
ENSAYO

LOS LIBERALISMOS DE MILL Y LOS OTROS*

John Gray

En el presente ensayo se efectúa un análisis del pensamiento de J. S. Mill, afirmándose que en éste se pueden apreciar al menos dos liberalismos: aquel que constituye la perspectiva predominante en Mill, y que es progenitor de los liberalismos revisionistas que actualmente prevalecen; y otro que entronca con la Ilustración escocesa y con el realismo y desencanto de los pensadores liberales franceses.

Si bien hay diferencias importantes entre los diversos liberalismo que proceden de estas dos grandes vertientes, Gray sostiene que todos ellos presentan en sus principios constitutivos problemas virtualmente insolubles de indeterminación y conflicto de valores, los que derivan, a su vez, del intento por adoptar un punto de vista universalista y prescindente de las tradiciones culturales específicas.

*Este ensayo fue presentado en la *International Meeting of the Conference for the Study of Political Thought*, en la ciudad de Nueva York, el 8 de abril de 1988. Posteriormente se publicó en la revista *Critical Review* (primavera-verano 1988).

**John Gray es profesor del Jesús College, en Oxford. Entre sus numerosos e importantes escritos sobre el liberalismo, destacan sus libros *Hayek on Liberty* (2ª edición, 1986) y *Liberalism* (1986).

De acuerdo a una opinión generalizada, si hay alguien liberal, ese es John Stuart Mill. En el pensamiento de Mill, según reza esta visión convencional, se encuentran con mayor nitidez todos los elementos que en conjunto constituyen la mentalidad liberal: un individualismo categórico, una afirmación incondicional de la prioridad de la libertad individual sobre otros bienes políticos y la firme convicción de que el destino humano puede mejorar indefinidamente con el ejercicio prudente de la razón crítica. Todavía más, las posiciones políticas que el mismo Mill adoptara en el transcurso de su vida —su respaldo a las instituciones democráticas y al naciente movimiento feminista, así como su defensa de la libertad individual contra la tiranía de la opinión pública— claramente parecerían sindicarlo como paradigma del pensador liberal. Si con estas credenciales Mill no es liberal, ¿quién, entonces, lo es?

En este ensayo pretendo rebatir esta difundida opinión aclarando que el pensamiento de Mill no contiene uno sino varios liberalismos distintos. Dentro de la variedad de perspectivas liberales en la obra de Mill, afirmaré que la perspectiva dominante, por numerosas razones, es la menos convincente. El liberalismo de *On Liberty* y de *Principles of Political Economy*, a mi entender, es una mezcla mal concebida de individualismo abstracto y utopismo protosocialista, muy criticable en tiempos de Mill y que hoy repudiamos con toda razón. Es éste el liberalismo con el que nosotros identificamos a Mill, uno cuyas incoherencias intentaré bosquejar dentro de la compleja estructura de su teoría moral. Existe en la obra de Mill otro liberalismo —que mucho debe a Tocqueville y a los vestigios de la Ilustración Escocesa que sobreviven en su pensamiento— que si bien ha sorteado mejor el siglo pasado que aquél con el cual se le identifica comúnmente, debemos, no obstante, someter a crítica. Este liberalismo, que reconoce que el progreso depende de tradiciones sólidas y de la individualidad en la preservación de una herencia cultural, es un liberalismo que no sólo va contra la corriente de la propia perspectiva dominante de Mill, sino también contra aquella del liberalismo revisionista que domina (y obstruye) la cultura política contemporánea. Este otro y más antiguo liberalismo tiene muchas ventajas importantes sobre el liberalismo dominante de Mill, pero también decisivas limitaciones que comparte con todas las formas de liberalismo. Por esta razón, sostendré que debemos teorizar nuestra condición en términos posliberales, lo cual implica una severa restricción en el alcance y límites del pensamiento político mismo.

Mi argumento a favor de esta visión tiene tres partes. En la primera, sostengo que el proyecto acometido en *On Liberty*, en el sentido de cimentar sobre una base utilitaria un simple y único principio para la

protección de la libertad, no tuvo éxito y nunca pudo haberlo tenido. El proyecto de Mill fracasa, en parte, por las limitaciones del Principio de Libertad mismo, y, en parte, porque ninguna consideración sobre la justicia se puede teorizar íntegramente en términos de consecuencias. En esta primera parte de mi argumento invocaré la interpretación revisionista sobre la moral y el pensamiento político de Mill que han desarrollado últimamente numerosos escritores,¹ incluido yo mismo, y que aún creo describe con exactitud la intención y estructura de la doctrina de Mill sobre la libertad. En la segunda parte de mi argumento examinaré cómo las incoherencias en la teoría moral fundamental de Mill se relacionan con sus proposiciones de reforma social, económica y política. Aquí sostendré que el liberalismo dominante de Mill, en aspectos cruciales, es indefendible, mal concebido y fallido como respuesta tanto a las circunstancias de su época como a los dilemas de nuestro tiempo. Finalmente, en la tercera parte de mi argumento, me referiré a la gravitación del fracaso del liberalismo dominante de Mill en los liberalismos que imperan en nuestro propio tiempo, los que han reproducido muchas de las incoherencias y errores de Mill. Consideraré, en particular, la profunda reformulación contemporánea del liberalismo en la obra de John Rawls, llegando a la conclusión que (a pesar de sus numerosas ventajas sobre el liberalismo predominante de Mill) Rawls permanece atado a los errores e ilusiones básicas del nuevo liberalismo. Por último, sostendré que el liberalismo de Rawls, no menos que el liberalismo de Hayek y el de Nozick, se ve impedido por las incoherencias e indeterminaciones fatales del liberalismo mismo.

La Compleja Estructura del Liberalismo Utilitario de Mill

Así como lo revelan recientes estudios, el utilitarismo de Mill es uno indirecto, en el que la Utilidad figura como un principio axiológico y no como una máxima práctica. En la descripción que Mill hace del Arte de la Vida en la *Logic*, y donde transa parte de la teoría de la justicia desarrollada en la última sección del *Utilitarianism*, la Utilidad opera antes como principio para evaluar el estado de cosas en el mundo que como

¹Para una descripción de los análisis revisionistas sobre Mill, véase John Gray, *Mill on Liberty: A Defence* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), especialmente pp. 131-132 nota 17.

criterio de recta conducta. El principio de Utilidad nos dice que la felicidad, y sólo ella, tiene un valor intrínseco. No nos dice cómo debemos actuar. De la utilidad, es cierto, Mill piensa que se sigue un Principio de Conveniencia (*expediency*)* que especifica que un acto es conveniente si produce un incremento neto de la utilidad, y sumamente conveniente si origina tanta utilidad como cualquier acto alternativo disponible. Pero el Principio de Conveniencia de ningún modo obliga a un agente a maximizar la utilidad. En la teoría moral de Mill, los agentes tienen obligaciones sólo cuando es sumamente conveniente que ellos estén expuestos a ser castigados de no actuar conforme lo exige la obligación. De esta distinción entre la conveniencia de un acto y su carácter obligatorio se desprende que cualquier agente puede actuar inconvenientemente sin por eso dejar de ejecutar una obligación fundada en la utilidad. En otras palabras, una persona puede actuar inconvenientemente y no por ello actuar indebidamente. El utilitarismo indirecto de Mill tiene por objeto distinguir los requerimientos morales de los de la utilidad y, asimismo, distinguir dentro de la esfera de la vida práctica otros dominios, tales como la Prudencia y la Excelencia, que tienen con la utilidad una relación indirecta similar.

Al aplicarlo en su pensamiento político, Mill procura demostrar cómo un sistema de máximas que restringe la prosecución de la utilidad puede, sin embargo, tener una justificación utilitaria. Trata de alcanzar este resultado afirmando que, tanto individual como colectivamente,² la política utilitaria directa puede ser, a menudo lo es, y, a veces debe ser, contraproducente. El pensamiento político de Mill y sobre todo su doctrina de la libertad, giran en torno a la paradoja, esencial a su teoría moral, de que estamos mejor equipados para promover la utilidad si atamos nuestras manos respecto de los cursos de acción que podemos adoptar a ese fin. La tesis implícita en la teoría moral de Mill, y que ha sido sistemáticamente desarrollada en trabajos más recientes, señala que un mundo de utilitarismo directo no sería máximamente conveniente ya que en ¿1 la suma de los actos

*N. del T.: Aquí, y en lo que sigue del texto, se ha traducido *expediency*, e *inexpedient*, *enexpedient*, como "conveniencia", "conveniente" e "inconveniente", respectivamente.

²Sobre el efecto contraproducente de las muchas clases de *consequentialisms*, véase a Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), primera parte.

que maximizan la utilidad no sería en sí una suma maximizada.³ En el nivel más formal de la estructura de su argumento, es en esta afirmación en la que Mill se apoya cuando propone basar los derechos morales de utilidad restringida en los requerimientos del Principio de Utilidad. Esto debe ser así, cuando observamos que Mill, paradójicamente, recomienda en términos utilitarios un principio, a saber, el Principio de Libertad, que estipula que el hecho de que un acto maximice la utilidad no es razón para realizarlo, si ese acto implica restricción de la libertad allí donde no existe el problema de ocasionar un daño a otros.

En lo que concierne a su argumento de que es el Principio de Libertad, y no otro, el que debemos adoptar en nuestras políticas respecto a la libertad individual, Mill se atiene a su concepto de felicidad humana. Tal como se la teoriza, la felicidad humana no consiste en un excedente de placeres sobre penalidades, un saldo favorable en un cálculo de felicidad, sino que es una condición en la que las personas prosperan en la exitosa prosecución de actividades y proyectos que ellos mismos han elegido. En esta concepción, que tiene claras deudas y afinidades humboltianas y aristotélicas, la felicidad de toda persona presenta dos características: el ejercicio de facultades de elección autónoma y la expresión de la individualidad. Para Mill, la felicidad es una condición, de alguna manera entre la autocreación y el conocimiento de sí mismo, en la que una persona comprende los requerimientos distintivos e incluso peculiares de su naturaleza, al tiempo que disfruta y ejerce sus facultades genéricamente humanas de acción y pensamiento autónomo. En el ensayo *On Liberty* se sostiene que la felicidad, así concebida, puede lograrse de manera más óptima en una sociedad libre gobernada por el Principio de Libertad. El argumento de Mill en ese ensayo no debe juzgarse, como tal vez él pretendía que lo fuera, en el sentido de un ejercicio autónomo, suficiente en sí mismo. Más bien, se basa fuertemente en otros pasajes del pensamiento de Mill. Aparte de aquellos que ya he nombrado, se sirve de la explicación propuesta en *Utilitarianism* sobre los placeres superiores; porque el desarrollo de la individualidad, como se teoriza en *On Liberty*, comprende la persecución exitosa de fines que no han sido elegidos por otra razón que no sea la de los placeres superiores. Finalmente, como sugiere Mill en su referencia introductoria a "los intereses permanentes del hombre como un ser progresista", el argumento de *On Liberty* presupone una teoría del progreso del

³ Este es el argumento de D. H. Hodgson en su *Consequences of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

tipo que Mill posteriormente desarrollaría de una manera más explícita y sistemática en *Considerations on Representative Government*. Luego volveré sobre el asunto de la dependencia del liberalismo de *On Liberty* en una fallida teoría del progreso.

El utilitarismo indirecto que Mill aplica en *On Liberty*, por tanto, constituye una teoría compleja en la que el Principio de Utilidad es un principio evaluador y no una de guía de acción, y donde la política utilitaria directa se condena como contraproducente. En *On Liberty* se pone en práctica esta teoría moral a través de una concepción distintiva de la felicidad que Mill desarrolla en ese mismo ensayo: una concepción en la cual la felicidad tiene una conexión más que instrumental con la libertad, en virtud del lugar que ocupan la autonomía y la individualidad (y la libertad, supone por consiguiente Mill) en la constitución de la felicidad. Mientras la estructura formal de la teoría moral de Mill se encuentra en la *Logic*, y su contenido sustantivo se entrega en el *Utilitarianism*, es en la *Liberty* donde la teoría moral utilitaria indirecta de Mill adquiere su más rico contenido. ¿Qué haremos con esta línea de argumentación y con el liberalismo que sustenta?

Es conveniente que recordemos primero la descripción que hiciera Mill sobre el proyecto del ensayo *On Liberty*; el proyecto de formular "un principio único y muy simple"⁴ para la regulación de la libertad individual a través de la ley y la opinión. Independiente del problema de si el principio de Mill es derivable, como él afirma, sólo de consideraciones utilitarias, debe quedar en claro, acto seguido, que resulta particularmente inadecuado ejecutar la tarea que de él se exigía en la *Liberty*. Por varias razones, el Principio de Libertad no es, y no puede ser, el principio simple que pretendía Mill. En primer lugar, no especifica la condición suficiente de la restricción justificada, sino la necesaria: nos dice que la libertad de un agente puede restringirse solamente si con ello se evita un daño a otros. (Dejo de lado aquí una importante ambigüedad en el principio, en cuanto a si se trata de un principio general de prevención de daño, o bien de un principio de prevención de conducta dañina.)⁵ En otras palabras, la restricción de la libertad no puede ser justificable, "salvo" que con ello se evite un daño a otros. Ahora bien, es cierto que en el lado negativo se trata de un principio claro y suficientemente simple. Excluye de manera definitiva, y sin

⁴J. S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty y Considerations on Representative Government* (London: Dent, 1972), p. 72.

⁵Considero esta ambigüedad en mi libro *Mill on Liberty*, p. 58.

ambigüedades, las consideraciones paternalistas, moralistas y de bienestar como razones válidas para justificar la restricción. (También descarta la promoción, a través de la restricción de la libertad, de la utilidad en sí, generándose de este modo la paradoja central de la doctrina de Mill.) Del lado positivo, por otra parte, nada nos dice respecto de cuándo la restricción de la libertad de hecho se justifica: para un juicio al respecto debemos recurrir a otros principios, principalmente al Principio de Utilidad. Lejos de proporcionar una guía simple, casi mecánica, para los cursos de acción concernientes a la restricción de la libertad, el principio de Mill es, en su esencia, radicalmente incompleto. Nos dice lo que no debemos hacer, pero no lo que debemos hacer.

Un juicio acerca de cuándo debe restringirse la libertad debe depender de la contribución que dicha restricción hace a la promoción del bienestar general. La aplicación exitosa del principio de Mill, por consiguiente, presupone que estamos en situación de emitir juicios estrictos sobre el bienestar social agregado. A todos nos son familiares las enormes dificultades que entraña formular tales juicios, aun en el contexto del cálculo regocijante de Bentham, y de sus sucesores, en la vana y absurda prosecución de una aritmética moral. Es posible, como lo han sostenido algunos escritores recientes,⁶ que los problemas de comparación y commensurabilidad respecto de las utilidades pueden superarse al menos en algunas versiones del utilitarismo —aunque yo mismo lo dudo—. Es cierto, por otra parte, que el emitir juicios acerca del bienestar social agregado plantea al utilitarismo de Mill problemas muy difíciles. Para Mill, después de todo, la utilidad no es una propiedad sencilla: concierne sólo a la felicidad, pero la felicidad es de por sí intrínsecamente compleja. ¿Cómo podemos ponderar los diferentes ingredientes de la felicidad en lo que respecta a su contribución global a la utilidad? ¿Cómo, por ejemplo, se deben efectuar las transacciones entre los placeres superiores y los inferiores? (Si algo menos que un placer superior tiene un valor mayor que algo más que un placer inferior, ¿cuánto se necesita de uno y de otro para que ambos sean equivalentes?) Es evidente que cuando la felicidad se ha desagregado en una diversidad de fines perseguidos por su propio bien, no se pueden, en general, hacer estimaciones globales de felicidad agregada. La idea misma de una agregación parece fuera de lugar en el contexto de la concepción de Mill de la felicidad. Esto quiere decir que el problema de Mill es más profundo que el problema tradicional de hacer comparaciones entre utilidades que son interpersonales: es el problema

⁶James Griffin. *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

planteado por las inconmensurabilidades que pueden surgir en el contexto de una vida célibe. Este problema en la obra de Mill, primero identificado por Berlin y sistemáticamente mejor teorizado en la reciente obra de Joseph Raz,⁷ lo causan las indeterminaciones e incoherencias en todas las formas de razonamiento práctico. La aplicación del Principio de Libertad presupone, entonces, que somos capaces de formular juicios globales acerca del bienestar personal y social que son difícilmente inteligibles en los propios términos de Mill. En consecuencia, excepto quizás en casos limitados, el principio de Mill no puede orientar cursos de acción tocantes a la restricción de la libertad.

Aún si pudiéramos superar los problemas especiales de conmensurabilidad que enfrenta el utilitarismo, como el de Mill, en el que la felicidad ha sido desglosada en una diversidad de bienes intrínsecos, la declaración misma del Principio de Libertad contiene indeterminaciones inhabilitantes. Es evidente que el principio de Mill no nos dice "cuánta" libertad se puede ceder a cambio de "cuánta" prevención de daño, puesto que siempre requiere de principios adicionales para su aplicación. ¿Pero qué es lo que en definitiva entiende Mill por daño? El hecho que el concepto de daño varíe según los distintos puntos de vista morales, constituye, obviamente, una objeción al proyecto de Mill. Pues ningún Principio de Libertad cuya aplicación dependa de juicios acerca del daño puede pretender resolver disputas entre exponentes de perspectivas morales opuestas. Fue para refutar este argumento que desarrollé la teoría de los intereses vitales, sosteniendo que el daño, tal como lo concibe Mill, representa un perjuicio para los intereses de la seguridad y la autonomía. Pero aun cuando ésta es la interpretación obligada de la visión de Mill, como todavía lo pienso, ella es incapaz de conferir determinación a su principio. Porque diferentes políticas de restricción de la libertad, todas las cuales son sancionadas por el principio de evitar un daño a otros, pueden afectar de muy diversas formas los intereses de autonomía y seguridad. Cada interés puede perjudicarse (y promoverse) en un grado distinto. ¿Cómo podemos ponderar un perjuicio menor a la autonomía en relación a un perjuicio mayor a la seguridad? Aun dentro del Principio de Libertad mismo surgen espinosos problemas de conmensurabilidad cuando se han de efectuar compensaciones entre daños a intereses competitivos.

En algunos casos, tal vez, estemos en posición de emitir los juicios estrictos acerca del daño y el bienestar que nos exige el principio de Mill. Yo no creo que ello suceda a menudo, pero cuando así lo es, surgen otros

⁷Véase *Mill on Liberty*, pp. 48-57.

problemas. Puesto que no nos dice cómo se equilibran la prevención del daño y la restricción de la libertad, el principio puede autorizar políticas extremadamente poco equitativas en la distribución de la no libertad resultante. Una política de prevención de daños graves que impone severas restricciones a la libertad de una pequeña minoría bien puede ser la estrategia utilitariamente más eficiente en muchos casos. (Esto es así, ya sea que se construya el Principio de Libertad como un principio general de prevención de daño, o como un principio de conducta dañina.) Se trata de un resultado que debe perturbar a cualquier liberal, incluyendo a Mill, pero éste fluye inexorablemente de la estructura maximalista de la teoría de la razón práctica de Mill, y tiene enormes implicancias para la coherencia de su utilitarismo indirecto. No se elude postulando (como lo hice en mi libro)⁸ un Principio de Equidad para la regulación de las transacciones entre daño y libertad. Aunque hay respaldo textual para atribuir ese principio a Mill, subsiste la objeción fatal en cuanto a que en el mundo real que preocupaba a Mill, podemos identificar claramente algunas políticas de prevención del daño que son francamente injustas pero máximamente eficientes. En esos casos, adherir a un Principio de Equidad es indefendible en términos utilitarios. No veo salida para este dilema en la doctrina de Mill acerca de la libertad.

El problema de las políticas para la restricción de la libertad que son a la vez eficientes al máximo y moralmente injustas sugiere otras dificultades que terminan explicando la teoría utilitaria indirecta de Mill respecto de la moral y de la vida práctica. La tesis central de la teoría utilitaria indirecta plantea que, en virtud del efecto contraproducente de la política utilitaria directa, nuestra conducta se debe guiar por máximas prácticas que constriñen nuestra búsqueda del bienestar general. El Principio de Libertad constituye justamente esa máxima, cuando se aplica a la ley y a la opinión. El problema surge ahora: ¿por qué debemos adherir a una máxima como ésa cuando sabemos que de hacerlo así sacrificaremos bienestar agregado? La interrogante no se resuelve contestando (lo cual hice en mi libro)⁹ que la teoría de Mill no es una de regla utilitaria, sino de utilitarismo indirecto. Porque si bien es verdad que el utilitarismo de Mill procura guiar la práctica no sólo en la aplicación de las reglas sino también por medio de la confianza en las disposiciones y sentimientos, estos

⁸Véase *Mill on Liberty*, pp. 63-69.

⁹*Mill on Liberty*, pp. 28-42.

últimos entrarán en conflicto unos con otros tal como sucede con las reglas. Cuando nos encontramos en una situación en que se presenta semejante conflicto práctico, ¿cómo podemos evitar no apelar en última instancia al principio de Utilidad? En el contexto del pensamiento de Mill sobre la moral y el razonamiento práctico, dicha aplicación es inevitable. Si esto es así, entonces las barreras que busca erigir Mill entre Utilidad, Conveniencia y Moralidad han sido derribadas. Este resultado podría evitarse sólo en el supuesto totalmente fantástico de que se pueda idear un código moral utilitario, en el que dichos casos de conflicto práctico se desconocieran. En cualquier mundo real concebible, los códigos morales contendrán brechas y contradicciones y enfrentarán nuevos dilemas. En todos esos casos, el único recurso para un teórico utilitario, es volver a apelar al bienestar general. La variante indirecta del utilitarismo de Mill se derrumba entonces en una forma de sofisticado utilitarismo del acto. Para un sofisticado utilitarismo del acto, sin embargo, no puede haber problema de adhesión a principios que no admiten excepción como el Principio de Libertad en Mill. La doctrina de la libertad en Mill se desploma como resultado del colapso de su utilitarismo.

Debe señalarse que las objeciones fatales a la doctrina de Mill acerca de la libertad no son principal o esencialmente las que proceden de la resistencia tradicional a que una teoría política basada en derechos se cimente en una teoría moral basada en metas. Ellas no obedecen al supuesto que las teorías morales pueden agruparse, clara y convenientemente, en las categorías mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas de las teorías deónticas y teleológicas. En verdad, los argumentos que he formulado en contra de Mill expresan la distinción convencional entre consideraciones agregativas y distributivas cuando se centran en problemas de equidad, pero su intención fundamental está en otra parte. La insuficiencia más radical de la doctrina de Mill sobre la libertad es la que fluye directamente de su teoría moral. Es la incapacidad del utilitarismo de Mill de hacer juicios comparativos de bienestar agregado. La operación de desglose o descomposición que realiza Mill en su teoría de la felicidad humana descalifica, efectivamente, los juicios agregativos que exige su teoría, si ésta ha de mantener su carácter "consecuencialista". Este problema fundamental de conmensurabilidad se traspasa a la doctrina de la libertad a través de las indeterminaciones que he advertido en el Principio de Libertad mismo. Son estos argumentos, y los razonamientos teleológicos, los que han demostrado ser fatales para el proyecto de Mill en *On Liberty*. Son estos argumentos los que han llevado a los más agudos críticos e intérpretes de Mill a concluir que ninguna defensa de los valores liberales que sea

enteramente "consecuencialista" en su contenido puede tener esperanza de éxito. Esta es la conclusión a que ha llegado Berlin,¹⁰ que me parece incontrovertible. Contrariamente a las afirmaciones de los más hábiles apologistas de Mill, como Wollheim,¹¹ el utilitarismo de Mill se desintegra en una suerte de pluralismo de valores confuso e inconsciente, bajo el peso crítico de los argumentos que he aducido. Debería ser suficientemente evidente que de tal pluralismo de valores no es dable derivar "un principio simple y único", del tipo que trata de enunciar y defender Mill en *On Liberty*. El proyecto de Mill en *On Liberty* fracasa, y está destinado a fracasar, aunque sólo sea por las incoherencias de su teoría moral que hemos identificado ahora.

El Liberalismo Predominante de Mill

Si el proyecto de *On Liberty* fracasa, ¿qué sucede con el principal liberalismo de Mill? Los elementos más distintivos del liberalismo predominante de Mill son su concepción de la individualidad y su teoría del progreso. Sobre estas bases se sustenta su más característico liberalismo, o bien, como yo lo afirmo, se desploma. Por individualismo Mill entiende una forma de desarrollo y expresión de la propia personalidad, en la que las facultades de pensamiento autónomo y de elección que identifican la especie humana, se ejercen llevando una forma de vida en la que se satisfacen las necesidades peculiares a la naturaleza de cada persona. Que la individualidad es un valor esencial en cualquier perspectiva liberal no se puede negar, pero Mill la teoriza de una manera radicalmente defectuosa que explica el error fundamental de su pensamiento político. Según Mill, cada uno de nosotros lleva a cabo su individualidad experimentando en la vida. Tales experimentos se encaman en planes de vida, a menudo corregidos o alterados por el ejercicio del pensamiento autónomo y todo lo que se elige de una manera

¹⁰ Isaiah Berlin, "John Stuart Mill and the Ends of Life", en *Four essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 173-206. Yo mismo he defendido el pluralismo de valores de Berlin en mí "On Negative and Positive Liberty", en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ed. John Gray y Z. A. Pelczynski (London and New York: Athlone Press and St Martin's Press, 1984) pp. 321-348.

¹¹ Richard Wollheim, "John Stuart Mill and Isaiah Berlin: the Ends of Life the Preliminaries of Morality" en A. Ryan, ed., *The Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 253-269.

autónoma. Ellos son concebidos e implementados por individuos que se han desprendido críticamente de las convenciones sociales que los rodean y que, una vez así se han desprendido, son capaces de descubrir las necesidades singulares de su naturaleza.

Son muchas las objeciones, algunas de ellas fatales, respecto de esta manera de teorizar la individualidad. Al invocar una firme concepción de la elección autónoma, distanciada de las convenciones, condena como carentes de individualidad todas las formas tradicionales de vida. Según Mill, el hombre que acepta la forma de vida en la cual nació como una herencia a ser explorada y disfrutada, y que no tiene interés en ensayar alternativas distintas a ella, no puede mostrar individualidad, por muy refinada que pueda ser su personalidad. Al descartar la conducta tradicional por cuanto ésta sería incapaz de encarnar o expresar individualidad, Mill revela un prejuicio modernista que desecha la forma en la que casi todos los hombres han vivido siempre, por considerarla represiva de la individualidad. Esta objeción tiene su cara opuesta. Si una sociedad postradicional de individualistas milleanos fuera posible, sería una sociedad a la cual se le habría sustraído mucha variedad y en la que muchas opciones se habrían perdido. En la actualidad, los individuos pueden migrar a través de tradiciones culturales y formas de vida establecidas, como también pueden introducirle variaciones a las que han heredado. Por otra parte, las tradiciones no son mónadas, cada una originalmente individualizada, sino prácticas complejas y difíciles de aprehender que se mezclan y transforman unas a otras. Estos rasgos de las tradiciones culturales, o formas de vida establecidas, contribuyen enormemente a que entre nosotros se dé una variedad de experiencias. Debieran ellos ser apreciados por todos los humanistas y liberales. Hasta donde yo puedo ver, sin embago, ellos son hostiles a la individualidad que propaga Mill, la cual (si aprehende algo que sea en verdad real) es una sombra proyectada por la forma de vida de la intelectualidad racionalista de la antigua Europa burguesa. En donde ha podido tener una encarnación práctica, es en el estilo de vida de los bohemios alienados de las grandes ciudades del mundo. Es una ironía de este tipo de liberalismo el que la concepción de la individualidad que celebra haga desaparecer las disimilitudes entre las personas reduciéndolas a las trivialidades e insignificancias que puedan diferenciar el estilo de vida de los Bloomsbury del de los Hamptons, preservándose la variedad cultural en las grandes ciudades, especialmente por el hecho de cobijar ellas vastos enclaves de vida tradicional (a la que han contribuido los recientes inmigrantes).

La noción de Mill de experimentación en la vida presenta, igualmente, arduas dificultades. La vida humana es en general demasiado corta

para que podamos obtener más que unas pocas muestras de las maneras en que podríamos vivir. Además, muchas formas de vida exigen un grado de compromiso que no cuadra con la actitud de un experimentador, y muchas tienen consecuencias irreversibles. Existe una oscuridad profunda en los criterios de éxito y fracaso que se han de aplicar a los experimentos en el vivir. Una oscuridad que surge, en parte, de lo extraño de la noción de Mill de que cada persona tiene dentro de sí una esencia, o una naturaleza únicamente suya, que se ha de desarrollar y expresar. Las identidades de las personas son productos culturales, no naturales. Cada uno de nosotros llega al mundo con una dote de singularidades biológicas, pero ésta se vuelve individualidad personal sólo al ser uno iniciado en una tradición cultural. Podemos tener necesidades que nuestras tradiciones no satisfacen o siquiera reconocen, pero no tiene sentido suponer que hay en cada uno de nosotros una esencia peculiar esperando desarrollarse. Según lo que sabemos, nuestras identidades son estructuras desgarradas y contingentes, producto tanto del azar como de la elección o donación; son complejas y a menudo discordantes, y sus cursos a menudo implican elecciones radicales o trágicas que reducen o cierran algunas posibilidades de desarrollo. Y la idea de un experimento en el vivir, tal como Mill la teoriza, constituye una ficción racionalista que desdeña el carácter de producto artificial que tiene la identidad personal, y que no admite que la individualidad personal y el florecimiento humano dependen de una tradición cultural. Baste esto para señalar cuán fundada es la imputación que hace Hayek a Mill¹² de un falso individualismo, en el que la individualidad es hostil a la vida social y se le niegan sus fuentes en la tradición cultural.

El desdén de Mill respecto del rol que tiene la tradición cultural como matriz de la individualidad contagia su descripción del progreso con la correspondiente distorsión racionalista e individualista-abstracta. Si llegamos a la conciencia reflexiva al practicar una tradición cultural, entonces todo progreso dependerá de la tradición, incluso si su resultado transformara completamente la forma de vida que heredamos y la cual nos ha modelado. Esta visión de la tradición como enemiga del progreso, y de los individuos como experimentadores desenvueltos de la vida, rehusa reconocer que la individualidad es en sí un logro cultural y un producto de la tradición. Es más, la hostilidad hacia la tradición y las costumbres que invaden el trabajo de Mill, indican su ceguera respecto del rol indispensable que desempeñan

¹²F. A. Hayek, "Individualism: True and False" en *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976), I-32.

las convenciones sociales en permitir que diversos individuos y formas de vida coexistan sin el recurso constante de la coerción legal. Una sociedad sin convenciones fuertes será inevitablemente caótica, semejándose no tanto a la bohemia que cobijan nuestras grandes ciudades, sino más bien al estado de naturaleza hobbesiano. La existencia de convenciones sociales es una precondition no sólo de la paz, sino también de la libertad. Esto es así incluso (o especialmente) cuando la sociedad —como la nuestra— contiene varias tradiciones culturales, y no una sola forma de vida dominante. Cada una de estas tradiciones culturales debe ejercer en quienes las practican una restricción de la opinión, que Mill —poseído de una ansiosa preocupación por la *liberte de moeurs*, probablemente mejor explicada por su falta de confianza en sí y por el desdén hacia la moral burguesa que acusa una personalidad escindida, común en los intelectuales que son incorregibles burgueses ellos mismos— absurdamente habría de condenar por coercitivas. Es cierto que una sociedad liberal no necesita estar unida por un solo código moral, pero no puede prescindir de la coherencia que le confiere el hecho de que la mayoría de las interacciones sociales estén regidas por la convención. Por esta razón, la convención y la tradición deben verse como condiciones del progreso y no (como Mill ignorantemente supone) obstáculos a él.

De estas consideraciones se desprende que el progreso debe teorizarse de manera muy distinta de como lo hace Mill. Si existe algo semejante a un experimento de vida, éste es colectivo y no individual; lo conducen grupos sociales cuyos miembros sostienen prácticas y tradiciones comunes, y no se le ensaya en una sola vida, sino a través de generaciones. Los experimentos de vida así teorizados son los que Hayek considera en su discusión sobre el progreso: "En la evolución social, el factor decisivo no es la selección de las propiedades físicas y heredables de los individuos sino la selección por imitación de instituciones y hábitos que han dado buen resultado. Aunque esto opera a través de los aciertos de los individuos y grupos, lo que emerge no es un atributo heredado de los individuos, sino ideas y habilidades: en síntesis, toda la cultura heredada que se traspa por medio de la enseñanza y la imitación".¹³

No es preciso que suscribamos la versión de Hayek sobre el darwinismo cultural,¹⁴ para ver en estos pensamientos un correctivo inigualable

¹³F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 59.

¹⁴He criticado el darwinismo cultural de Hayek en *Hayek on Liberty*, 2nd ed. (New York: Basil Blackwell, 1986), pp. 140-145.

a las teorías racionalistas del progreso del tipo milliano. Como lo percibe Hayek, las innovaciones exitosas ocurren en la vida social a través de la adopción no planificada de nuevas prácticas y por variaciones en las formas de vida establecidas. No es que emerjan nuevas ideas y luego se impongan en la sociedad, sino más bien lo opuesto: nuevas prácticas son ensayadas, y, si tienen éxito, se teorizan más tarde. Según esta visión, el progreso intelectual en cuanto crecimiento del conocimiento teórico es típicamente el hijastro de la innovación en la vida práctica. Y se debe a esta concepción —que invierte la relación racionalista entre teoría y práctica— el que Hayek haya seguido siempre a sus mentores de la Escuela escocesa preguntando cuáles son las precondiciones culturales e institucionales del progreso humano. ¿Qué es lo que permite la aparición y propagación de nuevas y exitosas prácticas? ¿Y qué las inhibe? Estas son preguntas que apenas se formulan en el trabajo de Mill.

Las observaciones de Hayek, por consiguiente, contienen una crítica incisiva a la concepción de Mill del progreso humano. Aparte de su dependencia de una forma de individualismo abstracto que suprime las matrices culturales de la individualidad, la descripción de Mill del progreso —como se la expone canónicamente en la *Logic*, por ejemplo— resulta invalidada por su intelectualismo acrítico. Según Mill, es el avance del conocimiento lo que impulsa el cambio social. Para Mill, el progreso es una tendencia inherente a la mente humana, y el desarrollo histórico estaría controlado fundamentalmente por las innovaciones en el ámbito de las ideas. Lo más notable de esta concepción es que se teoriza el crecimiento del conocimiento como una tendencia autónoma de la mente. En ninguna parte de los escritos de Mill, hasta donde yo sé, se examinan extensa o sistemáticamente las "precondiciones institucionales" del aumento del conocimiento. Igualmente, en ninguna parte del trabajo de Mill se advierte una comprensión sistemática de las precondiciones institucionales del crecimiento de la riqueza. Mill trató ambas dimensiones del progreso humano, con la mayor ingenuidad, de una manera psicologista que omite su dependencia de un sistema específico de instituciones. Quizá deba destacarse aquí que la gran insensibilidad de Mill respecto de los presupuestos institucionales, de los cambios intelectuales y técnicos no fue compartida por Marx, ni por los pensadores escoceses de los cuales Marx aprendió todo lo que en su doctrina hay de verdad. Esta enorme laguna en el pensamiento de Mill es todavía más sorprendente cuando uno recuerda las reflexiones de su padre (abiertamente primitivas y culturalmente chovinísticas) sobre las condiciones de progreso de la India británica, así como la propia conciencia de Mill sobre los peligros de la "inalterabilidad china". Su comprensión de

las condiciones del progreso se limita al reconocimiento del papel que en éste han tenido las libertades intelectuales y personales. Acerca de las libertades de propiedad y de empresa, y del papel que a ellas les cupo, en un contexto de leyes estables, en facilitar el lento surgimiento de una sociedad comercial en Inglaterra, Mill dice muy poco.

La interpretación intelectualista y psicologista de Mill del progreso humano, y su consecuente desdén por sus prerequisites institucionales, contaminan muchas de sus propuestas de reforma con una suerte de voluntarismo magnánimo y, finalmente, ilusorio. Esto no debe entenderse como un veredicto de condena general a las actividades reformistas de Mill. Muchas de sus proposiciones, por ejemplo, aquellas en pro de las pequeñas propiedades en Irlanda y de las reformas legales a la condición de la mujer, son aceptables desde cualquier punto de vista reconocible como liberal. En sus contribuciones más distintivas al pensamiento en materias claves de política pública y economía política, sin embargo, es donde confrontamos los defectos fundamentales del liberalismo que promovía. Es aquí donde la tradicional caricatura de Mill de chapucero y ecléctico carente de principios encaja mejor.

En sus teorizaciones distributivas, en sus propuestas para un sindicalismo competitivo de empresas dirigidas por trabajadores y en sus proyectos enteramente utópicos para el logro de un equilibrio estacionario en el crecimiento de la población y el capital, Mill se distancia ostensiblemente de las tendencias reales e irresistibles de su propia época que sentenciaron su pensamiento a la impotencia política. En todos sus escritos sobre políticas y asuntos de controversia contemporánea, su pensamiento aparece imbuido de un soberbio intelectualismo de elevados ideales que, al desdeñar las restricciones sistemáticas e históricas para el cambio social integral, sólo consigue generar imágenes ilusorias de un estado de cosas reformado, que únicamente pudo haber sido considerado con seriedad por unos pocos fervientes racionalistas sectarios. Por esta razón, pese a su gran influencia como estudioso de la lógica y filósofo, las teorizaciones políticas y las propuestas reformistas de Mill tuvieron, si alguno, escaso impacto en la ley y opinión de su tiempo. Incluso su intento de construir una morada a medio camino entre la teorización socialista y liberal sobre la vida económica, fue rechazado o, más a menudo, simplemente ignorado por los movimientos obreros de los siglos diecinueve y veinte. La característica más distintiva del liberalismo revisionista de Mill, motivado, como lo fue, por su empeño en abordar los dilemas del momento, es su completa nulidad práctica en el siglo diecinueve y en el nuestro.

Las limitaciones del liberalismo predominante de Mill son en parte limitaciones de su época y, en parte, de su propia visión. No predijo ninguno de los acontecimientos catastróficos del siglo que siguió a su muerte. Al igual que casi todos sus congéneres contemporáneos, propendía siempre a extrapolar las tendencias observables de la época, y no cabe duda que esperaba que las instituciones dominantes de la Inglaterra liberal —gobierno parlamentario y prensa libre, por ejemplo— se esparcieran por todo el mundo. No pudo haber imaginado que la gran civilización burguesa del siglo comprendido entre los años 1815-1914, resultaría ser uno de paz y prosperidad intercalado por períodos de guerra, pobreza y tiranía. Todos los pensadores de la época, con la posible excepción de Nietzsche, adolecieron de la misma incapacidad de predicción de Mill; ninguno de ellos vislumbró las realidades apocalípticas del siglo veinte: el Holocausto y el Gulag, la proliferación inexorable de armas de destrucción masiva, el surgimiento de movimientos políticos totalitarios y los rebotes de barbarie, por conflictos tribales y religiosos fundamentalistas, en territorios que antes fueron colonias. En su mayor parte, Mill sólo puede ser para nosotros un gran victoriano, cuyo pensamiento nos dice tan poco como el de los otros ilustres Victorianos satirizados en forma tan memorable por Lytton Strachey.

Así como participaba de todos los prejuicios y limitaciones de la época, el pensamiento de Mill también tenía debilidades distintivas e incluso peculiares. A pesar de los intentos que hizo por liberar su visión del hombre de las crudezas del utilitarismo clásico, su concepto de naturaleza humana nos parece todavía estrechamente racionalista, y, a la vez, de un optimismo carente de realismo. La psicología profunda moderna ha revelado fuerzas oscuras en la mente humana que son sordas a la voz de la razón liberal. Una parte importante de la historia de nuestro siglo ha estado dominada por movimientos de masas que la visión de Mill de la naturaleza humana no sólo no predijo, sino que tampoco puede explicar. La sostenida trayectoria del progreso que él esperaba dependía en parte del realismo de su descripción del hombre. Ahora que sabemos que el ser humano es más flexible e ingobernable que lo permitido por las teorías de Mill, tenemos menos razón para esperar del futuro humano un perfeccionamiento del pasado. La historia no ha sido benévola con el proyecto de Mill de forjar un nuevo liberalismo que pueda responder a los dilemas de su época. Su desconfianza acerca de la democracia, y sus propuestas para evitar la tiranía democrática de la mayoría, siguen teniendo relevancia para nosotros, aun cuando las instituciones democráticas no han presentado la permanencia e irreversibilidad que Mill esperaba. Las propuestas más importantes de Mill de reforma institucional resultan malogradas por un utopismo voluntarista

que no considera los aspectos *holistic** de los sistemas económicos, ni llega a comprender el papel que le cupo a las principales instituciones de la sociedad comercial en la generación de un crecimiento sostenido del conocimiento y la riqueza, que Mill diera por sentado como una tendencia irresistible de su época. Por estas razones, el proyecto de revisión radical del liberalismo que emprendió Mill es un fracaso, y su liberalismo predominante tiene tan poco que decirnos a nosotros como a sus propios contemporáneos.

Nuestros Liberalismos

El punto de vista político de Mill es, en todo, de una estudiada ambivalencia. Su pensamiento no contiene uno, sino al menos dos liberalismos, de los cuales el más preponderante es el liberalismo revisionista cuyo verdadero progenitor fue él mismo. La principal diferencia entre este nuevo liberalismo y el liberalismo clásico (el de los pensadores escoceses y liberales franceses como Tocqueville y Constant) es su peculiar combinación de una expresividad¹⁵ romántica, y un racionalismo orgulloso. Este liberalismo revisionista, con su religión sentimental de humanidad e individualismo abstracto, es el que Mill nos legó y el que prevalece en la sabiduría convencional de nuestras sociedades. Existe otro liberalismo más antiguo en la obra de Mill cuyos límites y alcance examinaré más tarde, pero es el liberalismo revisionista el que se repite en todos los liberalismos predominantes de nuestro siglo. Se reproduce, de manera más obvia, en aquellas teorías liberales revisionistas como la de Gewirth, en la cual se intenta vanamente cimentar derechos positivos de bienestar en las condiciones necesarias de la acción humana y, en la de Dworkin, donde los requerimientos de un incoado derecho a igual trato y respeto se invocan como parte de un programa para elevar a la condición de verdades universales las banalidades corrientes de la cultura política americana. Tenemos poco que aprender de estos liberalismos, y nada que esperar de ellos.

N. del T.: El término *Holism* denota la visión de que un todo orgánico o integrado tiene una realidad independiente de y mayor que la suma de sus partes. Los aspectos *holistics* serían, por consiguiente, aquellas dimensiones que sólo pueden comprenderse o explicarse en razón de un todo mayor.

¹⁵Una visión más favorable del liberalismo expresionista o romántico puede encontrarse en la reciente obra de Nancy Rosemblum, *Another Liberalism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1987).

Las incoherencias e indeterminaciones no sólo del nuevo liberalismo revisionista sino también, ciertamente, del liberalismo clásico más antiguo,¹⁶ son evidentes incluso en esa contribución al pensamiento liberal, de gran profundidad y sutileza, que constituye la obra de John Rawls. Cualquier crítica respecto del liberalismo de Rawls debe comenzar por destacar las numerosas ventajas decisivas que tiene sobre la perspectiva predominante de Mill. A diferencia del liberalismo de Mill, el de Rawls no se encuentra inhabilitado por las exigencias de un consecuencialismo maximizador que genera desigualdades en la distribución de la libertad y que presupone juicios acerca del bienestar agregado que raramente estamos en condiciones de formular. Además, el principio central de Rawls acerca de la libertad no es un principio de daño incorregiblemente vago e inherentemente controversial,¹⁷ sino un principio de gran igualdad de libertad que, pese a sus propias dificultades, constituye un avance importantísimo sobre el principio de Mill. Por último, y quizás de manera crucial, el liberalismo de Rawls, contrariamente al de Mill, es en rigor, y explícitamente, una doctrina política que procura no depender en aspecto alguno de teorías globales y moralmente controvertibles. Por esta razón, de ningún modo necesita suscribir ideales específicos de autonomía o individualidad, aunque el orden legal que propicia protegerá estos ideales, conjuntamente con los ideales opuestos. En todos estos aspectos el liberalismo de Rawls tiene ventajas cruciales sobre el de Mill.

Al mismo tiempo, el liberalismo de Rawls comparte con el de Mill algunas dificultades graves y, en mi opinión, virtualmente insolubles. Las primeras y más importantes tienen que ver con la determinación de los principios que la teoría se supone entregar, las que tal vez se puedan considerar mejor en el contexto del análisis que hace Rawls acerca del contenido del principio que prescribe la prioridad de la libertad sobre otros bienes sociales y políticos. En el lado positivo, cabe observar que en sus dos formulaciones —como Principio de Mayor Igualdad de Libertad y como principio que prescribe el más amplio sistema de libertades básicas iguales— el principio opera como una restricción lateral y no como un principio

¹⁶He diferenciado y analizado el liberalismo clásico y revisionista en mi libro *Liberalism* (Milton Keynes and Minneapolis: Open University Press and University of Minnesota Press, 1986), particularmente en el capítulo 5.

¹⁷Caracterizo el principio de libertad de Mill de esta manera, no obstante la concluyente investigación que ha realizado Joel Feinberg sobre ella en su magistral obra *Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984).

maximizador. Se propone distribuir el bien de la libertad a cada uno, según cada uno en justicia lo merece, y no intenta maximizar el bien de la libertad sujeta a las reclamaciones de otros bienes contendores. Esta característica constituye un mérito importante del principio de Rawls sobre la libertad, en términos de su consistencia con una visión liberal en la que las personas son respetadas como fines, pero presenta problemas (como argumentaré más adelante) que afligen y paralizan cualquier principio liberal de libertad que se proponga inmutabilidad (*fixity*) y determinación. En la etapa actual deseo solamente comentar ciertos aspectos que restan eficacia al reciente análisis de Rawls sobre la prioridad de la libertad. Como se recordará, Rawls realizó un giro de desagregación o descomposición respecto de la libertad cuando, en respuesta a la demostración que hiciera Hart sobre el estado de indeterminación de la libertad,¹⁸ dio contenido a su principio de libertad mediante la elaboración de un sistema de libertades básicas. El movimiento de desagregación fue audazmente constructivo, en la medida en que el desafío de Hart parecía, de lo contrario, destinado a despojar al liberalismo de un contenido preceptivo definido. En efecto, la tesis de Hart, expuesta en su forma más radical y fundamental, señalaba que no se podían, en general, formular juicios acerca de la más grande o mayor libertad sin presuponer una estimación de la importancia, significación o valor de los intereses y compromisos que las libertades bajo consideración facilitaban o promovían. Pero este argumento, si es válido (como yo lo creo), da un golpe mortal a las especies de liberalismo neokantiano y angloamericano, actualmente en boga, en las que la neutralidad respecto de concepciones específicas del bien se describe como parte de la moral constitutiva del liberalismo.¹⁹ A esta ese golpe, porque establece que los juicios de libertad global o máxima expresan o descansan sobre juicios acerca del valor o el mérito de las actividades que, por ello, quedan liberadas de restricción.

El ingenio y la habilidad de la respuesta de Rawls estuvieron en combinar una concepción deliberadamente aminorada y política del bien, con una descripción de la libertad desagregada y no maximizadora. Pese a

¹⁸Para una discusión más amplia sobre este punto, véase mi trabajo "Liberalism and the Choice of Liberties" en *The Restraint of Liberty*, editado por J. Gray. T. Atting and N. Callen, Bowling Green State University Studies in Applied Philosophy.

¹⁹Para una crítica enérgica respecto del liberalismo neutralista, véase el capítulo 5 del libro de Joseph Raz *The Morality of Freedom*. La mejor defensa del liberalismo neutralista se encuentra en *Justice in the Liberal State* de Bruce Ackerman.

todo su radicalismo y sutileza, sin embargo, el intento de Rawls falla, y su fracaso arrastra consigo la coherencia del liberalismo como filosofía política consagrada a la prioridad de la libertad, comoquiera que se la conciba.

Primero, el último trabajo de Rawls no proporciona una razón que obligue a atribuir inmutabilidad a las libertades básicas.²⁰ Si, como correctamente sostiene Rawls, el contenido de justicia como imparcialidad es una destilación de las tradiciones culturales y constitucionales de Europa Occidental y de las democracias de habla inglesa, parece no haber razón que explique por qué el contenido de las libertades básicas no debe variar en la medida en que esas mismas tradiciones cambien. Los desarrollos tecnológicos, las mutaciones culturales y el impacto de movimientos políticos contendores modificarán y transformarán con el tiempo esas tradiciones subyacentes, de manera que algunas libertades, que hasta ahora han sido básicas, se desvanecerán y dejarán de serlo, y otras que no lo han sido van a desarrollarse y llegarán a formar parte del conjunto básico. Dicho de otro modo, resulta indefendible y propio de un conservadurismo irrazonable el que se escoja un momento específico de la vida de las tradiciones fundamentales de las sociedades que nos preocupan, y que se le atribuya a éste el carácter de momento originario de una estructura de libertades básicas que, una vez deducida, es grabada en piedra. Digo esto aunque en otra parte he argumentado,²¹ y todavía lo sostengo, que el método contractual de Rawls no es ni puede ser neutral respecto de la justicia de sistemas económicos rivales, y por eso (en nuestras circunstancias) plausiblemente favorece ciertas libertades económicas.

La principal dificultad atañe más a la determinación que a la inmutabilidad. ¿Por qué ha de suponerse que un conjunto singularmente determinado de libertades básicas puede destilarse (o construirse) a partir de un momento dado cualquiera de la historia de nuestra tradición política? Este segundo problema contiene en sí al menos dos aspectos. No veo que haya razón para suponer que, aunque podamos alcanzar un acuerdo acerca de la lista de libertades básicas, podamos de igual modo llegar a una convergencia respecto al contenido de cada una de ellas. Aun cuando se acordase que la libertad de expresión es una de las libertades básicas, la teoría de las libertades básicas no nos puede decir si dentro de la libertad de expresión,

²⁰Véase mi trabajo "Contractarian Method, Private Property and the Market Economy", que próximamente se incluirá en *Nomos: Justice and Markets*.

²¹ Véase mi trabajo que se menciona en la nota 20, supra.

por ejemplo, está o no incluida, y por tanto protegida, la pornografía. El contenido de cada una de las libertades básicas probablemente será sumamente impreciso. Y, además, diferentes especificaciones de las libertades básicas producirán diferentes conflictos entre ellas. Si el contenido de cada libertad básica no está determinado por la teoría de la justicia como imparcialidad —de la cual es una parte principal, como creo que lo es—, entonces no cabe afirmar que el sistema de libertades básicas pueda perfilarse de manera tal que excluya la posibilidad de un conflicto dentro de él. En efecto, es inherentemente plausible que las exigencias de las libertades básicas a menudo entren en conflicto unas con otras —por ejemplo, cuando la libertad de información choca con la libertad como privacidad— y no estoy convencido que dichos conflictos puedan resolverse dentro de la teoría. Por último, y en forma más fundamental, la línea de demarcación entre las libertades básicas y las que no lo son parece no sólo variar con el paso del tiempo, sino que a menudo es imprecisa incluso en un momento dado. La suposición constitucionalista de que las libertades pueden clasificarse desde un punto de vista léxico en dos categorías, básicas y no básicas, es derrotada por la práctica judicial, aun en aquellas jurisdicciones como la de los Estados Unidos que se rehusan a reconocer que los conflictos entre libertades con frecuencia expresan las aspiraciones de movimientos políticos contendores. En el sistema de libertades básicas de Rawls, el resultado de estas indeterminaciones multiestratificadas es efectivamente radical. Esto significa que ningún Principio de Libertad del tipo al que se le asigna un lugar constitutivo en la moral política del liberalismo puede ser expresado de una manera coherente o definitiva, sea este el Principio de Daño, el Principio de la Mayor Igualdad, o una descripción de las libertades básicas.²² En este caso, el liberalismo en sí se vuelve indeterminado y apenas coherente. Este es un resultado que socava al liberalismo en sus formulaciones clásica y revisionista.

Que este resultado desarma al liberalismo clásico, no menos que al liberalismo revisionista, se aprecia en una breve mirada a los recientes intentos por reformular y revisar el liberalismo clásico. Esas formulaciones del liberalismo contemporáneo clásico que se basan o surgen en una teoría de derechos fundamentales ya no deben detenernos. Aparte de su bien conocida falta de fundamento y de su incierto carácter lockeano, el liberalismo

²²Paso por alto la afirmación de Dworkin en cuanto a que la moral constitutiva del liberalismo se relaciona con la igualdad y no con la libertad, pues creo que la imprecisión de la igualdad dworkiana es aún más deses-peranzada que la de la libertad liberal tradicional.

libertario de Nozick se hunde en la vaguedad (y efectivamente en la opacidad) de su derecho o derechos centrales.²³ El planteamiento de Lomasky, que es mucho más rico y profundo,²⁴ sin embargo, no puede señalar cómo los conflictos entre derechos han de ser adjudicados y, en su nivel fundacional, oscila incómodamente entre la atribución kantiana de valor intrínseco a la prosecución de un proyecto y una visión convencionalista humeana de la justicia como sistema de convenciones cuya observancia favorece a los que persiguen un proyecto. La teoría de los derechos fundamentales, en todas sus formas, está sujeta a esta vaguedad y a la crítica desarrollada concluyentemente por Raz, en su reciente estudio maestro,²⁵ de que ninguna moral política puede en definitiva fundarse en derechos. Las recientes consecuencialistas formulaciones del liberalismo clásico no lo hacen mejor. En el sistema de Hayek, tomando el más sistemático de los recientes enunciados, la prioridad de la libertad y sus exigencias se aseguran por una concepción errónea del imperio de la ley donde éste tiene necesariamente un contenido liberal, y por una concepción infundada del progreso en el que un sistema de libertades que incluye la libertad económica de empresa es defendido como el más conducente a la prosperidad material. Pese a toda la energía que se ha puesto en la elaboración de esta visión, al final se derrumba en una suerte de darwinismo cultural fácilmente criticable.²⁶ Es más, al igual que toda teoría del progreso, la de Hayek se ve acosada por problemas difíciles de resolver que pertenecen al mismo género de aquellos que invalidan la formulación de Mill sobre la felicidad, puesto que depende de la posibilidad de emitir juicios comparativos de épocas y culturas, por ejemplo, que tienen muchos elementos inconmensurables. El liberalismo clásico más reciente, por consiguiente, es tan vulnerable como el liberalismo revisionista de Rawls a la indeterminación y al conflicto de valores.²⁷

²³Examino este punto en "Liberalism and the Choice of Liberties", nota 18, *supra*.

²⁴Loren Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community* (New York: Oxford University Press, 1987).

²⁵Véase a Raz, capítulos 7 y 8.

²⁶He criticado el darwinismo cultural de Hayek en *Hayek on Liberty*, 2nd ed., pp. 140-145.

²⁷Distingo entre liberalismo clásico y revisionista en *Liberalism*, capítulo 5.

La falta de contenido definido de todos nuestros liberalismos, en lo que respecta a la naturaleza, distribución y límites de la libertad que buscan priorizar, se puede abordar desde otra, y a primera vista aparentemente opuesta, perspectiva. Véase el recurso del velo de ignorancia en Rawls. Pese a que su propósito es asegurar la imparcialidad, tiene por resultado negar a las partes en un contrato conocimiento de las particularidades —las historias de vida, las herencias históricas y los vínculos elegidos— que son constitutivas de sus identidades. Esto quiere decir que, en tanto unos pocos de nosotros, si acaso alguno, somos los individuos radicalmente situados de Sandel, todos somos los personajes que somos en virtud de una red de diversos y a veces contradictorios envolvimientos y compromisos, algunos escogidos y otros heredados. El recurso del velo de ignorancia, como cualquier otra iniciativa universalista, resta importancia a las singularidades que hacen que seamos lo que somos, en beneficio de una condición de sujeto abstracto que privilegia la forma de vida liberal. No somos sikhs o polacos, palestinos o israelíes, negros o WASPs (blancos, anglosajones, protestantes), sino meramente personas, entes productores de derechos (y, sin duda, también de género neutro). La concepción de sujeto abstracto que Rawls modela en su concepto de persona, cuando no muestra los absurdos de la noción de Mill sobre la individualidad, comparte con éste, sin embargo, la propiedad de privilegiar ilícitamente la forma de vida liberal. Así, el contenido definido de que carece el liberalismo como doctrina que genuinamente trasciende las culturas está dado, por consiguiente, por su dependencia de una tradición cultural particular, a saber: aquélla que ha conseguido una hegemonía precaria sobre la miscelánea de tradiciones culturales que albergan las sociedades occidentales. Verdaderamente, la incoherencia fatal y fundamental del liberalismo radica en el hecho de que el contenido de su perspectiva universal encubre una determinada perspectiva local.

Después del Liberalismo

He afirmado que la obra de Mill contiene no uno, sino al menos dos liberalismos: un liberalismo revisionista preponderante, que es el progenitor de los liberalismos actualmente dominantes; y un liberalismo más antiguo que entronca con el pensamiento de la escuela Escocesa y que está informado por el realismo y la desilusión del liberalismo francés posrevolucionario. Además, he sostenido que los dos liberalismos generados por la obra de Mill —es decir, todos nuestros liberalismos— encaran problemas virtualmente insalvables de conflicto de valor e indeterminación respecto a

sus principios constitutivos. Finalmente, he procurado identificar la incoherencia esencial del liberalismo en sí con el intento de adoptar un punto de vista universal cuyo contenido, sin embargo, resulta dado por el conocimiento local de la cultura política (o académica) angloamericana. A mi parecer, estas dificultades del liberalismo, conjuntamente con las manifestaciones evidencias históricas y contemporáneas de su agotamiento y debilidad como tradición política práctica justifican, sin más remedio, nuestro abandono del liberalismo como doctrina política.

¿Dónde deja entonces al pensamiento político, en su lucha por lograr un sitio en la práctica política, la renuncia al liberalismo? Decía Santayana: "Ellos (los liberales) sin duda tenían razón cuando aseguraban que el mundo se dirigía hacia la destrucción de las instituciones, privilegios y creencias tradicionales; pero la primera mitad del siglo veinte ha puesto ya en evidencia que su propia riqueza, gusto y libertad intelectual se disolverá en algún barbarismo raro que hará que se piense en ellos como un mal del que nos hemos librado".²⁸ Sin duda, quisiéramos pensar que Santayana se ha equivocado en su apreciación de la condición posliberal, pero, en todo caso, ¿cómo podría ser teorizado? De ningún modo pretendo o ambiciono trazar o aun perfilar lo que podría ser una teoría de la vida posliberal (o lo que viene a ser lo mismo, del posmodernismo). Sin embargo, hay dos puntos claros. En el contexto intelectual y político del último decenio de nuestro siglo, los mitos de la modernidad liberal —los mitos del progreso global, los derechos fundamentales y del movimiento secular hacia una civilización universal— ni siquiera pueden mantenerse como ficciones útiles. Si el liberalismo sobrevive como hecho político, será de una manera irrelevante y formulística, como lo ha hecho el marxismo en tierras comunistas. La acción, intelectual y política, estará en otra parte. El segundo punto es que, con el abandono de la perspectiva alucinatoria de la universalidad, es natural que se intente volver la teorización a una consideración de las particularidades de nuestras circunstancias, reconocidas honestamente como tales. La teorización debe entonces abordar a los seres humanos tal como se encuentran, con sus historias, lealtades y enemistades particulares. No obstante, dicho retorno a la particularidad no puede ser inocente de un impacto subversivo en la práctica, en la medida que nuestra retórica pública está todavía animada por las "fantasías del *saeculum rationalisticum*, en medio de las sombrías ruinas en las cuales ahora

²⁸George Santayana, *Dominations and Powers*, p. 438.

vivimos".²⁹ El reconocimiento mismo de que los principios liberales son una destilación de la práctica local, y no los veredictos de la razón autónoma o el *telos* del desarrollo histórico, habrá de subvertir la actual práctica política en cuanto se convierte, reflexivamente, en un momento de la conciencia pública. Por esta razón, es probable que la teorización de la condición posliberal sea una causa de ella, en la medida que teorizar las limitaciones del entendimiento liberal es ya advertir, y por tanto sobrepasar, las limitaciones de la cultura política liberal.

Respecto del contenido positivo de una teoría política posliberal, tengo poco que decir en esta ocasión. Pero algunas observaciones, no obstante, pueden ser procedentes. El abandono de la ficción de los derechos o principios de justicia universalmente evidentes, y el regreso a los seres humanos en toda su miscelánea y variaciones locales, bien puede sugerir el poder de convencimiento de una perspectiva en la que la vida política se teoriza como la prosecución de un *modus vivendi* hobbesiano. Careciendo de principios universales con los cuales asegurar la coexistencia pacífica, recurrimos al compromiso, la negociación y, en caso extremo, al uso juicioso de la fuerza para preservar la paz. Aunque no puedo aquí justificar o defender esta idea, sugiero que una visión hobbesiana de la vida política, libre de las crudezas de la antropología y psicología de Hobbes, y que incorpora las perspicaces apreciaciones de Hume sobre el papel que cumplen las convenciones en hacer aquello que la coerción por sí sola no puede para mantener la paz, probablemente emergerá como un idioma poderoso en la teorización posliberal. Una perspectiva en la cual la vida política no se vea como un intento por hacer realidad principios abstractos o ideales, o como un proyecto para el adelanto del mundo, sino como la búsqueda de anuncios de paz (la que de por sí nunca se puede alcanzar) puede, también, inclinar a los teóricos a evaluar gran parte de nuestra herencia histórica de instituciones y prácticas, desde ese punto de vista. El imperio de la ley, el sistema de propiedad privada o de varias propiedades, así como la limitación de la autoridad gubernamental por la constitución o (como en Gran Bretaña) por precedentes establecidos desde hace mucho, pueden verse como instrumentos para evitar ocasiones de conflictos y resolverlos cuando ocurren. Una característica distintiva de esta visión, a diferencia de cualquier visión liberal, será el reconocimiento de que no todas las ocasiones de conflicto pueden evitarse o resolverse, pacíficamente. Efectivamente, procurará que esa idea reprimida —la idea de un problema político insoluble— regrese a la

²⁹Michael Oakshott, *Hobbes on Civil Association*, p. 71.

conciencia. En esta medida, a la teorización posliberal no le resultará fácil no suscribir muchas de las instituciones y prácticas que forman parte de la herencia de las sociedades liberales. Al teorizar las prácticas liberales como contingencias, como productos artificiales mutables que ha forjado la inventiva humana en respuesta a las singularidades de nuestra historia y circunstancias, le negamos preferencia al liberalismo mismo y sólo le reconocemos como una entre tantas formas políticas en las que se puede dar la prosperidad humana. Si llegamos a conservar (como lo espero) una parte importante de la herencia histórica de práctica liberal, ésta inevitablemente se verá sometida a cambios y reformas ahora que nuestra visión de ella es parcialmente externa.

Por las razones expuestas, de sí es imposible que una teorización posliberal de la vida política pueda ser conservadora en sus relaciones con la actual (es decir, liberal) práctica política. Aparte de esto, no tiene para la práctica consecuencias muy definidas. Porque al abandonar la búsqueda de principios universales de justicia o derechos y volver el pensamiento a las vicisitudes de la práctica, todo lo cual es distintivo de una forma de teorización posliberal, pienso que también se renuncia a la ilusión liberal de que la teoría pueda alguna vez gobernar o siquiera iluminar, sustancialmente, la práctica. Al insistir que lo esencial de la vida política —las identidades y comunidades que nos hacen ser lo que somos— es contingente y occidental, y al rechazar los mitos de la humanidad y de la persona universal, el pensamiento posliberal reconoce también la posibilidad de que su propio impacto profiláctico en la práctica será limitado. Al repudiar el racionalismo liberal, aceptamos que nuestra propia crítica hacia él posiblemente tenga consecuencias limitadas pero también impredecibles en lo esencial. En esto, solamente reconocemos la sencilla verdad de que la teoría es hijastra de la práctica, una verdad que muchos (especialmente en la cultura liberal) encontrarán aburrida e incluso deprimente. Pero como lo expresara poco tiempo atrás uno de los más grandes pensadores liberales de este siglo,³⁰ no existe razón *a priori* para suponer que la verdad, cuando se la descubre, pruebe ser necesariamente interesante, y tampoco, agregaría yo, particularmente reconfortante. □

³⁰Isaiah Berlin, "On the Pursuit of the Ideal" *New York Review of Books* (March 17, 1988): 18.