

¿Es incompatible el liberalismo con la idea de una sociedad sostenible?

ÁNGEL RIVERO

Universidad Autónoma de Madrid*

Sociedades insostenibles

Las sociedades democráticas liberales enfrentan de una forma peculiar el reto de la conservación del medio ambiente. Es bien cierto que los pronósticos pesimistas del Club de Roma, los negros presagios de ecologistas y qué no decir de los dictámenes de numerosos neo-malthusianos tienen un alcance global y atañen no sólo a las sociedades liberales, sino a toda la humanidad. Sin embargo, una parte importante de la advertencia va destinada de forma específica y peculiar a los países liberales democráticos: las sociedades occidentales, insatisfechas en su despilfarro, son insostenibles a largo plazo. Y esto apunta a la necesidad de cambios profundos en su organización social y política. Esto es, según este diagnóstico, la organización social y política de estas naciones descansa en una explotación insostenible de los recursos naturales. Y aquí insostenible hace referencia a que no se puede sostener de forma permanente en el tiempo. Las sociedades liberales democráticas estarían socavando las bases de su propia existencia física. Para remediar esta situación se propone una drástica modificación de la relación de las mismas con el medio ambiente. Esto puede significar desde reformas legislativas complejas (y en ocasiones impopulares) a, de acuerdo con la perspectiva «verde oscura», un cambio revolucionario de las formas de vida presentes. Todas estas medidas pueden implicar costes muy gravosos en relación con las libertades individuales típicamente liberales (por ejemplo, una limitación mayor del derecho de propiedad y de determinadas actividades hasta ahora privadas referidas al uso de los recursos naturales, a la emisión de residuos o a la conservación, gestión y relación con el medio ambiente).

En suma, la respuesta a los desafíos medioambientales puede llegar a constituir una amenaza dirigida contra la columna vertebral de las democracias liberales: el individuo liberal. Una manera posible de afrontar este reto, que aquí

* Parte de este texto se presentó en el congreso anual de la ISSEI, Utrecht 1997, y, posteriormente y en versión distinta, en las sesiones conjuntas del ECPR, Warwick 1998. En ambas ocasiones pude beneficiarme de los comentarios del resto de participantes. Quiero darles aquí públicamente las gracias, especialmente a John Barry por sus sugerencias siempre pertinentes y minuciosas.

seguiré, es intentar pergeñar los rasgos de una posible sociedad liberal democrática sostenible. Aquí sostenible hace referencia a un tipo de sociedad que, al contrario que la presente, se relacionaría con el medio ambiente de forma no destructiva. Esto es, remite a un tipo de sociedad que sería sostenible en el tiempo, puesto que no agotaría aquello de lo que se sustenta.

Las líneas que siguen están dedicadas a explorar si la idea de una sociedad sostenible es necesariamente incompatible con el liberalismo y, también, si aceptar la centralidad de la idea de sostenibilidad implica limitar o recortar las libertades liberales. Esto es, quiero contestar a la pregunta de si la aceptación del diagnóstico acerca de los límites al desarrollo señalado por numerosos científicos ha de implicar necesariamente (en caso de aceptarse) una limitación de las expectativas liberales acerca de la libertad en estas sociedades (como sostienen algunos) o, si por el contrario, no hay una incompatibilidad insalvable entre liberalismo y sostenibilidad. O incluso, y ésta será mi posición, si hay una interpretación del liberalismo que es afín a la idea misma de sostenibilidad.

La primera dificultad que arrostra esta empresa es definir qué sea una sociedad liberal democrática y qué una sociedad sostenible. De lo primero supondré que hay un cierto consenso, no exento de impugnadores, al menos desde el año 1989. Una sociedad liberal democrática es aquella definida por una serie de instituciones que garantizan la protección de derechos individuales y la limitación del poder político mediante el concurso de la participación política del pueblo. Qué sea una sociedad sostenible es, sin duda, más complejo o, al menos, más abstracto. Aquello que sea sostenible para el planeta Tierra no coincide con aquello que sea sostenible para la vida de los hombres en la Tierra. Esto es, las precondiciones físicas de la vida de los hombres no son las mismas que las del planeta Tierra y es perfectamente posible, como muestra Lovelock en su *Hipótesis Gaia*, la continuidad de la vida en este planeta sin los hombres. Aquí la sostenibilidad que me interesa es la de los hombres (concretamente la sociedad sostenible) y esto no sólo refiere a precondiciones físicas de su existencia sino, también, a la ausencia de todo aquello que puede hacer insostenible nuestra vida (p.e., determinada organización política). Pero de esto último hablaré más adelante. Ahora baste señalar que, al contrario de lo defendido por varias generaciones de malthusianos, la Tierra ha sido capaz de producir muchos más alimentos de los necesarios para alimentar a una población en crecimiento geométrico (otra cosa es que su distribución, un asunto político, no haya sido ni eficiente ni justa). Tampoco se ha producido el agotamiento de recursos no renovables tan largamente anunciado. El reciclado, la mejora de las técnicas de minería y de obtención de metales, así como la sustitución tecnológica de minerales metálicos por otros no metálicos y prácticamente inagotables (p.e., el uso creciente de materiales cerámicos en electrónica) han pospuesto *sine die* la famosa crisis de agotamiento. Y lo que es más espectacular: estos recursos supuestamente condenados a desaparecer no han dejado de abarataarse durante

todo este tiempo. Sin caer en el optimismo de la cornucopia, bien pudiera decirse que la insostenibilidad de la sociedad actual exige premura en las soluciones, pero permite aún un cierto margen de exploración y análisis. También hay que señalar, en consonancia con lo anterior, que la sostenibilidad de la sociedad no depende únicamente de los recursos físicos, sino, de forma igualmente crucial, de la organización correcta de la sociedad.

En cualquier caso, me parece que aquello que sea una «sociedad liberal democrática sostenible» se corresponde, de momento, con un ideal normativo, una imagen algo imprecisa de lo que deseamos alcanzar. Esta concepción normativa se refiere vagamente a una serie de rasgos identificables. Así, en este nivel básico, el adjetivo «liberal» se refiere a la limitación del poder político al objeto de garantizar la libertad individual (libertad negativa). La calificación de «democrática» denota el mecanismo o proceso que provee de legitimación popular al gobierno a través de la participación política (libertad positiva). Por último, el adjetivo sostenible hace referencia a la pervivencia, a la continuación en el existir de esta sociedad, ya sea en su dimensión política, económica, cultural, social y natural.

Lo que trataré de dilucidar es si estos tres adjetivos (liberal, democrática y sostenible) son compatibles en sus implicaciones normativas. Para ello bosquejaré, primero, los posibles sentidos que tiene el liberalismo en la teoría política; en segundo lugar, apuntaré una interpretación no racionalista (pragmática) del liberalismo que puede entenderse como respuesta a los problemas de fundamentación del liberalismo clásico y moderno y que proporciona una teoría de la democracia fundada en la experiencia, no en la metafísica. En tercer lugar, mostraré cómo el concepto de sostenibilidad (en sus resonancias anti-utópicas y, si se quiere, conservadoras) está muy próximo a la teoría democrática de este liberalismo pragmático.

Los liberalismos

Desde la perspectiva del liberalismo clásico (en realidad habría que decir desde la perspectiva de sus autoproclamados herederos contemporáneos: los llamados libertarios, ultraliberales o neoliberales) hay una incompatibilidad básica entre el liberalismo y la idea de sostenibilidad. Esto parece bastante obvio. Este liberalismo encuentra el origen de sus preocupaciones en los derechos pre-políticos de los individuos y en su protección (libertades). Esto cristaliza en una teoría del Estado en la que éste se contempla como un artefacto destinado a proteger un bien superior: la libertad individual. El Estado no es un fin en sí mismo ni es si la preservación de la sociedad el fin del Estado. El Estado es sólo un instrumento cuyo fin es la articulación pacífica de los intereses, fines y formas de vida de individuos asociados circunstancialmente. No ha lugar, en este cuadro, al Estado como actor político. El concepto de sociedad denota sólo la asocia-

ción de individuos en busca de protección; por lo demás, es un concepto vacío. El Estado ha de ser lo suficientemente débil como para que pueda ser contenido por los individuos y lo suficientemente fuerte como para hacer cumplir la ley (esto es, las normas de competición/interacción equitativa entre individuos). La «sociedad civil» (en su sentido originario, la comunidad política liberal) es un agregado de individuos. *Sociedad* significa asociación y *civil* significa obra de los hombres, esto es, no natural y no divina. De hecho, el concepto «sociedad natural», para el liberalismo, tenía un significado algo ambiguo. Por una parte, tenía el significado positivo de la libertad y dignidad primigenias del hombre, gracia directa de Dios, pero también un significado negativo asociado al pecado original. La sociedad natural se percibía como un agregado caótico de individuos en medio de la escasez. Esta escasez, resultado de la expulsión del hombre del paraíso, explica la necesidad del trabajo para la supervivencia del hombre, doble maldición bíblica que es fuente de todos los males que aquejan al hombre y que turban su convivencia. Es decir, en un cierto sentido la sociedad natural era insostenible. La vida, las libertades y propiedades de los individuos estaban amenazadas en tal estado, y esto quería decir que el sostenimiento de la vida de los hombres era imposible en tal situación de escasez y ausencia de gobierno. Una sociedad sostenible, de acuerdo con la perspectiva liberal clásica, sólo podría tener sentido en términos políticos: aquella sociedad que se ha dotado de instituciones capaces de evitar la guerra civil (la sociedad natural era precisamente eso) y de preservar la libertad individual (vida, libertades y bienes). En suma, sostenible significa aquí prosecución pacífica de fines individuales. Las dimensiones cultural, social, económica y ecológica de la sociedad sostenible están completamente ausentes. En todos los temas recién mencionados, el Estado es «neutral» siempre que no se interfieran los derechos de los individuos. Pero, si la preservación de la sociedad implica una restricción de la libertad individual (tal como la entiende el credo liberal), entonces la idea de «una sociedad liberal democrática sostenible» proyecta la sombra del totalitarismo sobre la conciencia liberal. La supervivencia de la sociedad en todas esas dimensiones (no estrictamente políticas) no sólo no forma parte de aquello que se asigna al Estado por el liberalismo, sino que su consideración en menoscabo de los individuos se percibe como totalitaria. Si sostenibilidad significa esto último, entonces hay una contradicción normativa básica entre dicha idea y el liberalismo, una contradicción que me parece irreconciliable. Esto es, si sostenibilidad significa en el dominio cultural una «política del reconocimiento» cuyo fin principal es la *survivance* cultural (Ch. Taylor), si significa otorgar prioridad a la resolución de la cuestión social pasando por encima de las instituciones políticas liberales (como en el marxismo), si se refiere al sacrificio de la libertad en nombre de la biopolítica (el ecologismo verde oscuro), entonces no hay reconciliación posible ni, me atrevo a decir, deseable, entre el liberalismo y la idea de sostenibilidad.

Pero volviendo al liberalismo, hay al menos otra perspectiva desde la que enfocar la cuestión. El liberalismo recién mencionado (el clásico en su retrato que ultraliberal) es demasiado racionalista e ideológico (en el sentido de que está construido sobre principios rígidos y articulado de forma poco flexible). El liberalismo, como se ha dicho, está preocupado por la libertad individual, algo que busca proteger por medio de la limitación del poder político. De hecho, a través de la limitación de toda acumulación de poder. Y esto lo ha realizado mediante la creación de una esfera de privacidad y de instituciones destinadas a su protección. Pero, desde un punto de vista empírico-pragmático, la realización de estos fines y valores precisa determinadas precondiciones sociales y es resultado de la experiencia. Estas precondiciones enlazan con la idea de sostenibilidad. En este sentido, la justicia social puede contemplarse como un esfuerzo deliberado por crear precondiciones sociales que mantengan unida (esto es, no desestructurada) a la sociedad liberal. De manera análoga, la legislación medio ambiental puede verse como un medio para la promoción de aquellas precondiciones que hacen posible una sociedad liberal: «el desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades».¹ Esto, desde luego, suena muy parecido a la concepción de Burke de la sociedad: «La sociedad es efectivamente resultado de un contrato [...]. Pero como los fines de tal asociación no pueden lograrse sino en muchas generaciones, [la sociedad] se convierte en una asociación no solo formada por los vivos, sino por los vivos, los muertos y aquellos que aún han de nacer».² Las políticas dirigidas a respetar el pluralismo cultural pueden entenderse también, desde esta perspectiva liberal que enfatiza más la experiencia y las precondiciones sociales que los principios, como una forma de mantener la cohesión social (respetando las culturas) sin bloquear el cambio cultural. Esto es, todas estas políticas que no se derivan directamente de los principios iusnaturalistas liberales sí pueden entenderse como resultado de la práctica liberal, de la experiencia liberal. De hecho, pueden verse como parte de la «respuesta protectora» desencadenada tras la «gran transformación» (por utilizar el léxico de Polanyi). Es decir, pueden entenderse como mecanismos destinados a hacer sostenible la sociedad tras el despliegue del ideario liberal. Esto, qué duda cabe, está muy cercano a la idea de sostenimiento de la sociedad. Una sociedad liberal sostenible sería entonces aquella que toma en consideración las precondiciones que hacen posible su misma existencia, y éstas pueden ir desde consideraciones de justicia social (como ocurre en el liberalismo llamado moderno) a la preocupación por la preservación del medio físico en que se desarrolla esa sociedad. Pero veamos más en detalle este liberalismo en relación con la democracia.

El liberalismo pragmático y la democracia

El liberalismo se encuentra en una situación paradójica en este fin de siglo. Por un lado, una parte muy importante de la humanidad vive en regímenes políticos liberales. Ésto es, en regímenes que encarnan en sus instituciones los principios y valores liberales de libertad y derechos individuales. Este es un hecho sin precedentes que señala el momento de mayor gloria del liberalismo en la historia. Sin embargo, en el terreno de la teoría y de la filosofía política, el panorama es mucho más confuso. Mientras unos equiparan esta extensión del liberalismo con el despliegue de la razón en el mundo, con «el final de la Historia» hegeliano, otros, pesimistas, escriben su epitafio. El liberalismo habría muerto arrastrado por la eutanasia de la propia razón moderna que lo alumbró y, con su muerte, quedamos huérfanos y expuestos al relativismo. Para unos vivimos en una edad dorada de hegemonía liberal. Para otros, la crisis de la filosofía liberal presagia un oscurecimiento del liberalismo en la realidad. Entonces, ¿qué pasa con el liberalismo? Para abordar esta cuestión me parece que lo correcto es separar la filosofía liberal de la sociedad liberal. Entonces veremos que la filosofía liberal que empujó la construcción de la sociedad liberal participa de la crisis general del proyecto racionalista ilustrado. Pero también veremos que la sociedad liberal ya no necesita de esa filosofía para su justificación (para algunos, como Burke, nunca la necesitó) y que, además, esta segunda posición, la que equipara al liberalismo con una práctica de acomodamiento, no con una filosofía en sentido fuerte, ensambla mejor con aquello que encarna en la práctica la democracia contemporánea.

El liberalismo político nace de la lucha contra el absolutismo parejo al nacimiento del Estado moderno. La manera en que se organiza este combate es, en buena medida, filosófica. Así, Locke dice de su *Primer tratado sobre el gobierno* que en él ha «detectado y refutado los falsos principios y fundamentos (del gobierno) de Sir Robert Filmer y de sus seguidores». Esto necesariamente había de ser así, puesto que uno de los principales obstáculos al desarrollo del liberalismo era la hegemonía de la concepción cristiana de la política y, en particular, el uso que del derecho divino de los reyes hacía el absolutismo. La lucha contra éste era una lucha, en parte, de ideas que buscaba legitimar una nueva organización política distinta de la organización medieval y de la centralización absoluta del poder en el monarca, propia del Estado moderno. Los pilares filosóficos en los que se apoyó el liberalismo fueron, primero, el iusnaturalismo y también, después, el utilitarismo. Y no cabe duda de que el discurso liberal, en cualquiera de sus formulaciones, ha tenido un éxito tal que se ha convertido en aquello que conforma la actitud casi natural hacia la política. Sin embargo, la evidencia de los principios liberales no pudo ser refrendada por ninguno de ambos discursos filosóficos. Esto es, por mucho énfasis que se haya puesto en lo evidente de los principios liberales (como reza, por ejemplo, la

jeffersoniana *Declaración de independencia* de los EE.UU.), a pesar de las mil versiones contractualistas de su fundamentación y a pesar, de nuevo, de la reinterpretación justificatoria de estos principios liberales en clave utilitarista, lo cierto es que la fundamentación filosófica de los mismos no ha sido alcanzada. Y no puede ser alcanzada porque la razón no puede fundamentarse a sí misma sin caer en la paradoja. Esto pone al liberalismo en una tesitura difícil para un discurso que se legitimaba por la universalidad de sus principios y fundamentos. Esa situación difícil en lo filosófico se ha agravado en el presente. John Gray ha señalado sobre esto lo siguiente:

El proyecto liberal está expuesto a la crítica [...] de que los principios que enuncia están sujetos a indeterminaciones que los incapacitan y que surgen, no sólo de la textura abierta de sus conceptos centrales, sino también, lo que es más grave, de la incomensurabilidad entre y dentro de los valores que invocan. Esta incapacidad de los principios que propició el liberalismo es tan grave [...] que justifica su abandono —la renuncia a la aspiración universalista de la teoría liberal y la adopción, en su lugar, de una perspectiva historicista respecto a las instituciones y las prácticas liberales.³

John Gray, que durante mucho tiempo fue portavoz del liberalismo racionalista extremo (del ultraliberalismo) al diagnosticar este nuevo estado de cosas (o al menos, esta nueva percepción suya de la crisis de fundamentos del liberalismo), considera que es hora de pasar página, de escribir el epitafio del liberalismo y de reconocer con franqueza que el único liberalismo posible es un liberalismo limitado (geográfica y filosóficamente): el «post-liberalismo». El post-liberalismo, que John Gray identifica sobre todo con Isaiah Berlin (pero cuyos ascendientes podemos retrotraer a Burke), no señala exactamente el abandono del liberalismo, del proyecto liberal, sino de la filosofía racionalista liberal. Y tampoco es únicamente una crítica de las limitaciones filosóficas del liberalismo. Lo central del post-liberalismo es el reconocimiento del irreductible pluralismo de valores presente en las sociedades contemporáneas. Un pluralismo a veces en conflicto para el que la doctrina liberal clásica no tiene respuestas —salvo la de ignorar la realidad del mismo. Gray describe el liberalismo de Berlin (un liberalismo centrado en el reconocimiento del pluralismo de valores y concepciones del mundo) como un liberalismo *agonístico*. Agonístico significa, literalmente, relativo a las competiciones atléticas de los griegos, pero aquí denota simplemente un tipo de competición no orientada a la eliminación del rival: «En esta percepción agonística [...] los conflictos entre libertades importantes, por ejemplo, no pueden dilucidarse, por norma, por referencia a teoría o principio alguno; sólo pueden decidirse en la práctica».⁴ Y aunque este movimiento puede verse como la defunción de la filosofía política liberal, en el sentido de que la teoría liberal es historizada y contextualizada, también puede

verse en un sentido más positivo y burkeano como un intento por hacerse cargo, desde el liberalismo, de aquello que es en realidad, en la práctica, la política. Esto es, el post-liberalismo lo que hace es abandonar el proyecto de fundamentación racional de las instituciones liberales y atender, en su lugar, a las prácticas liberales en cuanto depósitos de experiencia práctica en la gestión del conflicto en la sociedad. Abandonar la filosofía significa, para el liberalismo, reencontrarse con la política liberal. Esta percepción de la política es descrita por Bernard Crick de la siguiente manera: «la política surge de aceptar el hecho de la existencia simultánea dentro de una misma unidad territorial y bajo un mismo gobierno de grupos distintos y, por tanto, de intereses distintos y de tradiciones diversas».⁵ Esto es, la política surge del reconocimiento del hecho del pluralismo. Nos encontraríamos así ante la paradoja de que el liberalismo filosófico, entendido como una doctrina universal en su alcance y coherente y jerarquizada en su doctrina, sería, bajo este punto de vista, anti-político. El liberalismo político, por el contrario, hace de la práctica liberal en la articulación del pluralismo su guía.

Otra manera de describir este cambio desde el liberalismo filosófico al político es apuntando lo que entraña de desplazamiento desde una teoría de la legitimidad del poder político a una práctica política prudencial orientada a salvaguardar derechos y libertades pero también la paz civil. Es en referencia a esto último por lo que este argumento sobre el propósito del gobierno es denominado «hobbesiano». Pero hemos de recordar que también en la tradición liberal de Locke la limitación del gobierno se entiende como un mecanismo para salvaguardar la paz en la sociedad. Esta paz, siempre amenazada por el estado de guerra, es resultado, precisamente, del acomodamiento de la diferencia: del reconocimiento de la pluralidad mediante la tolerancia.

Por tanto, este post-liberalismo sigue siendo primordialmente liberal, aunque se haya desprendido de la filosofía. De hecho, Carl Schmitt, en su obra *El concepto de lo político*, identificó el liberalismo esencialmente con este carácter agonístico de su concepción de la política (otra cosa es que él prefiriera la definición *polémica* del amigo-enemigo). Así pues, hay un liberalismo que no sacraliza los derechos individuales (esto es lo que hace literalmente el iusnaturalismo), sino que los defiende en conexión con otras consideraciones contextuales (grupos, tradiciones, valores y creencias inconmensurables). Este liberalismo deriva sus principios de la práctica y no deduce la práctica de la especulación con los principios. Para este liberalismo, la idea de sostenibilidad (de los grupos, de la sociedad, del medio físico en el que se desenvuelven las comunidades humanas) no es una idea hostil sino más bien un fin legítimo y característico de todos los grupos humanos. Este liberalismo conecta de forma no conflictiva con una teoría de la democracia (hay que recordar que el ultraliberalismo tiene una relación cuando menos difícil con la democracia). Veamos ahora esta relación con la democracia.

Richard Rorty ha dado un giro pragmatista a este liberalismo orientado a la práctica (de ahí que yo defina, en general, esta posición como liberalismo pragmático) y ha extendido sus preocupaciones a la democracia no sólo como forma de gobierno, sino como mecanismo de organización política de una sociedad.

Para Rorty⁶ igual que para el Burke de *Vindication of a Natural Society*,⁷ las filosofías que justifican los sistemas políticos, a modo de religiones civiles, son merecedoras de toda desconfianza. Pero además, para el primero, cuando la religión civil que se desmorona es la filosofía del liberalismo, el riesgo es mayor. Y es mayor porque no sólo podemos perder una filosofía sino que las instituciones que valoramos se ven amenazadas. Esto es, para Rorty la filosofía liberal no sólo se ha vuelto paradójicamente perniciosa por su incapacidad presente, pues fue útil en el momento de la construcción de las sociedades liberales, sino porque pone en riesgo a la sociedad liberal. Debemos evitar, sostiene Rorty, que la caída de la filosofía liberal lleve aparejada la deslegitimación de las sociedades liberales, su relativización y su pérdida. Las sociedades liberales están caracterizadas por una serie de instituciones orientadas hacia la búsqueda del acuerdo como mecanismo de negociación de la diferencia. Si valoramos estas instituciones, es precisamente porque estos acuerdos son fruto de la deliberación, de la persuasión y no de la coacción o de la violencia y porque permiten acomodar intereses y valores diversos. La democracia, en esta perspectiva, es esencialmente un mecanismo que instala la discusión y la deliberación en el corazón del ejercicio de la política. En suma, las instituciones liberales son valiosas porque permiten el juego político en el sentido definido anteriormente por B. Crick. Rorty denomina «conversación» a esta forma liberal de entender la política democrática. El término «conversación» lo utilizó Michael Oakshott para definir aquel tipo de conflicto político caracterizado «no por la afirmación o la negación, sino por el reconocimiento y la acomodación», esto es, por «el tipo de relación propio de una conversación».⁸ Las instituciones de la democracia liberal ejemplifican esta política conversacional al permitir el reconocimiento de los ciudadanos (esto es lo que entraña esencialmente la ciudadanía) y el acomodamiento de intereses diversos en conflicto y en cambio permanente, de forma pacífica y a través de su discusión pública.

La democracia, en la perspectiva del liberalismo pragmático, no sólo es un instrumento que sirve de la mejor manera a la protección de los derechos de los individuos liberales (esta sería la justificación que desde el liberalismo clásico se da de la democracia: un mecanismo de control de los gobernantes y, por tanto, un mecanismo de protección de los individuos frente a Leviatán), sino que es el mecanismo esencial de la política conversacional, aquel que permite conocer y reconocer intereses diversos en disputa y su discusión y acomodamiento pacíficos. La defensa del liberalismo no tiene por objeto diseñar nuevos argumentos justificatorios, sino describir estas prácticas liberales de modo que

sepamos más acerca de su mejor funcionamiento. El artículo de Rorty titulado expresivamente «La prioridad de la democracia frente a la filosofía» es en buena medida un alegato de la política como experimento de acomodación y aprendizaje práctico. Allí se identifica la democracia (personalizada en América, esto es, los Estados Unidos de América, en tanto primera democracia moderna) con un experimento colectivo de articulación de la diferencia, de ingeniería gradual dirigida a la acomodación. El artículo concluye de la siguiente manera:

Tanto Jefferson como Dewey describieron América como un «experimento». Si el experimento falla, nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, del mismo modo que no aprenderán una verdad religiosa. Simplemente obtendrán algunas indicaciones acerca de aquello que han de atender cuando organicen el siguiente experimento. Quizá nuestros descendientes, incluso si nada sobrevive de la época de las revoluciones democráticas, recuerden que las instituciones sociales *pueden* entenderse como experimentos de cooperación, en lugar de como el esfuerzo por construir un orden universal y ahistórico.⁹

En suma, la descripción del liberalismo realizada por el ultraliberalismo (que, recordemos, también es denominado neo-liberalismo, nueva derecha, libertarismo, etc.) es demasiado rígida en su obsesión por sacralizar los derechos prepolíticos de los individuos. Además, recurre a una fundamentación cuasi religiosa para argumentar la sacralidad de estos derechos que tiene consecuencias nocivas de dos tipos. En su abstracción metafísica, esta obsesión puede acabar por dar al traste con las sociedades liberales al deslegitimarlas. Si se liga la legitimidad de la sociedad liberal a la fundamentación de estos derechos y esto último no se logra, se corre el riesgo de deslegitimar la sociedad entera. Además, debido a su autoritarismo racionalista, la gran ingeniería social, la obsesión de adaptar la sociedad a un esquema filosófico, puede causar daños irreparables a la sociedad misma. El tipo de experimentación social que propone no es del tipo recomendado por K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, que sólo intenta aquello que en caso de fracaso sea reversible, sino que alegremente sacrifica a los hombres en pos de un ideal filosófico. El liberalismo pragmático es de un tipo diferente. Los derechos son el resultado del reconocimiento de la pluralidad, establecen los ámbitos de privacidad que permiten no sólo la protección de los individuos, sino la defensa por ellos mismos de sus identidades diferenciadas. Pero estos derechos no se entienden como derechos frente a la sociedad, sino como derechos que permiten el acomodamiento pacífico de la diferencia en la misma. Esto es, en este liberalismo se ensamblan la protección de los individuos y el sostenimiento de la sociedad, el liberalismo y la democracia. En suma, la idea de sostenibilidad no es ajena al liberalismo pragmático, sino muy cercana. Se trata de que el experimento

continúe, que se amolde y acomode a las nuevas circunstancias y que así dé continuidad a una organización política en la que se haga sostenible la vida de los individuos frente a la amenaza de la arbitrariedad o la violencia (respetando sus derechos); que reconozca y proteja también a los grupos y se haga cargo del pluralismo irreducible de las sociedades contemporáneas, que enfatice el carácter *agonístico* del liberalismo al enfrentarse al pluralismo; que se ocupe de la cuestión social para así hacer que los derechos de unos no priven de todo derecho a otros, que sea sostenible socialmente porque sólo si la sociedad es sostenible podrán los individuos determinarse. Por último, que sea sostenible en su relación con el medio ambiente, porque sólo así se preservarán a medio y largo plazo las precondiciones físicas de la sociedad liberal. En suma, en este liberalismo la intervención del Estado rebasa con mucho la protección de los derechos individuales para adentrarse en la regulación de la protección de las minorías, de las culturas, de los menos favorecidos y, por último, en la protección del medio ambiente. ¿Qué queda, pues, de la libertad liberal en la sociedad liberal democrática y sostenible?

La libertad liberal y la sociedad sostenible

Como es bastante obvio a estas alturas, para el ultraliberal al uso los sentidos antes mencionados de sostenibilidad, afines al liberalismo pragmático, no son sino formas de intervención injustificada del Estado en la sociedad que conducen inexorablemente al totalitarismo, esto es, son intervenciones ilegítimas del Estado en un terreno que va más allá de sus fines propios. Herbert Spencer en «*The Proper Sphere of Government*» (1843)¹⁰ señalaba que no corresponde al gobierno regular el comercio, ni educar a la gente, ni enseñar religión, ni administrar caridad, ni hacer carreteras ni líneas ferroviarias. Lo único que compete al gobierno «es defender los derechos naturales del hombre —proteger a su persona y propiedades—». Y, concluía, ése era el fin natural y único del gobierno. La sociedad, en lo demás, se autorregula como un organismo natural y si alguien quiere regularla con intención de hacerlo mejor, fracasa. Ya dije al principio que el ultraliberalismo tiene una relación ambigua con la naturaleza. Por una parte, la naturaleza es la metáfora que justifica sus doctrinas políticas. La naturaleza es percibida como un sistema capaz de autocorregirse y regularse y, de este modo, mantenerse siempre en equilibrio. Los hombres, por su parte, reciben de la naturaleza esos derechos prepolíticos cuya protección son el único fin del gobierno. Salvo en el gobierno, que es una institución artificial, la vida de los hombres ha de regirse por la espontaneidad autocorrectora de la naturaleza, es decir, la vida social ha de reglamentarse lo menos posible. Sin embargo, si la naturaleza es un sistema capaz de encontrar por sí mismo el equilibrio, ¿por qué escapan los hombres de la naturaleza? La respuesta de Spencer es que lo hacen para protegerse entre sí frente a los fuertes y malvados con el propósi-

to de restaurar el disfrute por cada individuo de sus derechos naturales. Pero, ¿que ocurriría si esos fuertes y malvados (sean uno, unos pocos o una multitud irresponsable) fueran ahora capaces de romper el equilibrio de la naturaleza? Esto es, ¿que ocurriría si la naturaleza hubiera sido vencida, si ya no fuera un sistema capaz de auto-equilibrarse, sino que se viera afectado críticamente por las acciones de hombres fuertes, malvados o ignorantes motivados por el lucro, la ignorancia, la sed de poder o cualquier motivo más o menos banal? En primer lugar, la naturaleza desequilibrada dejaría de ser una metáfora válida para defender la coordinación espontánea de la sociedad y para justificar la limitación del gobierno. En segundo lugar, nos encontraríamos ante la paradójica situación de hacer un contrato con la naturaleza para su protección (al defender la vida de la naturaleza estableceríamos una comunidad de intereses: nosotros también defenderíamos nuestra vida). No sabemos si Spencer justificaría una intervención de este tipo. Pero puesto que los fines naturales del Estado son proteger la vida, y puesto que nuestra vida depende crucialmente de la protección del medio ambiente, proteger a las personas implica proteger aquellas condiciones que hacen posible la vida. Y puesto que la destrucción de la Tierra es un ejercicio de soberanía tan brutal y poderoso, oponerse al mismo, en buena lógica liberal, sería casi la primera tarea del día. Siguiendo esta línea argumental, podría incluso afirmarse que el proyecto de construcción de una sociedad sostenible podría entenderse como la restauración del equilibrio natural de la sociedad predicado por el ultraliberalismo. No hace falta ir tan lejos. Las reformas legislativas y las políticas dirigidas al desarrollo de una sociedad sostenible son perfectamente coherentes con el liberalismo (al menos con el que aquí he denominado liberalismo pragmático) en la medida en que enfatizan algo muy importante para esta doctrina: la conexión entre el individuo liberal y la sociedad sobre la que éste se desarrolla. Estas políticas son, por tanto, no sólo afines en su espíritu a este liberalismo, sino que basta que se desarrollen a través de las instituciones liberales para que, además, sean expresión pública del mismo. De este modo, una sociedad liberal, democrática y sostenible no constituye una amenaza para la libertad liberal sino, muy al contrario, un corolario adecuado a la preocupación liberal por los derechos de los individuos y por las precondiciones sociales que hacen posible su disfrute.

NOTAS

1. Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Bogotá, Alianza Ed. Colombiana, 1998, p. 67.
2. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin, 1968 [1790], pp. 194-195.
3. John Gray, «From Post-liberalism to Pluralism», en J. Gray, *Enlightenment's Wake*, Londres, Routledge, 1995, p. 131.

4. John Gray, «From Post-liberalism to Pluralism» en J. Gray, *op. cit.*, p. 132.
5. Bernard Crick, *In Defence of Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1993, p. 21.
6. Véase sobre este particular *Contingency, Irony, and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, y también «The priority of democracy to philosophy», en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Blackwell, 1990.
7. Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982.
8. Michael Oakeshott, «The Study of Politics in a University», en *Rationalism in Politics and other essays*, Indianapolis, Liberty Classics, 1991.
9. Richard Rorty, «The Priority of Democracy to Philosophy», recogido en Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 295.
10. Herbert Spencer, *The Man versus the State. With six essays on government, society and freedom*, Indianapolis, Liberty Classics, 1981.

Ángel Rivero es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor titular de Ciencia Política en dicha Universidad. Su último trabajo es la coedición del libro «La democracia en sus textos», Madrid, Alianza, 1998.