado casi sin proponérselo, como el decantado natural de un proceso genuinamente económico donde se garantice la protección de los derechos de los propietarios. Un estado mínimo “está limitado a las estrictas funciones de protección contra la violencia, el robo, el fraude, de cumplimiento de contratos, etc.; cualquier estado más amplio violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas, y por eso no se justifica”<sup>56</sup>.

Al estado no le compete la tarea de administrar los talentos naturales de los individuos, tan sólo gestionar las ambiciones. Cuando un estado pretende distribuir la cualidades de los individuos y gestionar sus diferencias naturales se convierte en un estado despótico. Por lo tanto, diremos que una distribución es justa cuando respeta los talentos: “Ningún acto de compensación moral puede tener lugar entre nosotros; una de nuestras vidas no puede pesar con un peso menor que otras de manera que conduzca a un bien *social* mayor. No hay sacrificio justificado de algunos de nosotros en beneficio de otros.”<sup>57</sup> Para ser coherentes con la máxima kantiana que afirma la inviolabilidad de una persona, Nozick exige que nos neguemos a considerar los talentos como una dotación común, y por ello que se prive de campo de aplicación al principio de diferencia o a cualquier otro principio de distribución para adoptar una teoría de los derechos como triunfos o títulos ante el estado (*entitlement theory*) en el sentido fuerte como la suya.<sup>58</sup>

Lo que aquí está en juego no es sólo una concepción integral de la persona con la que se interpreten los talentos de la forma como la ha hecho la tradición *personalista*<sup>59</sup>, sino una lectura más atenta de los principios de la justicia de Rawls. A juicio de P. Van Parijs, tanto Nozick como Walzer comprenden *a medias* el principio de la diferencia de Rawls, porque éste no afirma que los talentos constituyen una dotación común, sino que el *reparto* de los mismos puede ser *considerado* como una dotación común<sup>60</sup>. Nozick comparte con Rawls su concepción individualista de la persona pero lo hace sólo *a medias* porque no piensa la persona en términos de *integridad psicológica y física* como Rawls lo hace<sup>61</sup>. Por otro lado, como piensa Sandel, para escapar de Nozick no hay que darle la espalda a la concepción de la persona de Rawls y renunciar al individualismo, en ese caso también se estaría entendiendo *a medias* a Rawls porque se olvida la centralidad de la cooperación social en su teoría de la justicia.

<sup>56</sup> R. NOZICK, *Anarquía, Estado, Utopía*. P. IX.

<sup>57</sup> R. NOZICK, op. Cit., p. 33.

<sup>58</sup> Cfr. P. VAN PARIJS, op. Cit., p. 163.

<sup>59</sup> Ver nuestro trabajo *Un humanismo del siglo XX. El personalismo*. Pedagógicas, Madrid, 1994, 3ª ed.

<sup>60</sup> Cfr. P. VAN PARIJS, op. Cit., 164-166.

<sup>61</sup> Obsérvese la importancia que cobra la cooperación social en la “redefinición” del concepto de persona que aparece en *El liberalismo político*, cfr. 336 s.

3. De la política económica a la economía política. La importancia que en el liberalismo de Rawls y Dworkin tiene la “política económica” es sustituida en el programa libertario de Nozick por la “economía política”. En el programa libertario lo que comenzó siendo una búsqueda de los fundamentos éticos del liberalismo termina siendo una reflexión sobre la moralidad de los mercados. En este sentido, Nozick mantiene en su liberalismo una tensión conceptual importante al querer tomarse en serio los derechos del individuo y la moralidad de una economía que los sacrifica. Como han afirmado algunos historiadores del liberalismo, resulta curioso reprochar a Rawls su infidelidad con el liberalismo porque no concede un estatus absoluto al derecho de propiedad. En realidad, el kantismo de Rawls le exige no dejar el derecho en manos de la economía como hacen quienes retornan a Locke: “Locke encarna este momento donde el liberalismo alcanza la plena conciencia de su fundamento en el derecho individual de propiedad, y al mismo tiempo permite comprender por qué y cómo la filosofía liberal del derecho natural tiende espontánea y, de alguna manera, irresistiblemente a transformarse en un pensamiento diferente: la economía política.”<sup>62</sup>

El programa propietarista de Hayek es, para algunos, mucho más sólido que el de Nozick, sobre todo porque está basado en un mejor conocimiento de la naturaleza humana y de las ciencias sociales. Por el momento, tan sólo subrayaremos tres ideas importantes que completan el programa propietarista:

a.- La sociedad está a medio camino entre lo artificial y lo natural. Más que construcción o descubrimiento del orden social, éste emerge de una red de relaciones en continuo cambio. De todos los órdenes espontáneos el más vigoroso es el mercado porque constituye la muralla más eficaz contra los delirios absolutistas que quieren imponer un determinado orden diseñado a priori. El mercado y no el estado— es la mejor garantía para la libertad, entendida ésta como independencia personal y ausencia de coerción.

La intervención del estado es, por principio, un mal dado que mantiene la ilusión de la intencionalidad del orden social allí donde no hay más que procesos sin sujeto. Aquí se encuentra una de las tragedias de Occidente porque habiendo descubierto el orden emergente del mercado y los principios liberales que lo regulan no ha sabido reconocer su superioridad, cediendo a las ilusiones constructivistas.

b.- Hay unas leyes fundamentales en la naturaleza que gobiernan las convenciones sociales y se expresan en tres reglas fundamentales: (a) la estabilidad de la propiedad privada, (b) la existencia de procedimientos reconocidos para la transferencia de la propiedad por consentimiento, (c) el respeto de las promesas.

Estas reglas por mínimas y abstractas que sean garantizan una libertad máxima y aseguran una igualdad de todos los individuos ante la ley. Mien-

<sup>62</sup> P. MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Levy, Paris, 1987, p. 103-104.

tras que en Nozick el derecho fundamental a la propiedad es un axioma, aquí es un teorema, es decir, se trata de un derecho que se tiene que demostrar. Para ello Hayeck acude al test kantiano de la universalización de las máximas. Debe ser posible querer sin incoherencia que las reglas de justicia se apliquen a todos los casos similares y que sean imparciales tanto por relación a la identidad de las personas como a su concepción del bien. Solo unas reglas de justicia negativas, que tienen la naturaleza de prohibidas, pueden pasar este test. En este sentido, la injusticia es un concepto primordial. Se define como la violación del dominio protegido del prójimo.

c.- El liberalismo como religión. El programa libertario de Hayeck exige hacer del liberalismo una religión, su futuro requiere una defensa dogmática de los principios liberales. Como ha señalado J. P. Dupuy, es una pena que las conclusiones éticas (individualismo) y políticas (iusnaturalismo) que Hayeck ha obtenido no se deriven de su teoría cognitiva de lo social. Al enfrentarse a la justicia social Hayeck no ha podido ver que la idea de justicia social de liberales como Rawls no es una ilusión constructivista sino que es inherente a la pretensión del individuo moderno que aspira siempre a ponerse en el lugar del otro, un individuo que vive permanentemente bajo la mirada del prójimo<sup>63</sup>.

En su evaluación del programa libertario, Kymlicka ha señalado con acierto que el éxito del programa libertario no se encuentra únicamente en la extensión que hoy tiene una cultura individualista que intuitivamente percibe la prioridad de la libertad. Se encuentra en la *denuncia de una pendiente resbaladiza* en la que se encuentra una teoría de la justicia liberal cuando legitima una intervención del estado en la igualación de las circunstancias de los individuos. Al querer igualar las circunstancias y mitigar las desventajas sociales que tienen individuos diferentes se inicia la legitimación de una intervención social opresiva, una planificación centralizada y hasta una ingeniería genética. Los libertarios temen que el compromiso de los liberales igualitarios con la igualación de las circunstancias lleve a una limitación inaceptable de las propias elecciones. "Los liberales quieren igualar las circunstancias con el objeto de respetar más plenamente las elecciones pero, una vez que nos concentramos en las diferencias individuales y las disposiciones subjetivas, las circunstancias acaban invalidando las elecciones"<sup>64</sup>.

Cabría que nos preguntáramos ¿por qué no ampliar el principio de igualación de las circunstancias a la ingeniería genética, o al menos a algunos tipos de intercambios biológicos?. Si una persona nace ciega y otra con dos ojos, ¿por qué no requerir que el último entregue uno de sus ojos en buen estado? Los liberales igualitaristas como Dworkin señalan que existe una diferencia entre cambiar las cosas de modo tal que las personas sean tratadas como iguales, y cambiar las personas de tal modo que sean, como resultado

<sup>63</sup> Cfr. J. P. DUPUY, op. Cit., p. 307.

<sup>64</sup> Cfr. W. KYMLICKA, op. Cit., p. 175.

del cambio, iguales. El principio de igualación de las circunstancias exige cambiar las cosas porque se integra dentro de la exigencia más general de tratar a las personas como iguales. El argumento podría complicarse porque los libertarios piensan que aunque Dworkin distinga entre lo que es parte constitutiva de una persona y parte de las circunstancias, es difícil de trazar, por ejemplo en la donación de órganos. Mientras que los igualitaristas pondrían un límite en el cuerpo, los libertarios lo extienden a otros dominios.

#### *IV. La crítica comunitarista del liberalismo*

Para comprender adecuadamente la situación en la que se encuentra el liberalismo se nos presentan dos tareas: (A) clarificar qué se entiende por “liberal” en la ética y en la política contemporánea, (B) conocer los puntos básicos de la crítica que el comunitarismo le ha realizado.

(A) En general, habría dos liberalismos, por un lado aquella teoría política que restringe el papel del estado a la protección de los derechos individuales (liberalismo clásico) y por otro un liberalismo social-demócrata que asigna al estado una capacidad redistributiva (liberalismo socialista). Si adoptamos la perspectiva de los derechos y libertades, un liberal es quien exige su protección explícita. También se llama “liberal” aquella teoría o práctica política que tiene en su base una fundamentación individualista de la sociedad, el poder o el derecho, en la medida en que no somete el bien o interés de los individuos al bien común o interés general.

Para la gran mayoría de los liberales, lo que caracterizaría una política liberal es la pretensión de neutralidad o imparcialidad de su teoría de la justicia con respecto a las concepciones particulares de la vida buena que una sociedad mantenga. Van Parijs contrapone una teoría “liberal” a una teoría “perfeccionista”, entendiendo por tal aquella que se elabora desde una concepción particular de la vida buena. Para los perfeccionistas la justicia consistiría en recompensar adecuadamente la virtud o asegurar que todos dispongan de los bienes de los que tengan interés de disponer, aunque no hicieran ellos mismos la elección. Según este planteamiento, una verdadera teoría “Liberal” debe salvaguardar la tolerancia de los modos de vida como una necesidad pragmática, independientemente de las convicciones epistemológicas, morales o religiosas que los ciudadanos mantengan. Precisamente cuando nos preguntamos cómo entender esta neutralidad, imparcialidad, tolerancia o equilibrio reflexivo entre convicciones bien pensadas y responsabilidades cívicas vienen los problemas que han generado la réplica comunitarista.

(B) La crítica comunitarista nos permite comprobar no sólo las posibilidades políticas que aún conserva el liberalismo, sino sus límites éticos y políticos. En primer lugar, son dos frentes que no siempre están delimitados, hay diferencias, equívocos y confusiones, no sólo porque tanto el libe-

ralismo como el comunitarismo se dicen de muchas formas, sino porque no se distinguen niveles de discusión filosófica<sup>65</sup>. Por ejemplo, además de la ya mencionada distinción de Rawls entre un liberalismo “político” frente al “englobante” o “comprehensivo”, Charles Taylor ha formulado el problema como una “prioridad de lo justo sobre lo bueno”, Michael Walzer lo ha planteado como la necesidad de pasar de una “igualdad simple” a una “igualdad compleja”, Richard Rorty lo ha planteado como “la prioridad de la democracia sobre la filosofía”, Sandel como la tensión entre un “yo liberal desvinculado” y un “yo comunitarista situado”, o Amitai Etzioni como una renovación en términos de responsabilidad social de una cultura de los derechos y una economía de mercado<sup>66</sup>.

En segundo lugar, ha permitido que la ética política recuperara el imperativo fenomenológico de “volver a las cosas mismas”, es decir, las cuestiones de metaética han dejado paso a cuestiones cotidianas y culturalmente valiosas. De hecho, todas las tradiciones morales están obligadas a reconstruirse porque ha sido un aldabonazo no sólo para el utilitarismo y la economía del bienestar, para el kantismo y el universalismo moral, para el aristotelismo y la rehabilitación de la filosofía práctica sino también para el ecologismo y la transformación del naturalismo. Así, el liberalismo se ha convertido en una piedra de toque para clarificar la tradición moral desde la que se reflexiona. Y además lo ha hecho sin necesidad de que los liberales sean identificados como “progresistas” y los comunitaristas como “convervadores”.

En tercer lugar, ha permitido reconstruir con mayor rigor ético y filosófico las propuestas liberales. La filosofía del propio Rawls es un claro ejemplo de cómo el liberalismo político puede mejorar sus propias fundamentaciones y argumentaciones filosóficas. La defensa de un determinado modelo de sociedad no se hace mejor ignorando las grandes tradiciones filosóficas sino alimentándose de ellas. En este sentido, el comunitarismo de Charles Taylor es un ejemplo de cómo la tradición filosófica no es un obstáculo sino un trampolín en la defensa de una sociedad auténticamente liberal. No olvidemos que la defensa de la libertad que hace Taylor, al hundir sus raíces en San Agustín y la tradición platónica consigue una perspectiva que no alcanzan quienes restringen su perspectiva a pensadores modernos o ilustrados, o quienes relegan sus análisis a problemas epistemológicos arrinconando los ontológicos.

<sup>65</sup> Una buena de trabajos sobre esta controversia es la realizada por A. BERTEN/ P. DA SILVEIRA/ H. POURTOIS, *Libéraux et communautariens*. PUF, Paris, 1997. En nuestro país, A. Castiñeira también ha realizado una buena recopilación en *Comunitat y nació*. Proa, Barcelona 1995. También son importantes y accesibles los trabajos de S. MULHALL y A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Temas de Hoy, Madrid, 1996, trad. De E. López Castellón.

<sup>66</sup> Cfr. A. ETZIONI, (ed.), *New Communitarian Thinking*. Charlotteville/Londres, University of Virginia, 1995.

En cuarto lugar, el debate ha exigido un esfuerzo importante para precisar dos nuevos programas de acción: (I) Establecer los límites de un liberalismo procedimental, (II) Reconstruir los valores del liberalismo mediante una fenomenología hermenéutica.

(I) Un liberalismo procedimental es aquel donde las normas que rigen una sociedad plural son el resultado de unos procedimientos de decisión (Dworkin, Rawls, Sacanlon, Sen, Williams). Los límites de su propuesta se encuentran en:

- sus presupuestos atomistas: cuando sumamos estados monológicos (individuos) no conseguimos la condición dialógica de lo que las cosas son para las personas (sociedad). Hay acciones y significados comunes que nos exigen hablar de bienes compartidos y no sólo de derechos.

- su consideración del pluralismo sólo como un hecho. Algunos liberales han denunciado que el pluralismo no es sólo un hecho que exige evitar un liberalismo perfeccionista, sino un programa de liberalismo perfeccionista. Para Joseph Raz, la defensa de la autonomía moral exige la defensa del pluralismo, éste es condición necesaria para aquella. En este sentido, la defensa del pluralismo y cierta noción de neutralidad exigen un liberalismo perfeccionista mínimo. Incluso otro liberal como Larmore sostiene que cuando en una sociedad liberal aparece el desacuerdo quienes pretendan proseguir una conservación deberían volver al terreno neutral, ya sea para resolver el debate o, si ello no es posible, para evitarlo<sup>67</sup>.

- la negación de “lo político”. Al concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos se destruye toda la dimensión del poder y de dinamismo entre cooperación/conflicto (“lo político” de “La política”), se desentienden de las pasiones y sentimientos que movilizan la acción política y, sobre todo, reducen una dinámica social que no puede someterse a cálculos individuales. Esto significa su imposibilidad para dar cuenta de la acción cooperativa y comprender los numerosos antagonismos bajo una unidad artificial<sup>68</sup>.

- la fragilidad de una razón práctica procedimental. Al ceñirse al momento de la decisión, la razón práctica del liberalismo es una razón empobrecida, no hay lugar para la deliberación sobre bienes, para la jerarquización de preferencias y valores o para el discernimiento. Sólo es una razón que decide, no una razón que delibera, duda, discierne o incluso crea. Por eso en el liberalismo es tan problemática la frontera que separa lo razonable de lo no razonable, e incluso lo racional de lo razonable.

- la fragilidad filosófica de una democracia liberal. A pesar de que Rawls piensa que haya que tener cuidado los filósofos, la filosofía nunca puede ser peligrosa para una democracia liberal. En lugar de poner nuestras instituciones en peligro, el reconocimiento de que ellas no cuentan con una

---

<sup>67</sup> CH. LARMORE, *Patterns os Moral Complexity*. Cambrigde, C. Univ. Press, 1987, p. 59.

<sup>68</sup> Cfr. CH. MOUFFE, “La política y los límites del liberalismo”: *La política*, 1 (1996), p. 176-178.

fundamentación última crea un terreno más favorable para su defensa. Cuando advertimos que la democracia liberal, lejos de ser el resultado natural de la evolución de la humanidad es un conjunto de prácticas contingentes, podemos entender que es una conquista que necesita ser protegida y profundizada.<sup>69</sup>

- el riesgo de identificar lo justo con lo legal. El liberalismo tiende a identificar el orden legal con la justicia, como si ésta no tuviera unas dimensiones históricas, sociales y hermenéuticas que exigieran una mejor consideración de las “circunstancias de la justicia”.<sup>70</sup>

- la restricción del pluralismo a la moralidad privada. Los liberales corren el riesgo de realizar una defensa del pluralismo en cuestiones filosóficas, morales o religiosas (moralidad privada) y no hacer tal defensa en cuestiones políticas sobre otros órdenes diferentes al de una democracia liberal (moralidad pública); como si en el orden de los valores e instituciones políticas no hubiera también conflictos irresolubles. “Las cuestiones conflictivas –sostiene Mouffe– no pueden ser confinadas a la esfera de lo privado y es una ilusión creer que es posible crear una esfera pública de argumentación racional no excluyente donde se podría alcanzar un consenso no coercitivo. En lugar de hacer desaparecer las huellas del poder y la exclusión, la política democrática requiere ponerlas en primer plano, para hacerlas visibles, de modo que puedan entrar en el terreno de la disputa.”<sup>71</sup>

- las paradojas de conciliar igualdad y libertad con las bases de una antropología individualista. Ya hemos visto cómo el propio Rawls ha tenido que enfrentarse al tema de la cooperación colocándose a las puertas de una antropología poco individualista. Lo importante desde un punto de vista antropológico no está en el hecho de que el liberalismo presuponga individuos sin ataduras, sino en el hecho de que el liberalismo deja los individuos a su suerte, sin un lazo duradero con las comunidades con las que han nacido, como portadores de unas identidades frágiles, con fidelidades precarias y con escasa voluntad de compromisos duraderos. En este sentido, el futuro del liberalismo está vinculado más con las tareas de integración e inclusión social que con tareas de atomización e individuación moral<sup>72</sup>. Precisamente, la justicia liberal no es una amenaza para el mantenimiento de tradiciones y comunidades de memoria o sentido, sino el medio para conservar lo que aún nos queda de religión, tradición y comunidad<sup>73</sup>.

II.- Reconstrucción del liberalismo desde una fenomenología hermenéutica. Este programa ya ha sido iniciado por Charles Taylor y con él deseamos concluir nuestras reflexiones. Se trata de una reconstrucción realizada

<sup>69</sup> CH. MOUFFE, op. Cit., p. 182.

<sup>70</sup> Cfr. P. RICOEUR, *El Amor y la Justicia*. Caparrós-Instituto E. Mounier, Madrid, 1994.

<sup>71</sup> CH. MOUFFE, op. Cit., p. 186.

<sup>72</sup> Cfr. R. DAHRENDORF, *Entrevista a Ralf Dahrendorf*, LA VANGUARDIA, 4.X.98.

<sup>73</sup> Cfr. P. VAN PARIJS, op. Cit., p. 221.

con los mimbres de la fenomenología hermenéutica, es decir, Taylor se aproxima al liberalismo con una tradición filosófica en la que son importantes las categorías propias de una “razón impura”: facticidad, finitud, historicidad, lingüisticidad, dialogicidad. Alentado por la fenomenología de la percepción de Merleau Ponty, y conocedor en profundidad de Hegel y la hermenéutica filosófica, Taylor se enfrenta al liberalismo procedimental mediante tres ideas clave:

1.- Hay que reconstruir el concepto de libertad con otros mimbres. La libertad se convierte en un proyecto político importante cuando su realización tiene significado y valor para los seres humanos. Más que hablar de libertad positiva o negativa habría que hablar de *libertad significativa*.<sup>74</sup>

2.- Es fundamental una concepción no-atomista de la sociedad. El liberalismo procedimental es insuficiente porque concibe la sociedad como la suma o agregación de los individuos, sin que éstos compartan una concepción comúnmente sostenida y aprobada sobre un mínimo ideal de vida buena. Tiene que haber una mínima noción de bien común para que los ciudadanos puedan responder con indignación a los abusos que se cometen contra una sociedad liberal y, sobre todo, para evitar un régimen despótico. La capacidad para la indignación no es alimentada por el atomismo. La mayoría de la gente no reacciona con indignación ante las violaciones de los derechos de una sociedad liberal después de haber calculado que lo hacen por su interés y a la largo plazo. Así, la gente apenas reaccionaría si entendiera su relación con la sociedad en términos instrumentales, si sólo aspirara a que las instituciones dispensaran seguridad y prosperidad.

El liberalismo procedimental tendrá que ser revisado por lo que aún queda en nuestras sociedades modernas del humanismo cívico renacentista, del que se alimentó la tradición republicana. Pero esto no significa un olvido del individualismo moderno o de una concepción moderna de la persona. Para Ch. Taylor, los defensores del liberalismo no han sido conscientes de que la defensa de su proyecto no exige necesariamente una antropología atomista. A su juicio, un liberal procedimental puede ser un holista para captar mejor la práctica de las sociedades que se aproximan a este modelo. En este sentido, las cuestiones ontológicas holismo-atomismo se plantean a un nivel diferente de las sociológicas individualismo-colectivismo, Ni el individualismo es necesariamente atomista, ni el colectivismo es necesariamente holista.

3.- La prioridad de la participación. Taylor nos recuerda que una libertad significativa puede ser asegurada mediante dos modelos: por un lado el centrado en los derechos y en la consideración de las preferencias de los ciudadanos, por otro el centrado en la participación en el autogobierno como la esencia de la libertad. En el primer modelo el ideal no es gobernar y

<sup>74</sup> CH. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 262.

ser gobernado, sino tener influencia; en el segundo se incide en la capacidad ciudadana para emplear su tiempo en el gobierno de la comunidad.

Ahora bien, para valorar la participación, el ciudadano tiene que entenderla como significativa y vinculada a metas comunes. En sociedades multiculturales, la pervivencia de culturas tradicionales es también un objetivo para la política liberal. En este sentido, la sociedad política no puede ser neutral ante quienes valoran la fidelidad a la cultura y quienes se desentenden de ella. Las tradiciones culturales hacen que las libertades de los ciudadanos sean significativas y por ello el liberalismo político no puede ser neutral ante los proyectos de bienes compartidos que representan. Es aquí donde, comentado los planteamientos de Ch. Taylor, M. Walzer ha distinguido dos tipos de liberalismo:

Liberalismo 1 (versión clásica): Tratar a todos los hombres como iguales significa que el estado se comporta de una forma neutral ante las diversas perspectivas culturales y religiosas, sin comprometerse con ninguna de ellas, limitándose a proteger los derechos.

Liberalismo 2 (versión comunitarista del liberalismo): Tratar a todos como iguales permite a un estado comprometerse con la seguridad y el funcionamiento de una nación, una cultura o una religión, siempre que estén protegidos los derechos básicos de todos los ciudadanos<sup>75</sup>.

En definitiva, con esta revisión comunitarista del liberalismo y con la relectura de la tradición republicana que nos propone Taylor no sabemos muy bien si nos encontramos a las puertas de un nuevo modelo de liberalismo o de un nuevo modelo de ética política. Sea como fuere, lo que sí parece claro es que el comunitarismo y la fenomenología hermenéutica sitúan al liberalismo ante un modelo de ciudadanía menos pasiva y más activa, menos instrumental y más valiosa. A partir de entonces, quizá nos hayamos desprendido de una ideología política vieja y hayamos alcanzado un nuevo proyecto moral fundado en el valor de una libertad real para todos, un valor que nos mantenga en pie, despiertos y combativos. O, como diría Unamuno, un valor que no nos abarate la vida.

#### *Bibliografía Complementaria*

- Ackerman, B.; *La justicia social en el estado liberal*. CEC, Madrid, 1993.  
Berlin, I.; *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, Madrid, 1988. Trad. De B. Urrutia, J. Bayón.  
Berten, A./Da Silverira, P./Pourtois, H.; "Le juste et le bien: priorité ou complémentarité?": *Studia Philosophica*, 53 (1994), 9-33.  
Castiñeira, A. (Ed.); *Comunitat i Nació*. Proa, Barcelona, 1995.

<sup>75</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. FCE, México, 1995.

- Conill, J.; "Ideologías políticas" en A. Cortina (Dir.), *10 Palabras clave en filosofía política*. Verbo Divino, Pamplona, 1998, pp. 213-258. *El poder de la mentira*. Tecnos, Madrid, 1997.
- Cortés F./Monsalve, A. (Eds.); *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y Democracia*. Ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1997.
- Cortina, A.; *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid, 1994. *La ética de la sociedad civil*. Anaya-Alauda, Madrid, 1994. *Ciudadanos del Mundo*. Alianza, Madrid, 1997. *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Taurus, Madrid, 1998.
- Dewey, J.; *Liberalismo y Acción social*. Ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1998. Trad. J. Miguel Esteban.
- Domingo, A.; Un Humanismo del siglo XX. El personalismo. Pedagógicas, Madrid, 1995, 3ª ed. Ecología y Solidaridad. Sal Terrae, Santander, 1991. "Hermenéutica", "Tradición", "Solidaridad", en M. Moreno (ed.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, Paulinas, Madrid, 1996. "La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?": *Revista Agustiniiana*, 114 (1996), pp. 1049-1085. "La tolerancia post-liberal", en VV.AA., *Entre la disidencia y la tolerancia*. Nueva Utopía, Madrid, 1996, pp. 111-127. con J. Escámez/ E. Pérez, *Educación para la autonomía moral*. Generalidad Valenciana, Valencia, 1997. *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid, 1997. "Introducción" a P. Ricoeur, *Lo justo*, Instituto E. Mounier-Caparrós, Madrid, 1998.
- Dworkin, R.; "El liberalismo", en Hampshire, St. (Comp.), *Moral Pública y Privada*, FCE. México, 1983. Trad. M. Córdoba, pp. 133-177, original de 1978. *La comunidad liberal*. Siglo del Hombre Ed., Santa Fé de Bogotá, 1996. Trad. C. Montilla.
- Gray, J.; *El liberalismo*. Alianza, Madrid, 1992. Trad. M. T. De Mucha.
- Hayek, F. A.; "Equality, Value and Merit", en Sandel, M. (Ed.), pp. 80-100. *Obras completas*. Unión Editorial, Madrid, 1982-1986.
- Kymlicka, W.; *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989. *Filosofía política contemporánea*. Ariel, Barcelona, 1995.
- Mulhall, St./Swift, A.; *El individuo frente a la comunidad*. Temas de Hoy, Madrid 1996. Trad. E. López Castellón.
- Ortega y Gasset, J.; *Textos sobre el 98. Escritos políticos (1908-1914)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998. Selección de A. De Blas, Int. de V. Cacho.
- Ouimette, V.; *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*, vols. I y II, Pre-Textos, Valencia, 1998.
- Sandel, M. (Ed.); *Liberalism and its critics*. Blackwell, Oxford, 1984. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge Univ. Press, London, 1982.
- Taylor, Ch., "La diversidad de bienes", en *La política* 1(1996), pp. 65-81. (Original de 1985, en *Philosophical Papers*). *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994. Trad. P. Carbajosa. *Las fuentes del yo*.

- Paidós, Barcelona, 1996. Trad. de A. Lizón. *La liberté des modernes*. PUF, Paris, 1997. Ed. de Ph. De Lara. *Argumentos filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1997. Trad. De F. Birulés. "La conducción de una vida y el momento del bien", *Dilema* 3-4 (1998), pp. 49-62, original de 1996 publicado en Ch. Taylor, *La libértés des modernes*, pp. 285-306. Traducción de M. Forero. "¿Qué principio de identidad colectiva?", en VV.AA. *La política* 3 (1997), pp. 133-137. (Original 1992). Traducido por S. Mazuca.
- Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad*. Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1992.
- Van Parijs, Ph.; *¿Qué es una sociedad justa?*. Ariel, Barcelona, 1994. *Libertad real para todos*. Paidós, Barcelona, 1996. Trad. J. F. Alvarez. *Sauver la solidarité*. Cerf, Paris, 1995. *Refonder la solidarité*. Cerf, Paris, 1996.
- VV.AA. "Liberalismo, comunitarismo y democracia": *La política*, 1 (1996).
- VV.AA. "Ciudadanía, el debate contemporáneo": *La política*, 3 (1997).
- Walzer, M.; *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism an Equality*. Basic Books, New York, 1983.

octubre 1998