

LA PARADOJA CULTURAL DEL LIBERALISMO

Precisamente por el hecho de que Occidente es la cultura en la que la cultura alcanza una autoconciencia plena, es la última cultura: el búho de Minerva comienza su vuelo al anochecer
(Leo Strauss)

La historia de Occidente es la historia de una civilización diferente a las demás, es la historia de un paradójico anhelo de objetividad, de neutralidad, de universalidad y de abstracción. Su tormentosa angustia vital como cultura y su existencialismo como sociedad están inscritos en lo más hondo de su esencia y forman parte de su singularidad. Quiere la imparcialidad y la asepsia con respecto a sí misma, cuando es su propia identidad la que le ha elevado hacia ese deseo: queriendo no ser ella es ella. Este constante cuestionamiento no es sino la lógica consecuencia de una cultura que, al hacer nacer con la filosofía la duda y el pensamiento radical, y con la ciencia el deseo de conocimiento objetivo e imparcial, no volverá a conocer la tranquilidad de la estática certidumbre.

La situación social y cultural de Occidente es, en cierto sentido, análoga a la del individuo que sufre un trastorno obsesivo y cuya duda constante, cuyo eterno auto-cuestionamiento, le llevan a sentirse raro en sus propios cuerpo y conciencia. Esta conflictiva manera de ser es evidente en las ideas del liberalismo y la Ilustración, expresiones perfectas del deseo de un auto-distanciamiento imposible. Las dos escuelas de pensamiento de las que nos vamos a ocupar reproducen en su interior el principal problema de nuestra civilización. Veamos por qué.

Guillermo Graíño Ferrer es licenciado en Filosofía y doctorando en Ciencias Políticas. Becario FAES 2007.

ESTADO DE NATURALEZA Y ABSTRACCIÓN

La teoría política moderna utiliza un experimento mental muy significativo: el contrato social como modelo de explicación del surgimiento de la sociedad civil (y/o de la sociedad política). En consecuencia, la postulación de un *Estado de Naturaleza* anterior a dicho contrato social, en el que existiera un *hombre natural* previo a las contaminaciones sociales se hace necesaria. Esta hipótesis supone pensar en la abstracción del hombre como tal, anterior a los vínculos culturales y sociales¹, además de considerar la formación social como un pacto entre actores autónomos movidos por la simple estimación de beneficios e intereses, previos a cualquier vida gregaria no meramente animal. Es el comienzo de la imagen abstracta, universal y ahistórica del hombre, implícita en las declaraciones de derechos del hombre o en la doctrina de *diggers* y *levellers*.

Pero es evidente que esta senda hacia la consciencia de las propias sociedad y cultura, y hacia el inevitable distanciamiento con respecto a ellas (pues, de alguna forma, la autoconsciencia es un desdoblamiento), no fue causalmente simple. Que la griega separación entre toda realidad humana y la naturaleza (*nomos* y *physis*²), pasara a ser constitutiva del propio ser humano (naturaleza humana y herencia cultural y social) se debió a un complejo cúmulo de influencias filosóficas y circunstancias sociales. Descubrimiento de culturas menos desarrolladas, aparición de niños salvajes, secularización que urgía a volver a explicar los orígenes, etc., pero también, el cambio y la movilidad social³.

La progresiva devaluación de la adscripción como factor determinante en la posición social, lógicamente, debilita la identidad que las relaciones sociales dan al hombre. Si la persona nacía y moría en el mismo lugar social, su relación con los demás a través de la cultura era constitutiva de su ser y le impelía un modelo de moral particular. Además, el cambio social

¹ Hay que decir, en cambio, que en autores como **Locke** el pacto no es presocial.

² Recuérdese que el que no vivía en una *polis* era una bestia.

³ El cambio social hace referencia a la sociedad en su conjunto, mientras que la movilidad se dice de las posiciones de los individuos dentro de ella.

–tan propio de Occidente– requiere de una constante legitimación de las nuevas estructuras en detrimento de las anteriores. El problema es que la distancia entre el cuestionamiento de las relaciones sociales existentes y el cuestionamiento de todas las relaciones sociales es muy pequeña: el movimiento forja la separación entre el paisaje y el viajero.

LIBERALISMO RADICAL Y CULTURA

Sin embargo, lo que aquí nos interesa políticamente es el momento en el que, un paso más allá de la simple consideración teórica del *Estado de Naturaleza*, se considera al hombre natural anterior a los lazos culturales como modelo normativo. Esto ocurre en toda una época y en gran cantidad de autores, pero la apoteosis de este modelo y su aplicación política van a darse en la obra de Jean-Jacques Rousseau como en ningún otro. La *autenticidad* se vuelca al ámbito de la interioridad, razón por la cual se comienza a sospechar de la cultura, la tradición y los lazos sociales heredados: he aquí el germen de una sociedad, la nuestra, que vive estrictamente en el presente y en el yo. La verdad moral se encuentra en la intimidad de una conciencia infalible, y la lógica consecuencia de este vuelco es el deísmo, la religión natural, etc., pero también la revolución y el terrorismo. Sin embargo, Rousseau no es el inicio de este intimismo, sino la coherente culminación de una edad, la moderna, cuya sospecha hacia lo externo, lo institucional y lo heredado había comenzado en el ámbito religioso con Erasmo y Lutero, en el filosófico con Descartes, y en el literario con Montaigne o Pascal.

Retomemos el argumento. A pesar de que los elementos demócratas radicales de Rousseau y su desprecio por los intereses privados como motivación de los actores sociales le conviertan en un pensador en las antípodas del liberalismo, su forma de razonar es ciertamente liberal. Su filosofía es la perfecta postulación del hombre abstracto, universal y emancipado de la tradición, y su contrato social es una premisa propia del liberalismo que basa la formación de la sociedad en un pacto de actores individuales. El universalismo y la visión acircunstancial del hombre del ginebrino tendrán un desarrollo interesante en la filosofía de su gran ad-

mirador, Immanuel Kant, quien sitúa al ser humano en la realidad nouménica, cuyo plano es independiente de las relaciones causa-efecto.

La ética del de Königsberg, al igual que la política de Rousseau, es un formalismo puro, una carcasa vacía. La corrección moral de los actos no reside en su contenido sino en la plausibilidad de su aplicación universal, de la misma forma que la corrección política del soberano en Rousseau no depende de las consecuencias ni del contenido de su acción, sino de la *legitimidad* con la que se ve cubierta. El Imperativo Categórico establece que la buena acción es la que el sujeto podría desear que los demás aplicasen sobre él, la que toma la humanidad por regla. Pero, ¿y si lo que quiero para mí y para la humanidad es algo malo? De la misma forma, en la política rousseauiana, la Voluntad General no se puede equivocar por el mero hecho de ser Voluntad General. La fuente de la acción, y no su resultado empírico, es la medida de corrección política y moral. Recordemos también que uno de los conceptos centrales en torno a los cuales se articula el liberalismo (no radical) desde sus inicios, es el de *tolerancia*, concepto formalista donde los haya, pues postula un respeto no causado ni debido al contenido de lo respetado.

Pues bien, siguiendo la estela de Kant, el liberalismo radical tiene su coherente culminación en la obra de John Rawls, quien define perfectamente, tanto para sus defensores como para sus detractores, el tablero de juego sobre el que debe moverse el debate filosófico-político liberal. La cuestión es la siguiente: por una u otra razón, el liberalismo se erigió como un convencimiento acerca de la necesidad de separar la moral de las reglas del juego público, de llegar a un acuerdo de mínimos en torno a la convivencia que pudiera ser aceptado por distintas concepciones del bien o de la buena vida. Se va produciendo, por tanto, una progresiva separación entre el bien y la justicia, entre la moral (ámbito privado) y el derecho (ámbito público). Siendo esto así, Rawls continúa con la tradición liberal contractualista, pero reformulando las condiciones de partida. Estima, en lo que es un claro replanteamiento político de la ética kantiana, que el sistema político y de estructuración social ideal sería aquel que eligiese toda persona sometida a un velo de ignorancia que le impidiese saber qué posición ocuparía en la sociedad y de qué talentos naturales dispondría. Así, le con-

vendría ser justo y equilibrado en su decisión por no saber qué lugar de la sociedad le tocará en suerte. Evidentemente, este argumento está plagado de suposiciones ilustradas y, por tanto, no puede convencer a quien de partida no esté de su lado: supone creer en el hombre abstracto, acultural, autónomo y estrictamente racional. Supone creer que habría un criterio de preferencia universal absolutamente claro para todas las mentes no contaminadas por una concepción del bien. Supone que la justicia es independiente del bien, en lo que resulta un clásico ejercicio liberal de apostar por el legalismo frente a la identidad.

Pues bien, las dudas que surgen en torno a la filosofía política de Rawls, son las dudas surgidas en torno a la posibilidad de un liberalismo puro, radical. Por eso mismo, comentaba anteriormente, la teoría del profesor de Harvard es la perfecta formulación del liberalismo radical. ¿Es posible la articulación de unas reglas mínimas aceptables por las distintas concepciones de la vida buena?, ¿son realmente estas reglas mínimas necesarias para regir el espacio público, neutrales al bien?, ¿puede haber justicia sin bien?..., en definitiva: ¿es posible un criterio universal transcultural?

EL PLURALISMO MORAL SEGÚN ALASDAIR MACINTYRE

Las críticas al respecto son demoledoras tanto en el aspecto teórico como en el práctico, pero pueden servir para reformular un nuevo liberalismo moderado consciente de sus errores filosóficos. Comencemos con las refutaciones comunitaristas de los años 80, brillantemente formuladas por el escocés Alasdair MacIntyre en su recorrido por la historia de la moral. En las tragedias griegas ocurría algo realmente asombroso. Dos personas podían obrar correctamente y ver enfrentadas sus acciones; de hecho, en eso consistía su estructura básica, en el inexorable choque. Los comportamientos virtuosos podían ser de hecho incompatibles. El cambio de visión se produce con Sócrates: el bien nunca puede chocar con el bien. Este monismo que recorre, desde entonces, la Antigüedad y el Medievo, dura hasta el advenimiento del liberalismo, para el cual el hombre es una realidad plural y tiene diferentes formas de realizarse. Esto es, no existe un solo tipo de buena vida, pues los distintos bienes no son un error o un fallo del pensa-

miento, sino algo propio e inevitable de la naturaleza humana. Existen diferentes buenas vidas, lo cual no quiere decir que cualquier proyecto moral sea equiparable, sino, simplemente, que no existe una única buena solución. Ésta es la posición de cualquier liberalismo del *modus vivendi* o, en mi opinión, de cualquier liberalismo puro de influencias conservadoras.

Pues bien, para criticar al pluralismo liberal, el escocés parte de la división lógico-conceptual desde la que se inicia todo pensamiento moral, a saber, la dualidad *el hombre como es / el hombre como debería ser*. La ética consiste en el paso razonado del primer elemento al segundo, tal y como ocurrió en todo el pensamiento antiguo y medieval. En la Edad Moderna, en cambio, se elimina la teleología, es decir, se elimina el ideal de buena vida: se elimina *el hombre como debería ser*. Sin embargo, se heredan los códigos y reglas morales (matrimonio, no violencia, etc.) que habían sido el fruto razonado del paso del *ser* al *deber ser*. Esta situación impulsa la gran zozobra de la modernidad, a saber, encontrar una ética sin un modelo de buena vida. Ante semejante situación, lo que se consigue no es sino un cuestionamiento radical de todas las prácticas morales, y un intento desesperado de buscar una fundamentación imposible sin el concurso de un modelo teleológico. Por eso, se recurre al formalismo vacío como hacen Kant o Rousseau, de los que antes hablamos. Como no hay modelo de buena vida, se hace de la forma y no de la materia, el pilar de la ética. Será ético no el no matar, sino el no matar en cuanto aplicación universal. Será una buena decisión política, no la que obtenga buenos resultados, sino la que sea legítima. Para Aristóteles en cambio, la *prudencia*, es decir, la capacidad de adaptar los criterios a las situaciones particulares, es un elemento fundamental en el juicio moral y político.

Pues bien, el fracaso moral de la modernidad será absoluto, pues sin teleología no hay racionalidad en las leyes morales. Los empiristas intentarán basarlas en el sentimiento, los kantianos en la razón, los utilitaristas en el beneficio, Kierkegaard en la voluntad, pero la empresa es imposible y acabará con la frustración de la filosofía moral. Quien se dio cuenta acertadamente de la torpeza de este proyecto fue Nietzsche. Entendió que la empresa ética moderna era una justificación *ad hoc* caprichosa de unos códigos morales heredados. En cambio, según MacIntyre, no supo ver que la

vanidad de las justificaciones morales no reside en la ética en cuanto tal, sino en la ética no teleológica.

Que el pensamiento moderno desembocara en Nietzsche no es, por tanto, algo casual. La modernidad y el liberalismo quisieron articular un universalismo en lo jurídico y un pluralismo en lo moral. Ésta es exactamente la filosofía de Rawls o incluso la de Hobbes. No se dieron cuenta de que el pluralismo acaba haciendo imposible el universalismo jurídico de reglas mínimas y comunes de convivencia. En cambio, la cosmovisión clásica y medieval basada en la prudencia, optaba por un monismo moral pero por una flexibilidad política y jurídica basada en la aplicación prudente particular.

COERCIÓN Y MORAL

El liberalismo nació, entre otros factores, de un profundo hartazgo por las guerras de religión. Pensó, entonces, que para una convivencia pacífica debía desterrar las visiones morales de la vida política, pues éstas habían sido las causantes de tanta sangre. Lo que no supo ver es que el culpable no fue el acuerdo moral, sino precisamente su conflicto. Pues bien, existe un axioma sociológico que dice que para un determinado nivel de orden social, acuerdo valorativo + coerción = constante. Es decir, cuanto menos interiorización de las normas de convivencia, más exteriorización se hace necesaria. Ésta es una ley que observó muy agudamente Hobbes, al reconocer que tenía que optar por una monarquía absoluta si quería preservar efectivamente un liberalismo del *modus vivendi*. O también Nozick, al valorar la presencia de instituciones religiosas y morales si quería descender el nivel de presión política.

¿No es acaso la coerción conciencia exterior impuesta a los que su interioridad les permite más de lo que la sociedad o el poder político estima conveniente? Lutero dijo que las leyes sólo eran necesarias allí donde había pecado. El problema es que las reglas que la sociedad secularizada estima conveniente aceptar no son reconocidas como prescripciones culturales. He aquí el gran problema sociológico del liberalismo y la sociedad mo-

derna: la anomia que provoca en el sujeto vivir unas reglas y una sociedad no subjetivadas y asimiladas por las creencias, o, de alguna forma, obedecer a una justicia que en el fondo es un tipo de buena vida, sin poseer un modelo normativo de buena vida, como pretende Rawls.

Creo, entonces, que una definición adecuada de 'ideología política' sería la de un conjunto de ideas acerca de la sociedad cuya aplicación supone que descendería el resultado de la ecuación 'acuerdo valorativo + coerción', dado un orden determinado. Es decir, es la creencia de que bajo las circunstancias que se proponen, el conflicto social descendería hasta hacer necesario, para un orden x , menor cantidad de acuerdo valorativo y coerción. Esta futura sociedad puede ser el contrato social de Rousseau o la sociedad comunista de Marx, etc., pero también la sociedad abierta de Popper. He aquí la que estimo diferencia fundamental entre el liberalismo y el conservadurismo, a saber, éste no es una ideología y aquél sí. Cierta liberalismo cree que, dadas unas determinadas circunstancias de no interferencia, surgirá un equilibrio más o menos estable por sí solo. Otro más radical piensa que respetando de hecho una igualdad formal reconocida habrá menos conflicto. El conservadurismo, en cambio, es un realismo puro y desconfía de cualquier fórmula para restar la cantidad necesaria de la mencionada ecuación para un determinado orden. La sociedad es un organismo complejo cuyas extensas redes causales no pueden ser manipuladas, pues las profundas interrelaciones hacen imprevisible el resultado final de la acción exterior perturbadora. Intentar rebajar el nivel de coerción o de acuerdo valorativo sólo puede llevar a un menor orden, tal y como enseña la ecuación. Las cuestiones políticas fundamentales pueden ser, entonces, dos: ¿cuánto orden queremos?, y dado ese orden, ¿cuánto de coerción y cuánto de acuerdo valorativo?

En el fondo, gran parte de estas cuestiones se reducen a la fórmula que tan inteligentemente pensó Carl Schmitt: ¿consideramos que el principal problema político es el hombre o las instituciones? Evidentemente, las ideologías tenderán a creer que las instituciones, mientras que el conservadurismo pensará que es el hombre. A los primeros habría que recordarles la crítica de De Maistre a los ilustrados: la vileza de las instituciones ha tenido que ser antes vileza del corazón humano. O, incluso, la crítica de Bernstein

a Marx: toda realidad humana y social ha sido antes una idea. Si, entonces, el hombre es el origen, las reformas institucionales no pueden ser más que formas de tolerar mejor el conflicto, pero nunca de solucionarlo.

CONCLUSIÓN

El pluralismo moral no es gratuito. Si despejamos en la ecuación, implica menor orden o mayor coerción. ¿Por qué? Porque, como hemos visto en las críticas de MacIntyre, no es posible una justicia o unas reglas mínimas asépticas y neutrales a las concepciones de la buena vida. El pluralismo no es posible en el vacío cultural, sino que es fruto de unas determinadas circunstancias que no sólo le dan nacimiento, sino que lo sustentan. Si queremos preservar un pluralismo razonable y un ámbito privado libre, debemos apoyar una cosmovisión compatible con ellos. Es posible que puedan existir más culturas compatibles con estos valores que la nuestra greco-judeo-cristiana. Pero es muy evidente que existen otras que no lo son y que, por ahora, son prácticamente todas las demás.

Esto no supone un alegato en contra del pluralismo moral, sino más bien una reflexión realista acerca de sus límites y costes. La opción del pluralismo total deriva en una falta total de pluralismo debida a la ocupación del espacio público por visiones contrarias a éste. La línea en la que el pluralismo se vuelve contra sí mismo se cruza en el momento en que se equiparan las visiones de la buena vida favorables y contrarias a su propia existencia. Debe evitarse que la tolerancia se convierta en un formalismo puro no atento a contenidos. Por definición, las culturas no son meros folclores susceptibles de ser guardados de puertas adentro, sino contenidos del continente social que proscriben normas de conducta, cosmovisiones y formas de convivencia social. Por tanto, hay culturas propias para cada tipo de sociedad, funcionales y disfuncionales. No olvidemos que el tipo de sociedad del que gozamos es inseparable de la cultura que le hizo surgir.

diciembre
1996

noviembre
2006

edición
digital
IV

Consiga
gratis el
CD-ROM
recopilatorio
de REVISTA DE libros
con todos los artículos
desde el número
0 al 119



Suscríbese a Revista de Libros por dos años y recibirá
en un único CD-ROM diez años de la revista

Puede suscribirse por correo: Rafael Calvo, 42 28010-Madrid

Teléfono: 913 194 833 Fax: 913 195 264

correo electrónico: suscripciones@revistadelibros.com

REVISTA DE
libros

DE LA FUNDACIÓN CAJA MADRID

Rafael Calvo, 42, 2.º esc. izda.
28010 Madrid
www.revistadelibros.com