

La piedra de toque del liberalismo, la igualdad

EDUARDO BELLO*

Resumen: Se analizan y se comparan dos caras del liberalismo, pero no desde la perspectiva de la tolerancia (J. Gray), sino desde la igualdad. Si la tradición liberal conservadora (de Smith a Hayek y Nozick) pone el énfasis en el libre mercado y en el Estado mínimo, olvidando con frecuencia el problema de la justicia social, el liberalismo progresista (de Kant a Rawls y Dworkin), sensible a este problema, hace de los derechos humanos la base teórica tanto de la crítica de los abusos de poder, político y económico, y de la crítica de las desigualdades y privilegios, como de la construcción de una sociedad más justa, más igual. El fenómeno de la globalización constituye un nuevo campo de confrontación de ambas tradiciones.

Palabras clave: liberalismo conservador, progresista, libertad, igualdad, mercado, justicia social.

Abstract: This paper analyse and compares two faces of the liberalism. The point of the view is not of the toleration (J. Gray), but of the equality. If the liberal conservative tradition (from Smith to Hayek and Nozick) emphasizes the free market and the minimum State, and it frequently neglects the social justice problem, the progressive liberalism (from Kant to Rawls and Dworkin), sensible to this problem, founds on the human rights the critique of the abuses of the political and economical power, the critique of the inequalities and privileges, and the construction of a more right society, a more equality society. The globalization problem is a new battle-field the both liberal traditions.

Key words: conservative liberalism, progressive liberalism, liberty, equality, market, right society.

Decir «liberalismo» es decir, sin lugar a dudas, «libertad». Cabe afirmar que no hay ninguna variación en la ya larga historia del liberalismo, desde John Locke a John Rawls, en la que no figure la libertad como un valor esencial. Basta abrir un libro de alta divulgación como el de Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, para comprobar que junto a una breve descripción de lo que es «liberalismo» para este autor, introduce una explicación de los diferentes sentidos del término «libertad», justificando su decisión del siguiente modo: «Este libro es sobre el liberalismo, no sobre la libertad. Sin embargo ningún estudio del liberalismo puede omitir la consideración de los varios significados del término 'libertad'»¹. Al mismo resultado nos llevaría la genealogía del término. Como admiten los historiadores, el término «liberalismo» es más de un siglo posterior a su concepto. Si el comienzo de la doctrina liberal se remite al siglo XVII, al momento de la guerra civil inglesa que culmina en la Revolución Gloriosa en 1688, el término *liberalismo* que conviene a dicha doctrina liberal no apa-

Fecha de recepción: 15 junio 2002. Fecha de aceptación: 26 septiembre 2002.

* Dirección: Departamento de Filosofía, Campus de Espinardo, 30071 Murcia. E-mail: edubello@um.es. Es autor de *La aventura de la razón*, Madrid, 1997, y coautor de *La actitud ilustrada*, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002.

1 J. G. Merquior, *Liberalism. Old and New*, Boston, Twayne Publishers, 1991; trad. cast. en F.C.E. 1993, pp. 19-20.

rece hasta comienzos del siglo XIX. Así, en el *Trésor de la langue française*, de 1818, se designa con el término *libéralisme* «la doctrina favorable al desarrollo de las libertades». Y en sentido similar define *liberalism* el *Oxford English Dictionary* al año siguiente. Pero hay que observar que, en su sentido práctico, esto es, como término que designa no un sistema de ideas sino una opción política concreta, la palabra *liberal* nace en las Cortes de Cádiz, en 1810, como una opción política que se rebela contra el absolutismo monárquico² y que defiende, ante todo, la libertad política que garantiza una Constitución como la francesa de 1791.

Luego, las palabras *liberalismo*, *liberal* han conocido una gran fortuna tanto política como cultural, designando teorías, programas, movimientos y partidos políticos variables según diferentes tiempos y lugares. Tal variación ha producido al menos dos efectos: por una parte, ha enriquecido su significado, por otra, lo ha cargado de ambigüedad³. El significado ambiguo o complejo del *liberalismo* está condicionado no sólo por los diferentes contextos históricos, sino también por las diversas esferas de la acción humana a las que se refiere: política, moral, económica, social. Lo común a todas ellas es, como se ha dicho, la defensa de la libertad en tanto que nota distintiva del ser humano y, por lo tanto, en las distintas esferas de su acción. En efecto, la defensa de las libertades en política, el principio de autonomía en filosofía moral, la libertad económica en la economía de mercado y, en fin, la posibilidad concreta de la libertad en la organización social constituye, ciertamente, el núcleo significativo del término liberalismo. Pero la complejidad surge precisamente cuando se trata de determinar el significado no sólo del concepto de libertad, sino también de las diferentes esferas de la acción humana, con el fin de defender y justificar en unos casos, de analizar y criticar en otros, las condiciones de posibilidad de la libertad. A la luz de este diagnóstico se entiende mejor la historia de los debates y controversias, de las críticas suscitadas tanto en el seno mismo del liberalismo como desde opciones políticas de uno y otro signo, de las revisiones o redefiniciones de este movimiento teórico y práctico en fin⁴.

Ahora bien, si el acuerdo acerca del núcleo significativo del liberalismo sobre el concepto de *libertad* no ofrece dudas, todavía hemos de preguntar: ¿qué lugar ocupa, en cambio, el principio de *igualdad* en el pensamiento liberal? Responder a esta pregunta exige al menos dos tareas. En primer lugar, es preciso distinguir en el liberalismo considerado en general algunas de sus tendencias más acusadas a lo largo de la historia, con el fin de observar si alguna de ellas se ocupa del principio de igualdad. En segundo lugar, es necesario preguntarse si la hipotética aproximación al concepto de igualdad es constitutiva o no del pensamiento liberal y, en caso afirmativo, cuál es su alcance significativo. Podremos analizar así al menos dos caras del liberalismo, pero no desde el punto de vista de la tolerancia, como ha hecho John Gray en *Two face of liberalism* (2000), sino desde la perspectiva de la igualdad, pues indudablemente el principio de tolerancia tiene mucho que ver con el derecho a la igualdad.

2 *Ibid.*, p. 16.

3 H. K. Girvetz, *The Evolution of Liberalism*, New York, Collier, 1963. N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bolonia, Il Mulino, 1972. G. Bourdeau, *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979.

4 K. F. Koerner, *Liberalism and its Critics*, London, Croom Helm, 1985. R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1968. H. C. Mansfield, *The Spirit of Liberalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978. D. Maclean and C. Mills, *Liberalism Reconsidered*, Totowa, N.J., Rowan & Allanheld, 1983. John Gray, *Liberalism*, Milton Keynes, Open University Press, and University of Minnesota Press, 1986; también: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London and New York, Routledge, 1989. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia UP, 1993. John Gray, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, London and New York, Routledge, 1993.

I

La historia del liberalismo pone de manifiesto que éste, lejos de ser un término unívoco, no expresa sino un sentido muy complejo o ambiguo. De ahí que se hayan podido observar, según distintos contextos históricos, no pocas variaciones del mismo entre las cuales cabe subrayar particularmente dos: por un lado, una fuerte tendencia «conservadora», que va de Hobbes a Hayek y Nozick pasando por Constant y lord Acton; por otro, una orientación «progresista» que, desde Kant y Stuart Mill, ha permitido a unos calificar de «izquierdas» al liberalismo de Keynes, Aron o Dahrendorf, y a otros de «crítico» al de Rawls y Dworkin, por ejemplo.

Es un hecho histórico que el liberalismo, todavía sin nombre, ha contribuido decisivamente desde Locke y Montesquieu, desde Hume y Kant no sólo a la secularización de la política, sino a la vez a la crítica del poder absoluto. Pero en el movimiento de independencia respecto de la esfera de la religión y en la lucha contra el absolutismo se producen, a su vez, determinados énfasis en ideas o en soluciones prácticas que suelen ser más bien divergentes que coincidentes. No es lo mismo defender la primacía de lo político, como Rousseau entre otros, que la primacía de lo económico, como los fisiócratas. No es lo mismo rechazar toda subordinación de la política y de la economía respecto de la moral, que impulsar la transformación de la moral de los deberes en una ética de los derechos con el fin de vincular a ésta tanto la esfera política como la económica.

Pues bien, según se ponga el énfasis en unas ideas o en otras, podemos apreciar el origen en el siglo XVIII de las dos tendencias señaladas, a saber, la del liberalismo «conservador» y la del «progresista» o combativo. Surge la primera de la confluencia de tres factores al menos: de la tesis de la libertad económica cuya expresión más clásica es el lema *laissez faire*, de la defensa de la primacía de lo económico que cristaliza en la teoría del *mercado*, y del fundamento en una filosofía *utilitarista* cuyo móvil último de la acción es el egoísmo. En primer lugar, si la teoría y práctica de la libertad económica se la debemos al liberalismo clásico, la gran influencia del postulado *laissez faire* se atribuye sin duda a los economistas ingleses liderados por A. Smith, aunque no sean éstos quienes lo hayan formulado. Tanto la formulación como su defensa se debe a los fisiócratas. En efecto, observa C. Larrère que «Gournay y Quesnay han coincidido en su crítica de la reglamentación y en su defensa del *laissez faire*, pero el primero habría llegado a ello «a partir de la consideración del interés que los hombres tienen en la libertad», mientras que el segundo habría llegado al mismo punto «desde el cálculo del interés que tienen en la abundante reproducción de subsistencias y de riquezas». Quesnay habría dado así un contenido económico a la reivindicación liberal de Gournay, a partir de una común referencia al interés»⁵. Aplicando el derecho natural a la propiedad y teniendo como referencia el espacio de explotación agrícola, Quesnay y los fisiócratas en general vinculan el sujeto económico al sujeto jurídico, esforzándose en «deducir, de la propiedad, el conjunto de libertades económicas, el *laissez faire* y el *laissez passer*, la libertad general del comercio»⁶. No cabe duda de que tal esfuerzo contiene una evidente intención liberadora y crítica tanto del reglamentismo mercantilista como de las corporaciones monopolistas. No cabe duda de que Adam Smith se suma inequívocamente a esta defensa de la libertad económica, como subraya C. Rodríguez Braun en el «Estudio preliminar» a la edición de *La riqueza de las naciones*⁷. Pero tampoco cabe la menor duda de que el postulado *laissez faire* no sólo ha conducido, en su extrema

5 C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe Siècle*, Paris, PUF, 1992, pp. 204-205.

6 *Ibid.*, p. 205.

7 A. Smith, *La riqueza de las naciones*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza, 1994, pp. 14-15.

interpretación, a los abusos del capitalismo salvaje, sino también a las críticas más radicales de la intervención del Estado que llevan a la reivindicación del «Estado mínimo», como es el caso del neoliberal R. Nozick en *Anarquía, Estado y utopía* (1974). Se puede observar, por ejemplo, la coincidencia en los valores subrayados tanto por Mercier de la Rivière⁸ como por Robert Nozick, que se resumen en los siguientes: *propiedad, seguridad y libertad*, siendo la propiedad el derecho fundamental en el que se apoyan todos los demás. ¿Qué lugar ocupa en esta teoría de la libertad económica el principio de igualdad? En el mismo siglo en el que se construye la doctrina de la libertad económica estrechamente vinculada a la propiedad, alza su voz crítica Rousseau señalando una de las formas básicas de la desigualdad.

En segundo lugar, confluyendo con el anterior, se puede observar históricamente un segundo factor que refuerza la tendencia conservadora del liberalismo: el *mercado*. La teoría del mercado es uno de los aspectos más originales no de la fisiocracia ni menos del mercantilismo sino de *La riqueza de las naciones*. Es una de las consecuencias de la crítica de la reglamentación excesiva de la actividad económica. Es también una de las características más expresivas de la libertad económica y, en definitiva, del liberalismo económico. Podemos observar con C. Rodríguez Braun que, en la mencionada obra de A. Smith, «la conducta económica fundada en el propio interés desencadena a través de la mano invisible del mercado, siempre que haya un Estado que garantice la paz y la justicia, un resultado que no entraba en los planes de cada individuo: el desarrollo económico y la prosperidad general»⁹. La referencia a la «mano invisible» como fórmula abstracta de la creencia en la autorregulación del mercado ha sido objeto de incontables controversias. Pero es la fórmula que mejor expresa el núcleo teórico del liberalismo económico. No cabe duda de que Smith es el autor de dicha fórmula, como lo reconoce su editor en castellano Rodríguez Braun al escribir que «Adam Smith no es solamente el padre de una ciencia sino también de una doctrina: el liberalismo económico»¹⁰. Ahora bien, el problema no es el de la paternidad de una gran idea. El problema es de la aplicación de esta idea tomada no en su acepción completa, sino descargada del condicional («siempre que haya un Estado que garantice la paz y la justicia»). El problema es, pues, el de una política que asuma plenamente las tesis del liberalismo económico, desconectado de todo freno de justicia u organización social equitativa. En este caso, y sólo en este caso, que se multiplica por otra parte en los últimos siglos, la libertad económica se convierte en «libertad inhóspita», como advierte F. Ovejero, cuando el mercado al servicio de élites sociales se justifica con argumentos que enmascaran iniciativas políticas conservadoras¹¹. El liberalismo que se vuelve conservador al seguir esta tendencia en la práctica se hace aun más conservador, si cabe, al justificarla teóricamente, como sucede en la obra de Hayek¹².

Hemos anotado un tercer factor, finalmente, que a nuestro juicio ha influido en la tendencia conservadora del liberalismo, a saber: el *utilitarismo*. No cabe duda de que el utilitarismo constituye el fundamento filosófico del liberalismo político y, en tal sentido, la consolidación de éste en el siglo XIX. Sobre tal base se produce, al mismo tiempo, la unificación de la acción económica y de la teo-

8 Mercier de la Rivière, *Ordre naturel des sociétés politiques*, Paris, in *Les physiocrates*, éd. Daire, Paris, Guillaumin, R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

9 C. Rodríguez Braun, «Estudio preliminar» a *La riqueza de las naciones*, cit., p. 12.

10 *Ibid.*, pp. 7-8.

11 F. Ovejero Lucas, *La libertad inhóspita*, Barcelona, Paidós, 2002.

12 Cfr. J. Gray, «Hayek as conservative», en su libro *Post-liberalism*, New York and London, Routledge, 1993, pp. 32-39. F. Vallespín y E. García-Gutián, «El neoliberalismo (I)», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 15-40.

ría política. No de otro modo los utilitaristas ingleses completan el edificio del liberalismo clásico. Cuando Bentham justifica el principio utilitarista —*la mayor felicidad para el mayor número*—, está reformulando el argumento de Hume¹³ y de su amigo A. Smith. No se trata sino de saber articular el interés común y el propio interés, la simpatía y el amor propio. De otro modo, al seguir el dictamen del egoísmo competitivo y hedonista, no hacemos otra cosa sino crear riqueza y bienestar también para los demás. Pero J. Stuart Mill, que bien podría adscribirse a la corriente progresista del liberalismo al reorientar la filosofía utilitarista heredada de su padre James Mill y de J. Bentham, planteó el problema que hemos enunciado como *la piedra de toque del liberalismo, la igualdad*. Stuart Mill se dio cuenta de que el problema de la justicia, el problema de la equidad, era el gran problema no resuelto aun por la filosofía utilitarista. Su mérito consiste en haberlo planteado con evidente lucidez en el último capítulo de su obra, *El utilitarismo*. Pero su límite, la altura máxima del edificio del liberalismo clásico en su cara progresista, no le permitía subir un centímetro más. Por eso no resolvió el problema de la relación entre utilitarismo y justicia adecuadamente. «Se considera que todas las personas tienen derecho a igual trato —concluye Mill su análisis del problema—, excepto cuando alguna conveniencia social reconocida requiere lo contrario»¹⁴. ¿Qué tipo de «conveniencia social reconocida» constituye, en última instancia, la razón utilitaria de más peso que el principio de igualdad en la forma de un derecho a igual trato? ¿Qué concepción de la persona tiene el utilitarismo y, por lo tanto, el liberalismo, si «la mayor felicidad para el mayor número» puede ser buscada utilizando un determinado número, por pequeño que sea, como esclavos o «medios» para los fines de los demás? La paradoja, en la filosofía liberal de Mill, consiste en que el compromiso con el libre desarrollo de la personalidad individual esté subordinado al principio utilitarista, que constituye por ello un freno insalvable a la universalización del compromiso.

Este es precisamente el problema que John Rawls se ha propuesto resolver, al elaborar una filosofía política y moral alternativa al utilitarismo, que denomina *justicia como equidad*, si bien la reformula años más tarde en términos de *Liberalismo político*¹⁵. Tal sería la propuesta del liberalismo crítico o progresista, contrapuesta actualmente al conservador. Pero antes de desarrollar esta propuesta, hemos de observar cómo surgen en el siglo XVIII las bases teóricas de la misma.

El fundamento filosófico del liberalismo progresista no es otro que la teoría de los derechos humanos. Dicha teoría, elaborada por pensadores contractualistas como Locke, Rousseau y Kant, ha sido luego aplicada en la Declaración de Derechos de Virginia, en 1776, y de la Revolución francesa¹⁶, la más célebre en 1789. Aunque en la justificación de los derechos fundamentales de la persona no todos los contractualistas dicen exactamente lo mismo, todos coinciden en el argumento básico: por una parte, se trata de poner límites al poder absoluto y a sus abusos; por otra, es preciso crear los fundamentos teóricos para el desarrollo del individuo en términos de persona humana y ciudadano. La teoría de los derechos humanos constituye el núcleo teórico que permite llevar a cabo ambos proyectos. Para Locke, Rousseau y Kant los derechos humanos constituyen el argumento básico no sólo de limitación del poder, sino también del desarrollo de todas las potencialidades de la

13 D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. de G. López Sastre, Madrid, Espasa, 1991, sección III.

14 J. Stuart Mill, *El utilitarismo*, ed. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984, p. 131.

15 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard UP., 1971; edición revisada en 1999 (trad. de la 1ª ed. en FCE): *Justice as Fairness*, Cambridge, Mass., Harvard UP., 2001 (trad. en Paidós, 2002), libro que refleja las clases de filosofía política de Rawls en Harvard durante la década de los 80; *Political Liberalism*, New York, Columbia UP., 1993 (trad. en Crítica, 1996).

16 Crf. G. Jellinek et al., *Orígenes de la Declaración de Derechos del hombre y del ciudadano*, edición de Jesús G. Amuchastegui, Madrid, Editora Nacional, 1984.

persona humana. Las Declaraciones de Derechos, sobre todo la de 1789, se elabora con una función específica, a saber: la de constituir la nueva «base moral» de la Constitución o norma fundamental. Dicha base moral, los derechos del hombre y del ciudadano, marcan con sentido normativo explícito el nuevo espacio de acción tanto política como jurídica. Sólo desde este núcleo teórico se entiende la transformación revolucionaria del derecho¹⁷, esto es, la configuración del *Estado (liberal) de Derecho*. Si el liberalismo ha de ser entendido como una «conquista histórica irreversible», es desde esta doble perspectiva: como lucha contra los absolutismos y como afirmación y defensa de los derechos humanos en tanto que clave teórica de ese combate. Sólo desde este sentido cabe hablar de liberalismo progresista o combativo.

Pues bien, es indudable que entre los derechos nombrados y justificados por los contractualistas figura no sólo el derecho a la libertad, sino también el de igualdad, aunque con diferentes énfasis en uno o en otro, así como en su relación. Es indudable que también consta el principio de igualdad en las Declaraciones de Derechos Humanos. Es indudable que la noción *Estado de Derecho* contiene, entre otros, tal principio. Observemos, por ejemplo, esta noción que sintetiza en cierto modo la filosofía de los contractualistas y la de los documentos históricos. Según Elías Díaz, el *Estado de Derecho* está definido por los siguientes caracteres: 1) el imperativo de la ley, entendida ésta como la expresión de la voluntad general; 2) la división de poderes, como principio de limitación del poder; 3) la legalidad de la administración, cuya actuación está sometida no sólo a ley, sino también al control judicial; 4) los derechos y libertades, como garantía jurídico-formal y de efectiva realización material. Hemos de entender «los derechos fundamentales, comenta E. Díaz, como exigencias éticas que, en cuanto conquista histórica constituyen hoy elemento esencial del sistema de legitimidad en que se apoya el Estado de Derecho»¹⁸.

No otra es la inequívoca señal de identidad del liberalismo progresista: la defensa de una legitimidad democrática, en la que lo político y lo jurídico no sólo se relacionan estrechamente entre sí, sino también con una filosofía moral que constituye el núcleo teórico de su fundamento. La esfera económica, en cambio, no ocupa aquí el lugar privilegiado que le otorga el liberalismo conservador. La lucha por los derechos es mucho más amplia, si nos atenemos a las distintas esferas de la acción, que la restringida crítica del liberalismo económico al reglamentismo mercantilista y a los monopolios corporativistas. En el combate por los derechos humanos, el derecho a la igualdad figura explícitamente. Pero tales derechos, como contrapeso del abuso de poder y de un *laissez faire* no intervencionista, nunca han sido el *leit motiv* del liberalismo conservador.

Basta observar dos de los problemas planteados en la era de la globalización. ¿Debe intervenir el Estado —el posible Estado global o un Derecho internacional actualizado— regulando el nuevo fenómeno, para prevenir o frenar los efectos negativos que se están denunciando o, por el contrario, debe limitarse a promover el libre comercio, el libre mercado, la especulación sin límites ni fronteras, aunque se hundan en la miseria los países endeudados o aumenten desproporcionadamente las desigualdades entre regiones y pueblos? Si ha de regularse o controlarse el fenómeno de la globalización, con el fin de potenciar, por otra parte, sus consecuencias positivas, ¿qué filosofía ha de tomarse como base teórica: el utilitarismo o el contractualismo? Nos hemos topado de nuevo con el problema que se ha planteado John Rawls en los años 60, que le ha llevado a buscar una teoría alternativa al utilitarismo, dado el límite de esta filosofía antes señalado.

17 J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 90 y 96.

18 E. Díaz, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1981, p. 39. La teoría del *Rechtsstaat* se debe a Robert von Mohl (1799-1875), jurista de Heidelberg, muy activo en la política liberal.

II

Si el liberalismo clásico constituye una apuesta a favor de la libertad, el reto de una sociedad más justa, tal que elimine de raíz o al menos corrija las arbitrarias desigualdades, ha correspondido históricamente al socialismo. Es cierto que Smith también fue consciente de las situaciones injustas en la producción de riqueza y que, por lo tanto, asignó al Estado entre otros deberes el de «proteger, en cuanto sea posible, a cada miembro de la sociedad frente a la injusticia y opresión de cualquier otro miembro de la misma, o el deber de establecer una exacta administración de la justicia»¹⁹. Pero no parece que el término «justicia» designe lo mismo en la obra de Adam Smith que, por ejemplo, en la de J. Rawls. El contexto teórico de sus respectivas obras no avala el mismo significado. Como hemos podido observar, *La riqueza de las naciones* gira en torno al concepto central de «mercado», cuyo autodesarrollo «se ve conducido por una mano invisible a promover un fin que no formaba parte de su intención», a saber: la riqueza de una nación. La preocupación por la justicia no es un problema primero o fundamental. Está supeditado a la producción de riqueza. Consiste, por lo tanto, en proteger de la injusticia y opresión al miembro del Estado que ejerce la libertad económica. ¿Pero es suficiente para instaurar una sociedad más justa? Hemos observado, además, que J. Stuart Mill también plantea este mismo problema con gran lucidez, pero lo deja sin resolver al considerar que el derecho a un trato igual tiene su límite en el principio de utilidad, es decir, en determinadas convenciones sociales en él sustentadas.

Ahora bien, si es lógico que «el pensamiento socialista obligue a reconocer que la defensa moral de la libertad requiere la rectificación de injusticias pasadas, mediante una renegociación de los derechos establecidos»²⁰, es decir, a través de una política igualitaria de redistribución del ingreso, ¿hasta qué punto entraría en la lógica del liberalismo la consideración del principio de igualdad como parte de la base teórica que permita erradicar de la sociedad la injusticia y opresión que denuncia Smith? Pensadores liberales contemporáneos, como John Rawls, Ronald Dworkin y John Gray no han dudado en responder afirmativamente a la pregunta, si bien con matices o diferencias notables, según los casos. Aun poniendo énfasis en la prioridad de la libertad, John Rawls se propone articular este derecho fundamental con el de la igualdad; nunca ha alterado luego lo esencial de esta tesis, desarrollada en su obra célebre *A Theory of Justice* (1971), ni siquiera en la edición revisada de ésta en 1999²¹, pese a las declaraciones de sus críticos a propósito de *Political Liberalism* (1993)²². Más explícito, si cabe ha sido R. Dworkin quien, al tomarse los derechos en serio, no sólo considera que el planteamiento de Rawls ha sido insuficientemente igualitario sino que además publica una serie de trabajos «en defensa de la igualdad»²³. Más controvertido tal vez sea John Gray no porque defienda la libertad y el mercado, por una parte, y, por otra, la igualdad, sino porque considera que los elementos constitutivos de la teoría liberal —entre ellos la igualdad— defendidos en *Liberalism* (1986) ya no tienen validez como filosofía política (*Post-Liberalism*, 1993).

Según J. Gray, el liberalismo se caracteriza por cuatro elementos que no sólo son comunes a todas sus variaciones, sino que permiten identificar su concepción del hombre y de la sociedad. Con-

19 A. Smith, *La riqueza de las naciones*, cit., p. 660.

20 J. Gray, *Liberalism*, Milton Keynes, Open University Press, and University of Minnesota Press, 1986; trad. cast. en Alianza, 1992, p. 137.

21 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Mass., Harvard U. P., edición revisada, 1999.

22 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia U. P., 1993, trad. cast. en Critica, 1996.

23 R. Dworkin, «In Defense of Equality», *Social Philosophy and Policy*, 1/1 (1983) 24-40; *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977; trad. cast. en Ariel.

sidera, pues, que la tradición liberal «es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigencias de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista*, ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formas culturales; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político. Es esta concepción del hombre y la sociedad la que da al liberalismo una identidad definida que trasciende su vasta variedad interna y compleja»²⁴. Sorprende que John Gray, el gran conocedor del liberalismo al que califica de «el más noble grito que ha sonado en el planeta», declare pocos años más tarde la no vigencia de tal identidad al menos en su dimensión política. «Concluyo —afirma— que ninguno de estos cuatro elementos constitutivos del liberalismo doctrinal sobrevive a la prueba del valor pluralismo, y que el liberalismo, como filosofía política, está por lo tanto muerto»²⁵. Sostiene, paradójicamente, que lo que pervive del liberalismo es la herencia histórica de «una sociedad civil cuyas instituciones protegen la libertad y permiten la paz civil»²⁶. Ahora bien, a quién corresponde la función de proteger la libertad y otros derechos fundamentales: ¿a la sociedad civil o al Estado? Sin acudir a los contractualistas, hasta Smith considera —como hemos observado— que esa es una de las pocas funciones del Estado. La paradoja del post-liberalismo de J. Gray consiste en levantar acta de defunción de la filosofía política liberal, cuando de ésta depende el modelo de Estado que ha de proteger el derecho a la libertad y otros derechos.

La apuesta de John Rawls por el *liberalismo político*, en cambio, toma como punto de partida precisamente el hecho del pluralismo. Pero de él no concluye que el liberalismo como doctrina sea obsoleto, como hace J. Gray en *Post-Liberalism* (1993). Al contrario, en *Political Liberalism* (1993) —obsérvese que las dos obras se publican el mismo año— considera Rawls que el problema es el siguiente: «¿Cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas filosóficas y morales razonables? Se trata de un problema de justicia política, no de un problema acerca del bien supremo», responde²⁷. Pues bien, el autor de *A Theory of Justice* sigue pensando que la solución del problema lo proporciona su teoría de la justicia como equidad. Pero con una perspectiva nueva de su lectura: no hay que entender dicha teoría como una moral o metafísica comprensiva, sino como una filosofía política en la que lo político está estrechamente relacionado con otras esferas de la acción social sobre todo con lo moral. Para entender el nuevo enfoque sigue siendo central el término *justicia*, por eso escribe Rawls que se trata de un problema de «justicia política». Se trata, en definitiva, de pensar que las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa, plural, sean aquéllas que hagan posible que cada ciudadano desarrolle sus propias ideas, tenga sus propias creencias, prosiga su propia concepción del bien. De ahí que, para Rawls, el problema del liberalismo político no se pueda reducir al de la libertad económica o de mercado ni al del cultivo de la libertad individual. «El problema del liberalismo político —puntualiza— consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptada por la

24 J. Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 10-11.

25 J. Gray, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, London and New York, Routledge, 1993, p. 248 («I conclude [...] and that liberalism, as a political philosophy, is therefore dead»).

26 *Ibid.*

27 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia U. P., 1993, p. xxv (trad. cast. en *Crítica*, 1996, p. 21).

pluralidad de doctrinas razonables (pluralidad que será siempre un rasgo característico de un régimen democrático libre)»²⁸.

Pero, ¿cómo es posible el liberalismo político así planteado? La propuesta de Rawls tiene en cuenta una doble perspectiva. Se trata, en primer lugar, de reafirmar y someter a discusión pública los valores de lo político. Se trata, en segundo lugar, de enfocar dicha discusión desde la idea reelaborada de contrato social. En esta perspectiva metodológica no sólo mantiene el concepto de «posición original», sino que introduce además una variante, a saber, la noción de «consenso entrecruzado (*overlapping consensus*)». Se pretende canalizar la discusión pública de los valores políticos, es decir, de la democracia constitucional, pero de tal modo que cada uno mantenga sus propios ideales de vida, sus propias ideas y creencias. Sin llegar a una separación estricta entre lo público y lo privado, la idea de un consenso entrecruzado permite que la discusión de los valores políticos para una coexistencia democrática se entrecruce o superponga con lo que se vive a nivel privado²⁹. Con relación a la primera perspectiva, argumenta Rawls —al contrario que J. Gray— por qué los valores de lo político son tan persistentes y, propone al mismo tiempo, cuáles son los valores que como señas de identidad de su concepción del liberalismo político tienen que ser sometidos a discusión pública. «Los valores de lo político —escribe— son valores muy importantes y, por consecuencia, no fácilmente anulables: esos valores gobiernan el armazón básico de la vida social —el verdadero basamento de nuestra existencia— y determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social. *En la justicia como equidad*, algunos de esos valores importantes —los valores de la justicia— se expresan mediante *los principios de justicia para la estructura básica: entre ellos, los valores de igual libertad política y civil, la igualdad equitativa de oportunidades; los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del respeto mutuo entre ciudadanos*»³⁰.

Si «una concepción política no es a lo sumo sino un marco orientativo de la deliberación y de la reflexión, un marco que ha de ayudarnos a conseguir un acuerdo político» acerca de los valores constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia³¹, no cabe duda de que el *liberalismo político* de Rawls reafirma, en 1993, el enfoque progresista formulado en *A Theory of Justice*, en 1971. El sentido igualitarista de tal enfoque no sólo se observa en los valores o principios que propone para ser discutidos, sino que constituyen las nuevas señas de identidad del liberalismo político. Más aún: a quienes han querido ver en el cambio de enfoque de Rawls un olvido intencionado del «principio de diferencia», según el cual sólo se justifican las desigualdades sociales y económicas si promueven «el mayor beneficio para los menos aventajados de la sociedad», hay que recomendarles que lean, en la página que sigue a la formulación completa de los dos principios de la justicia como equidad en *Political Liberalism*, esta significativa aclaración: «Además, los dos principios *expresan una forma igualitaria de liberalismo* en virtud de tres elementos. Estos son: *a*) la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, de manera que éstas no sean puramente formales; *b*) igualdad equitativa (es decir, de nuevo, no puramente formal) de oportunidades; y finalmente *c*) el llamado *principio de diferencia*, que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Todos estos elementos —advierde Rawls— se mantienen tal

28 *Ibid.*, p. xviii (p. 14).

29 *Ibid.*, cap. IV.

30 *Ibid.*, p. 139 (p. 171), el subrayado es mío.

31 *Ibid.*, p. 156 (p. 188).

y como estaban en la *Teoría*; lo mismo ocurre con la base del argumento que los justifica»³². Y al comienzo del «Prefacio para la edición revisada» de *Teoría* insiste en lo mismo: «Si tuviera que escribir de nuevo *A Theory of Justice*, no escribiría, como con frecuencia dicen algunos autores, un libro completamente diferente»³³.

No cabe duda, por lo tanto, de que el principio de igualdad no limitado a su enunciado formal sino en sentido normativo, esto es, crítico y constructivo, constituye un elemento esencial del liberalismo político de Rawls. De ahí las críticas, de uno y otro signo, suscitadas de modo incesante por unos y otros. Sólo me voy a referir brevemente a tres de ellas que considero muy sintomáticas, con relación a la tesis defendida en este trabajo: la igualdad como piedra de toque del liberalismo. La tesis de un liberalismo igualitarista más radical (R. Dworkin), la teoría comunitarista (M. Sandel) y la opción del liberalismo conservador (F. von Hayek) son algunas de las críticas más significativas de la teoría de John Rawls, que nos permiten apreciar, por vía de contraste, el alcance significativo del principio de igualdad en el marco de las diferentes posiciones liberales.

III

Ciertamente, Dworkin coincide con Rawls en la necesidad de reconstruir el liberalismo sobre bases nuevas. Tal coincidencia básica se hace más afín a la hora de la crítica de posiciones como el positivismo y el utilitarismo, pero genera a su vez disonancias cuando se trata de precisar el núcleo teórico del liberalismo progresista que ambos proponen. Dworkin no tiene inconveniente en aceptar el mismo fundamento que Rawls, es decir, la teoría de la justicia como equidad, pero con dos condiciones: la primera, que hay que tomar los derechos en serio, y la segunda, que si alguno de los derechos ha de tener prioridad no es el de la libertad sino el de igualdad. De ahí la lectura que hace de *A Theory of Justice*: «El supuesto más básico de Rawls no es que los hombres tengan derecho a ciertas libertades que Locke o Mill consideraban importantes, sino que tienen derecho a igual consideración y respeto en el diseño de las instituciones políticas» (...). Por lo tanto, «Rawls sostiene efectivamente —concluye Dworkin— que este derecho fundamental a la igualdad exige una constitución liberal, y apoya una forma idealizada de las estructuras económicas y sociales actuales»³⁴. Las coincidencias son más fuertes que las divergencias, es cierto. Pero también lo es que lo se propone Dworkin no es sino perfeccionar la teoría de Rawls acentuando el desarrollo del derecho a la igualdad, que afecta a cuestiones como el bienestar, los recursos, la igual libertad política y la tolerancia³⁵. Según A. Calsamiglia, «Para Dworkin la fundamentación del liberalismo igualitario es necesaria para la rehabilitación del liberalismo progresista»³⁶. Pero en tanto que «liberal», R. Dworkin es a su vez criticado y superado por igualitaristas radicales como G. Cohen. Con todo, es progresista no sólo porque se propone construir una teoría alternativa al utilitarismo y al liberalismo conservador, sino

32 *Ibid.*, p. 6 (p. 36), el subrayado es mío. Cfr. E. Martínez Navarro, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999.

33 *A Theory of Justice*, Cambridge: Mas., Harvard U. P., 1999, p. xi.

34 R. Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. de M. Guastavino, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 274-275.

35 R. Dworkin, «What is Equality Part I: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10: 3-4 (1981) 185-246. «What is Equality Part 2: Equality Resources», *Ibid.*, 10: 4 (1981) 283-345. «What is Equality Part 4: Political of Equality», *University of San Francisco Law Review*, vol. 22, 1987. «Foundations of Liberal Equality», en G. Peterson (comp.), *The Tanner Lecture of Human Values*, vol. 11, 1990, 1-119. «The Ethical Basis of Liberal Equality», *Ethics and Economics*, Universidad de Siena, 1991.

36 A. Calsamiglia, «Prólogo» a *Los derechos en serio*, cit., p. 23.

sobre todo por la toma de posición en cuestiones como las referidas u otras como la no discriminación étnica.

Sin embargo, para los comunitaristas como M. Sandel, Ch. Taylor, A. MacIntyre o M. Walzer entre otros los derechos individuales no es lo más fundamental, dado que la identidad del individuo ha de ser configurada ante todo por la comunidad. Para estos teóricos, el modelo de Estado liberal, sobre todo el que defiende el liberalismo progresista haciendo del Estado la garantía de los derechos, es socialmente inviable porque destruye las identidades tanto individuales como colectivas. De ahí la necesidad de volver a pensar al individuo no como un ser aislado, independiente de toda circunstancia histórica como consideran al sujeto trascendental kantiano, sino como un miembro de la comunidad, cuya identidad se configura asumiendo los valores, las creencias, así como los modos de pensar y sentir de ésta. En el marco de la controversia entre liberales y comunitaristas acerca de quién ha de tener prioridad en la nueva concepción política y social, si el individuo o la comunidad³⁷, hay que leer la crítica de Michael Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia*. Considerando además insuficiente la prioridad de lo justo sobre lo bueno, la deontología (Kant, Rawls) sobre la teleología (Hume, Mill), escribe Sandel: «Pero la atención a este liberalismo [el de Rawls] no se debe sólo a un interés crítico. El intento de Rawls de situar al «yo» deontológico, reconstruido adecuadamente, nos conduce más allá de la deontología hacia una concepción de la comunidad que marca los límites de la justicia y establece lo incompleto del ideal liberal»³⁸. Ahora bien, ¿acaso no puede conducir el sentido de la crítica comunitarista hacia un objetivo para ella inesperado, a saber: hacia una vuelta a la violencia nacionalista, hacia un regreso de la intolerancia étnica o racista, hacia formas de tradición como el *ancien régime*?

Aunque Friedrik von Hayek no sea un teórico comunitarista, sí ha contribuido en cambio a la reafirmación de la tradición liberal más conservadora, dado que pertenece —en expresión de F. Vallespín (p. 17)— a «la más rancia tradición liberal», que se reclama de los teóricos del siglo XVIII. Fundador de la *Mount Pelerin Society*, en 1948, impulsa ante todo el ideal del *libre mercado* como objetivo prioritario del liberalismo político. Una segunda idea constituye el núcleo central del neoliberalismo económico que se construye en la Universidad de Chicago, a partir de los años cincuenta, la idea del *Estado mínimo*, premisa lógica y coherente con la anterior que Hayek elabora junto a M. Friedmann, R. Nozick y J. Buchanan. Defiende su 'clásica' economía política en *La constitución de la libertad* (1960). Pero la desarrolla de modo más amplio y consistente en los tres volúmenes de *Ley, legislación y libertad* (1973-1979). Esta especie de 'summa' del neoliberalismo constituye «una nueva afirmación de los principios liberales de justicia y economía política», reducidos básicamente a los ya mencionados: el libre mercado y el Estado mínimo³⁹. A dicho Estado asignaba Smith tres funciones; Hayek, en cambio, las limita a dos: suministrar un marco para el mercado y proporcionar servicios que el mercado no puede proveer. Tampoco se trata de flirtear con «el espejismo de la justicia social». Si el mercado es un sistema que se autorregula de modo anónimo, si el libre mercado responde a una dinámica ciega, carece de sentido responsabilizar al Estado o a un grupo político o a cualquier otra instancia de la distribución de los recursos sociales. Bajo la diná-

37 Cfr. A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (eds.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. C. Thiebaut, «Un debate sobre el ciudadano: comunitarios, liberales y republicanos», en *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 39-76.

38 M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982; trad. cast. en Gedisa, 2000, p. 29.

39 F. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, London, Rotledge & Keagan Paul, I (1973), II (1976), III (1979); trad. cast. en Unión Editorial, 1978-1980.

mica del *laissez faire* y de la anónima autorregulación, se produce una especie de «aceptación» social de las desigualdades, inimaginable en los sistemas en los que predominan las intervenciones sociales —observa críticamente F. Vallespín⁴⁰.

Tal aceptación social de las desigualdades vinculadas al neoliberalismo parece haber llegado a un límite insostenible en la era de la globalización en la que estamos, no sólo a la vista de los movimientos contestatarios de la globalización impulsada desde las premisas neoliberales, sino también ante el hecho de la crítica de los expertos de los efectos nocivos que bajo el fenómeno de la globalización pretenden ocultar con propaganda 'ad hoc' tales impulsores. Entre otros críticos, V. Navarro, en *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, demuestra mediante el estudio de hechos empíricos (económicos, sociales y políticos) que, a pesar de la tesis del Estado mínimo, los Estados continúan jugando un papel clave en el proceso de globalización sobre todo en lo que se refiere a las políticas redistributivas y de pleno empleo. Demuestra, en segundo lugar, que el debate sobre los méritos y deméritos de la globalización ha estado sesgado hacia un discurso excesivamente economicista, que favorece la concentración de poder económico en determinadas empresas transnacionales. Este prestigioso profesor de Economía Aplicada y Políticas Públicas, que trabajó en la Casa Blanca en la reforma sanitaria promovida por el gobierno de Clinton, resume con talante crítico pero con tono pesimista su dictamen: «Tal concentración de poder económico está dando lugar a una enorme redistribución de los recursos para beneficio de las rentas superiores y de las rentas del capital a costa de las rentas medias e inferiores de las clases populares, *incrementándose así las desigualdades sociales* tanto a nivel nacional como internacional. *En realidad, lo que se llama globalismo es una forma específica de internacionalización de la actividad comercial, productiva y financiera bajo los parámetros del neoliberalismo. En estas condiciones, tal proceso no afecta positivamente al bienestar social de la población*»⁴¹.

De nuevo descubrimos, esta vez desde la perspectiva del liberalismo conservador o neoliberalismo, que la piedra de toque del liberalismo es la igualdad. Tiene razón Hayek al titular su gran obra *Ley, legislación y libertad*. Tiene razón si se limita o regula la necesaria libertad económica, la libertad de mercado, mediante una no menos necesaria legislación. Pero la razón de Hayek es claramente insuficiente, si no se establece como objetivo de la ley no sólo la libertad, sino también la igualdad. «La igualdad, porque la libertad —observa con evidente lucidez Rousseau— no puede subsistir sin ella»⁴².

40 F. Vallespín y E. García-Gutián, «El neoliberalismo (I)», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1995, p. 34.

41 V. Navarro, *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, Barcelona, Ariel, 2000 (3ª ed. ampliada), p. 9, el subrayado es mío. Cfr. J. Gray, *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, traducción de M. Salomon, Barcelona, Paidós, 2000. J. E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, traducción de C. Rodríguez Braun, Madrid, Taurus, 2002. R. Dworkin, «What is Equality Part 2: Equality Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10: 4 (1981) 283-345. L. Kern. H. P. Müller (eds.), *La justicia: ¿discurso o mercado?*, trad. de Jorge M. Seña, Barcelona, Gedisa, 1992.

42 J. J. Rousseau, *Du contrat social*. Lib. II, cap. 11, en O. C., Paris, Gallimard (Pléiade). Cfr. Amarty Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992; trad. cast. en Alianza.