

LIBERALISMO CLÁSICO Y NEOLIBERALISMO. LA ENCRUCIJADA DE MARTÍN DIEGO FARRELL¹

Classic Liberalism and Neoliberalism. The Crossroads of Martin Diego Farrell

Raquel DÍAZ SEIJAS

Universidad de La Coruña (España)

RESUMEN

Este trabajo se centra en la crítica que Martín Diego Farrell, un ilustre filósofo del derecho argentino, dirige al utilitarismo y a su argumento fundamental, la restricción de la libertad en aras de una mayor utilidad. Es una crítica al utilitarismo sobre la que considero que es necesario reflexionar, pues constituye el punto de partida del abandono del utilitarismo por parte de muchos pensadores liberales actuales. Y es también, en mi opinión, el inicio de un peligroso camino hacia un relativismo extremo. He escogido a Martín Diego Farrell como paradigma para plantear algunos problemas actuales de los liberalismos.

La autora considera que la filosofía de éste filósofo y jurista argentino es un síntoma claro de la evolución que se produjo dentro del liberalismo, sobre todo desde principios del siglo XX, hacia dos caminos diferenciados, e incluso opuestos, que será necesario *subrayar* y *esclarecer*. Desde este análisis podremos comprobar que, cuando hablamos de ciertos neoliberalismos, estamos hablando en realidad de teorías que dejan a un lado las auténticas raíces del liberalismo.

Palabras clave: neoliberalismo, liberalismo clásico, tolerancia, utilitarismo, preferencias, pluralismo.

ABSTRACT

This article focuses on the critique that Martín Diego Farrell, a leading Argentinean legal philosopher, makes of utilitarianism, and on his fundamental argument, the restriction of freedom is sacrificed on the altars of a greater utility. The author considers it necessary to assess this critique of utilitarianism because many contemporary liberal philosophers take it as the starting point for the abandonment of utilitarianism. In the author's opinion, it is the beginning of a dangerous pathway towards an extreme relativism. She has chosen

1. Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación *Historia y aplicaciones actuales de la racionalidad utilitarista clásica (De David Hume a Henry Sidwick): Utilidad e instituciones éticas, políticas y económicas*, Ministerio de Ciencia e Innovación (MICCIN). Referencia: FF12008-06414-C03-01.

Quiero agradecer al profesor José Luis Tasset los comentarios críticos, y sin duda enriquecedores, que me ha realizado al leer el borrador de este artículo, sobre todo en cuanto a sus aspectos formales.

Martin Diego Farrell as a paradigm to raise the current problems of liberalisms. She asserts that the philosophy of this Argentinean philosopher and jurist is a clear symptom of the evolution that has taken place within liberalism, especially since the early 20th century, for two differentiated, and even opposite ways that have to be emphasized and clarified. This analysis leads to the conclusion that certain theories behind some neo-liberalisms leave on one side the genuine roots of liberalism.

Key words: neoliberalism, classical liberalism, tolerance, utilitarianism, preferences, pluralism.

INTRODUCCIÓN

Martín Diego Farrell es Doctor en Derecho y Ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (1974). Fue Profesor Titular de Filosofía del Derecho de esta Universidad desde 1985, donde en la actualidad es Profesor Emérito. Juez de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal de Buenos Aires, desde 1984, ocupó desde el año 1992 diversos cargos en el fuero Contencioso Administrativo Federal, entre los cuales debe destacarse el de Relator de un Vocal de la Sala III, desde 1998, hasta septiembre del año 2000. A partir de ese momento, se desempeñó como Secretario —por concurso— del Juzgado número 10 del fuero Contencioso Administrativo y Tributario de la ciudad de Buenos Aires. En la actualidad, es Director General de Habilitaciones y Permisos del Gobierno de Buenos Aires.

Ha sido Profesor de Ética de la Universidad de Palermo desde 1995, y ha recibido premios, como filósofo del derecho, en numerosas ocasiones (Premio Konex de Platino, 1996; Ética premio Konex 1986; Ética premio Konex 2006-Humanidades; el premio a la producción científica y tecnológica otorgado por la Universidad de Buenos Aires 1993-94).

Una vez presentado este ilustre filósofo del derecho argentino, entramos ahora en la temática que nos ocupa, la evolución del liberalismo desde el ámbito de la ética.

1. EL LIBERALISMO ANALIZADO DESDE LA FILOSOFIA MORAL

El liberalismo clásico tenía un compromiso con la virtud y no con la deificación del mercado, lo que suponía una base ética en la comunidad social, en la humanidad. Nuestro presente parece el momento adecuado para reclamar esa ética universal, aunque no monista, que tenga en cuenta los valores morales y su peso específico. El peso de los valores no puede estar sometido a las especulaciones del mercado. Este estudio tiene, por lo tanto, el objetivo de argumentar que hay dos tradiciones que son imposibles de fusionar; que, si nos dejamos llevar por los postulados de la economía, estamos sin remedio olvidando la ética y los plantea-

mientos irrenunciables que presenta; y que sólo desde la autonomía que defiende, por ejemplo, Mill se hace patente que no todo vale por igual. Es interesante releer a Mill para ver las contradicciones del neoliberalismo, principalmente sus consecuencias pluralistas e implicaciones relativistas.

En mi exposición, no persigo alcanzar, no obstante, una verdad u objetividad absolutas, sino alcanzar una posición objetivista, con matices, que parece la más defendible desde un punto de vista racional pero abierto a nuestra sensibilidad moral.

Farrell representa una de las dos tradiciones de liberalismo que pretendo diferenciar, y éste tipo de liberalismo es rechazable por motivos fundamentalmente éticos, es más, podría decirse que constituye una traición al liberalismo. Para ver las diferencias de estas dos tradiciones, se hace necesario aclarar cuáles son los tres pilares sobre los que se asienta el liberalismo. Esta diferenciación nos ayudará a esclarecer cómo se produce el abandono de la ética al abandonar la raíz unitaria del liberalismo.

1.1. Los tres núcleos del liberalismo

El liberalismo presenta tres núcleos: el moral, el económico y el político.

a) *El núcleo moral*

Me interesará destacar que no es lo mismo la *indiferencia* personal que la *libertad* personal, y mostraré que no todos los liberales defienden esta postura. Defenderé con Esperanza Guisán, que “no es libre el que se deja someter”, defenderé una libertad en el sentido de Isaiah Berlin cuando nos habla de una “voluntad racional”: ser libres significa no sólo obedecer a normas de las que nosotros mismos somos autores, sino a normas que sean expresión de nuestra voluntad racional, no de una mera voluntad arbitraria, que podría —tal vez— dejarse guiar por motivaciones equivocadas o irracionales². Ser libres, en este sentido, significa obedecer a las normas de la razón³, y así, paradójicamente, podría querer decir también obedecer a normas que contradicen nuestra empírica, arbitraria y acaso irracional voluntad. Desde este punto de vista, no resulta contradictorio afirmar con Rousseau que alguien puede ser “obligado” a ser libre⁴. Al respecto, Isaiah

2. Bilbeny, Norbert: *El protocolo socrático del liberalismo político*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 26-27 y 40-41.

3. “La idea de libertad como no restricción de opciones se relaciona con la idea del individuo autónomo —el individuo que no está regido por otros, sino que se rige a sí mismo. La idea del individuo autónomo es central en la filosofía de Kant, así como en la de Spinoza, y debe considerarse como una de las nociones clave de la tradición liberal”. Gray, John: *Liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 94.

4. Petrucciani, Stefano: *Modelos de filosofía política*, Ed. Amorrortu, 2008, p. 178.

Berlín escribe: “Me alegro de reconocer lo profunda que fue la idea de Rousseau cuando dijo que es mejor saber lo que son las propias cadenas que cubrir las con flores”⁵. García Amado, nos lo ilustra con otra frase: “no hay que dejarse engañar con juegos de palabras. Si a cambio de palabras soy menos libre, soy menos libre; y si acepto ser menos libre, lo acepto y las medallas no quitan un ápice de renuncia a la renuncia”⁶. Parece que Farrell, como un autor más del neoliberalismo, nos deja ante aquella famosa frase de Tocqueville: “El que no se pregunta por la libertad, es que ha nacido para servir”, pero dando por hecho que unos nacen para servir y otros para ser libres. En el mismo sentido escribía Isaiah Berlin: “La libertad de la que yo hablo es tener oportunidad de acción, más que de la acción misma. Si, aunque yo disfrute del derecho de pasar por puertas que estén abiertas, prefiero no hacerlo y quedarme sentado a vegetar, por eso no soy menos libre”⁷. El ideal ético que se recoge en las frases citadas, puede llevarnos a engaño, y nos deben alertar de lo fácil que puede resultar quedarse en la resignación y la indiferencia, ajenas a la necesidad de crítica y a la necesidad de reflexión, y que rechazan la elección de vegetar, aunque se presente como una opción más de la libertad⁸.

Así, pues, cuando hablamos de libertades personales hablamos, en primer lugar, de libertad de pensamiento, de expresión, de culto. Con frecuencia, el liberalismo se suele considerar una filosofía de libertad económica, pero sus auténticas raíces históricas se aproximan más, por ejemplo, a la lucha por la tolerancia religiosa. Y, lo que es más, en ningún momento se pueden dar por sentadas las libertades civiles, pues ciertos grupos se sienten inclinados a negar a otros lo que ellos no quieren, y las autoridades políticas mantienen una omnipresente actitud de sospecha hacia los grupos inconformistas y discrepantes. Las libertades de pensamiento y expresión, y la protección frente al gobierno en forma de derechos individuales y civiles, tienen poco valor si a los individuos no se les otorga un adecuado reconocimiento, de forma que puedan trabajar y vivir de acuerdo con sus aptitudes y capacidades, desarrollando sus recursos y capacidades efectivas; a esto lo denominamos “libertad social”. Dicho de otro modo, la libertad social, se corresponde con lo que en la actualidad denominamos oportunidades de mejora o movilidad social; de no ser así, las libertades individuales pueden convertirse en normas vacías o meramente formales. Sólo cuando a todos se les proporcionan las mismas oportunidades efectivas puede haber libertad para todos. “Ser positivamente libres significa disponer de los medios y de los recursos que nos permitan gozar efectivamente de las libertades que la ley nos atribuye, de modo

5. Berlin, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 40.

6. García Amado, J. A.: “El liberalismo de Isaiah Berlin. La libertad, sus formas y sus límites”. *Revista Derechos y Libertades*, n.º 14, Madrid, 1993.

7. Berlin, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 40.

8. Hay tener cuidado con la resignación o la indiferencia de un estadio convencional, y que no nos dejan llegar al estadio postconvencional tal como los presenta la teoría del desarrollo moral de Kohlberg.

que no queden como letra muerta”⁹. La libertad es sobre todo, y por encima de todo, emancipación, liberación frente al poder económico, político, religioso o étnico¹⁰. ¿Defiende Farrell la emancipación de los individuos? Mostraré que, frente al perfeccionismo del utilitarismo, Farrell nos dice que el liberalismo no es perfeccionista, haciendo una defensa del liberalismo de la *neutralidad* frente al liberalismo de la *autonomía* más afín al utilitarismo.

En el análisis de la filosofía política de Farrell, reivindicaré una vuelta a los clásicos, que él conoce tan bien, para defender, en palabras de la profesora Esperanza Guisán un “relativo-relativismo”¹¹ que mantiene la existencia de un criterio ético universal que como nos indica el profesor Tasset, no tiene que ser monista¹², y que mantiene la defensa de un Estado que no se olvida de los deberes de beneficencia, no alcanzados, u olvidados, por la neutralidad positiva del liberalismo que defiende Farrell, abandonándose a una justicia mediocre, que vela exclusivamente por la seguridad y el orden.

Se trata, por lo tanto, de buscar un código moral universal, basado en el razonamiento, en la autonomía real de los individuos, como nos enseñaron los liberales clásicos¹³. Del multiculturalismo al relativismo cultural hay una pendiente peligrosa: no todo lo que es tradicional en una determinada sociedad debe respetarse, y no todo vale por igual.

Mi punto de vista aquí es claramente opuesto al del Profesor Farrell. Si bien su argumentación parece correcta en su desarrollo, no se trata de elaborar argumentos que no nos lleven a ningún fin de mejora social; todo lo contrario, debemos buscar argumentos racionales y soluciones que nos lleven a una sociedad más autónoma, desarrollada y feliz. Farrell anticipa que si la sociedad es neutral no puede ser autónoma. Propondré pues, abandonar la neutralidad que no lleva a la autonomía. Para ello voy a partir de dos ideas fundamentales: (a) no puede desarrollarse una ciudadanía democrática sin un fundamento ético normativo claro, y (b) tampoco es posible la globalización de nuestra vida social democrática sin una idea mínima unitaria de bien (aunque no monista). A partir de esas premisas, presentaré un resumen de mi argumentación para concluir que el ultraliberalismo nos conduce por el camino de un relativismo incompatible con el multiculturalismo

9. Petrucciani, Stefano: *Modelos de Filosofía Política*, Amorrortu edit., Buenos Aires, 2008, p. 178.

10. Guisán, Esperanza: “Los peligros de la libertad ultraliberal”, *Télos*, volumen XVI, 2007-2009, p. 12.

11. Guisán, Esperanza: *Razón y pasión en ética*. *Anthropos*, 1986. Cfr. para el problema general del relativismo pp. 85-108, para el relativismo no-metodológico, pp. 191-207. También Guisán, Esperanza, “El relativismo ético en la ética contemporánea”, AAVV: *Antropología y racionalidad*, Sálvora, 1980, pp. 187-240.

12. Tasset, José Luis: “El relativismo ético: su naturaleza y sus problemas”, *Direito-USF, Bragança Paulista, Universidade de São Francisco, Brasil*, vol. 17, n.º 2, 2000, pp. 63-85.

13. Gaus, Gerald F.: *Contemporary Theories of liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, SAGE Publications London, Thousand Oaks, New Delhi, 2003, p. 4.

si no existe esa idea mínima unitaria del bien, y por lo tanto parece indiferente con la democracia.

En el curso de esta argumentación, me centraré especialmente en los *Cuatro ensayos sobre la libertad* de Isaiah Berlin, porque la aceptación del relativismo como trasfondo del liberalismo contemporáneo, resulta especialmente clara en la renuncia de Berlin, contra Mill o Rawls, al logro de una teoría unitaria del bien o de lo correcto (que no tiene por qué ser dogmática sin ser relativista¹⁴; en esa *absurda* contradicción parece estar el problema). Berlin formula la esencia de esa posición relativista cuando sostiene que “a veces los grandes bienes son incompatibles”¹⁵. Ese relativismo, denominado también “pluralismo”¹⁶, es el gran asunto a debatir, pero hacerlo implica proponer una teoría no monista del bien, aunque sí unitaria. Quizás, la solución esté en un enfoque que tiene que ver con lo sostenido por John Stuart Mill en *On Liberty*: es posible y deseable el establecimiento de una jerarquía de los bienes (o libertades, o derechos) en conflicto, para lo cual tendremos que establecer una teoría del valor de cada uno de ellos y de su posible prioridad.

b) *El núcleo económico*

Henry Maine¹⁷, un historiador británico del siglo XIX, afirmaba que la esencia del liberalismo se encuentra en su transición desde el *estatus* (relaciones de grupo fijas, la gente nacía dentro de ciertas categorías o grupos sociales) al *contrato* (autodeterminación individual)¹⁸. Así entendido, el liberalismo parece ser un sistema que suministra el mejor mecanismo tanto para la producción, como para la satisfacción de los deseos, y *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, sigue siendo su base filosófica. Pero Adam Smith no estaba especialmente satisfecho con las nociones de codicia y enriquecimiento personal, asociadas a la ética materialista que estaba emergiendo; y no tenerlo en cuenta significa hacer una lectura sesgada de su pensamiento. No obstante, creía que el interés personal —el ánimo de lucro— era el mejor vehículo para el crecimiento económico, y el bienestar de la sociedad como un todo.

14. Gaus, Gerald F.: *Contemporary Theories of liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, SAGE Publications London, Thousand Oaks, New Delhi, 2003, pp. 7-14.

15. Berlin, Isaiah: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 238-240.

16. Gaus, Gerald F.: *Contemporary Theories of liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, SAGE Publications London, Thousand Oaks, New Delhi, 2003, p. 4.

17. Maine, Henry: *Las instituciones primitivas*, La España Moderna, Madrid, 1880.

18. Martha Nussbaum plantea un debate interesante sobre el contractualismo, al afirmar que no siempre firman el contrato social todas las partes interesadas ni son representadas las ausentes. Ver “Los contratos sociales y tres problemas no resueltos de la justicia” en *Las fronteras de la justicia*, Paidós, Barcelona, 2006.

El verdadero padre del liberalismo fue Jeremy Bentham, seguido por James Mill y John Stuart Mill. Ellos han sido también los padres del utilitarismo, que mantiene que el propósito de nuestras vidas es incrementar el placer (es decir, usar bienes que tienen utilidad para cada uno de nosotros) y evitar el dolor. Este es el *cálculo hedonista* o el *felicific calculus* que no sólo se aplica en la vida económica, sino también en todos los otros aspectos de la existencia. Si todos los hombres y mujeres *fuesen libres* para maximizar el placer y evitar el dolor, esto supondría “la mayor felicidad para el mayor número”. El concepto de utilidad y ética utilitarista no está restringido a lo económico. *Libertad* no quiere decir *indiferencia* o *ausencia de esfuerzo* para lograr metas y aspiraciones que fomenten el desarrollo de las capacidades humanas. Aunque el interés personal y los cálculos para la maximización del placer son la fuerza que nos motiva a todos, llega un punto en que el interés personal deja paso al interés personal ilustrado. Algunos placeres son mejores que otros, debido a su calidad intrínseca y no por el placer particular que proporcionan al individuo. “Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. Y si el tonto, o el cerdo, tienen una opinión diferentes es porque ellos conocen sólo su propio lado de la cuestión; los otros conocen ambos lados”¹⁹. Para Mill, así, la actividad de elegir con libertad tiene una dimensión *racional*, está estrechamente ligada a la observación, al razonamiento, al juicio y a la deliberación²⁰. Rechazando un liberalismo perfeccionista como el de Peter Singer, y un libertarismo como el de Nozick, el profesor Farrell, por su parte, dice situarse en un argumento liberal intermedio. Veremos, no obstante, en el siguiente apartado, que las distancias con Nozick no resultan ser tales.

Venir al mundo en un lado u otro, decide las circunstancias vitales de la personas. Nadie escoge a su voluntad el Estado donde nace como escoge un club o a su cónyuge. Nadie se afilia a un Estado y nadie —ningún grupo humano— puede decidir abandonar un Estado unilateralmente. El espacio jurídico no es el resultado de un contrato, sino que es el lugar en el que se establecen los contratos. En suma, si no nos tomamos en serio la libertad positiva, se hace imposible la realización de los ideales de justicia y democracia²¹. Si unos ciudadanos nacen ricos y otros nacen pobres, ¿dónde está la justicia si no buscamos igualdad desde la imparcialidad?

La crítica al liberalismo según la cual atenta contra la igualdad, se ha apoyado en la idea de que frente a la tensión entre los valores de libertad e igualdad, el liberalismo otorga prioridad al primero, argumentando que la idea de autonomía personal es antagónica con las exigencias de apoyo solidario a los más necesitados. La respuesta a esta crítica, consiste en mostrar que no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes, pero complementarias. Surge así un liberalismo igualitario, que

19. Mill, John Stuart: *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 51.

20. Mill, John Stuart: *Sobre La Libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 129 y 156.

21. Díaz Seijas, Raquel. Recensión de: “Félix Ovejero Lucas: *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*”, *Têλος*, vol. XVI/1, 2007-2009, pp. 81-92.

descansa sobre una concepción objetivista de la moral, que, a diferencia de otras concepciones posibles, como el subjetivismo y el absolutismo moral, parte de la idea de que los principios morales se apoyan en consideraciones que, *prima facie*, cualquier individuo podría aceptar²².

De este modo, para los utilitaristas, la educación transformaría la sociedad en un cuerpo de ciudadanos con mentalidad cívica, quienes, a fin de cuentas, situarían el bien común por encima de su placer particular.

c) *El núcleo político*

El liberalismo valora más al individuo y su iniciativa que al Estado y su intervención. Nunca se ha expuesto mejor esta posición que en el ensayo de Stuart Mill, *On Liberty*²³, publicado en 1859. El problema fundamental del pensamiento liberal ha sido identificar dónde se encuentra la intersección entre las líneas que separan al Estado por un lado, y a la sociedad y los individuos, por otro. Cuanto menor sea el área comprendida dentro de las líneas de la intersección, más cerca estaremos del liberalismo del *laissez-faire*; cuanto más amplia sea esa área, más nos moveremos hacia el *Estado positivo*, o hacia un *Estado de bienestar* (hacia un auténtico *well-faire* o *well-being state*), quizás incluso ya próximos al socialismo.

El Estado Social tuvo su apogeo en momentos de pleno empleo, con sindicatos fuertes, en una cultura que apostaba por la redistribución, y por la igualdad de oportunidades, que consideraba que el Estado Liberal era una conquista histórica irreversible, pero que sólo tendría viabilidad si era acompañada por el paso al Estado Social. Pero hoy estamos en otro momento histórico. El ataque neo-liberal a las sociedades del bienestar, comienza a partir de los años setenta. Después, ve reforzadas sus posiciones con la caída de los sistemas imperantes en los países del Este. El modelo europeo de un Estado que vela por los derechos de los trabajadores, que garantiza la regulación del mercado de trabajo, que apuesta por el pleno empleo, y por los sindicatos fuertes, va siendo desgraciadamente arrumbado por un diseño social donde la empresa prima sobre el sindicato, el mercado sobre el Estado, lo privado sobre lo público, y, al final, el poder económico sobre el político, dejando fuera de juego los derechos y la ética.

Esa ofensiva neoliberal influye decisivamente en el campo del derecho. Influye no sólo porque se considera que hay que ir suprimiendo, por ejemplo, garantías laborales, o el derecho a huelga; influye, porque se insiste cada vez más en que los derechos son sólo los de primera generación. Los derechos económico-sociales, a lo sumo, son aspiraciones que pueden informar la política cotidiana, siempre y

22. Ver Farrell, M. D.: "Acerca de las obligaciones *prima facie*", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. VI, n.º 2, julio 1980. También "Las obligaciones jurídicas como obligaciones *prima facie*", *Lenguaje del derecho: homenaje a Genaro R. Carrió*, coord. por Eugenio Bulygin, 1983, pp. 131-156.

23. Mill, John Stuart: *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 190.

cuando la política pública permita financiarlos, nunca son derechos que se pueden reclamar ante un tribunal. Si queremos que la democracia funcione, vienen a decir estos tratadistas, no le pidamos más de lo que puede dar: la democracia debe ser únicamente procedimental, “formal” nos dirá Farrell.

Evidentemente, se puede contestar al hilo de mi argumentación que los derechos económico-sociales no tienen el carácter de derechos que uno puede reclamar ante un tribunal²⁴; pero, si sólo son palabras, y nada más que palabras huecas, que se oyen pero no se escuchan, parece claro que la legitimidad de los textos constitucionales se irá resintiendo progresivamente.

Mi punto de vista es que el Estado no se legitima únicamente cuando vela por el cumplimiento de la ley, por la administración de justicia, por el control del orden, o por preservar las fronteras. Antonio García-Santesmases, en una conferencia pronunciada en la Fundación J. March, afirmaba que no se puede permitir que la libertad de movimientos del capital sea total, y que por el contrario, la libertad de movimientos de las personas esté restringida por alambradas o murallas²⁵.

Desde el punto de vista ético, los derechos humanos son exigencias morales universales, que no pueden quedar reducidos al disfrute de un porcentaje pequeño y privilegiado de la población mundial.

En el siglo XVIII, la unidad del liberalismo era un dogma indiscutible. Pero en el siglo XIX, se produce la fragmentación del liberalismo en varias ideologías distintas, aunque no siempre distinguidas. Por una parte, surge el liberalismo económico, que descansa sobre los principios de riqueza y propiedad, y se opone al dirigismo, aun aviniéndose con los favores del Estado; este liberalismo económico es el fundamento doctrinal del capitalismo. Por otra parte, se mantiene el liberalismo político, que se opone al despotismo, y es el fundamento doctrinal del gobierno representativo y de la democracia parlamentaria. El liberalismo actual, se caracteriza por el espíritu de tolerancia y conciliación; sin embargo, observamos también que algunos liberales se muestran incluso notablemente intolerantes²⁶. De

24. Y sobre esto podemos leer: Griffin, James: *On Human Rights*, Library of Ethics, Philosophy of Law & Politics, Fontamara, México, 2009; “Los derechos en conflicto”, en Guijarro, Rocío (Ed.): *Decisiones normativas: Libro homenaje a Julia Barragán*, Caracas, Ed. Sentido, 1999; “Toward a Substantive Theory of Rights” in R. G. Frey (ed.): *Utility and Rights*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984; and Oxford, B. H. Blackwell, 1985, rep. in W. Kymlicka (ed.): *Justice in Political Philosophy*, vol. I, *Mainstream Theories of Justice*, Aldershot, Edward Elgar, 1992.

25. García-Santesmases, Antonio: “El lugar de la política”, Cuaderno del seminario público, Fundación Juan March, “*Ética pública y estado de derecho*”, p. 97. Disponible en: <http://www.march.es/publicaciones/pasadas/cuadernos/pdf/Etica%20publica%20y%20estado.pdf>

26. Farrell dirá que términos como la tolerancia o la intolerancia no tienen cabida en un liberalismo que toma la neutralidad como meta-valor, y en el cual todas las preferencias valen por igual. La tolerancia ocupa un lugar importante en el liberalismo de los valores, no en el de la neutralidad. Farrell, M. D.: “¿Para qué la tolerancia?”, cap. VIII, en *Privacidad, autonomía y tolerancia*, Ed. Hammurabi, Buenos Aires, 2000, pp. 173 y ss.

esta forma, la unidad del liberalismo se nos presenta como un mito. El liberalismo ofrece aspectos muy diversos, según las épocas y según las tendencias²⁷.

Una vez expuesto en qué núcleos se asienta el liberalismo, podemos mostrar sus dos caras. El liberalismo tiene en su raíz los tres pilares (moral, económico y político), pero en su desarrollo estos pilares se dividirán, provocando liberalismos diferentes e incluso opuestos desde el punto de vista moral.

1.2. Las dos caras del liberalismo

Del proyecto de tolerancia que se inició en el siglo XVI han surgido dos caras del liberalismo:

Por un lado, la tolerancia que viene definida por el ideal de un *consenso liberal* sobre el mejor modo de vida posible, para el cual el liberalismo prescribe un régimen universal (persecución de una forma de vida ideal).

Por otro lado, la tolerancia liberal, es entendida como la creencia en que los seres humanos pueden y deben florecer en muchas formas de vida, donde el liberalismo es un proyecto de *coexistencia* que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes. Este segundo ideal es conocido como *modus vivendi*, lo que expresa la creencia en que hay muchos modos de vida en los que los seres humanos pueden desarrollarse. La teoría ética que sostiene el *modus vivendi* se denomina, o se conoce como, pluralismo de valores, y trae como problema moderno el rechazo de jerarquías valorativas. Se dirá que los valores son inconmensurables; es decir, diferentemente valorables. Ahora bien, a pesar de ello, puede haber buenas razones para preferir unos bienes inconmensurables a otros. No todos los modos de vida tienen el mismo valor, los hay que pueden tener mayor o menor éxito, porque no todos los modos de vida permiten a los seres humanos vivir bien, florecer o desarrollar su autoestima. Hay bienes y males universales, y algunas virtudes son necesarias para cualquier tipo de florecimiento humano²⁸.

John Gray mantiene que el *modus vivendi* es un proyecto político, no un ideal moral. Veremos que el liberalismo de Farrell se encuadra dentro de esta vertiente del liberalismo. Criticaré esta postura, como mantengo más arriba, defendiendo que los valores inconmensurables no deben obstruir el camino del razonamiento moral. No se debe abandonar la utopía racional, donde la lucha por la igualdad se extiende más allá de cualquier frontera. Sostener la realidad de los bienes y males universales no equivale a respaldar una moral monista universal, ni equivale a que todas las morales valgan por igual. El pluralismo de valores sostiene, pues, frente a las debilidades del relativismo y del subjetivismo, que en los conflictos de valores inconmensurables puede haber decisiones incompatibles que sean co-

27. Touchard, Jean: *Historia de las ideas políticas II*, Ed. Círculo Universidad, 1990, pp. 163-166.

28. Díaz Seijas, Raquel: Recensión de: "John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*", *Téλος*, vol. X, n.º 2, 2002, pp. 105-108.

rectas, la solución pasará por, como señala Stuart Mill, saber cuál es el orden entre: Bienestar, Libertad, Justicia, Igualdad, etc. Tendremos, pues, que establecer jerarquías de valores y volver al liberalismo del consenso racional.

La primera diferencia entre liberales clásicos y ultraliberales, partidarios de las dos visiones de la tolerancia y la convivencia, se refiere a los deberes que debe cumplir el Estado. Los partidarios de la doctrina de los derechos naturales del hombre, consideran que el Estado tiene dos clases de deberes: de justicia y de beneficencia. Los ultraliberales del siglo XIX, en cambio, no aceptaban el deber de beneficencia del Estado; según ellos, el Estado debía limitarse —estrictamente— a su deber de justicia. Hoy en día los ultraliberales, defienden un liberalismo de mercado, y son conocidos como libertarios, neo-liberales, y en algunos textos como “liberianos”.

La segunda diferencia entre los clásicos y los ultraliberales del siglo XIX (siempre en el marco conceptual del derecho natural), reside en la definición que dan del deber de justicia. Los clásicos incluían entre los deberes de justicia la educación del pueblo, un mínimo de ayuda para los desvalidos, y otras tareas diversas. Los ultraliberales, por su parte, interpretan el deber de justicia en un sentido mucho más restrictivo, limitándolo esencialmente a las tareas de seguridad.

Pero uno de los rasgos más comunes que caracterizan y distinguen a los ultraliberales de los clásicos, es que los primeros operan simultáneamente con *varios criterios éticos*, cambiando de criterio según sea el problema que examinen, sin establecer entre ellos una clara jerarquía de valor²⁹.

Precisada la cuestión de que hay una diferencia sustancial y no puramente accesoria entre el liberalismo ético, político y económico, que aquí vengo llamando “clásico”, y el liberalismo simplemente económico dominante en el pensamiento contemporáneo; debemos precisar también, siguiendo al profesor Tasset, otra cuestión de vital importancia: la existencia de dos escuelas o corrientes dentro del liberalismo clásico, igualmente importantes y activas, pero diferentes y hasta enfrentadas, la contractualista y la utilitarista, que, partiendo como origen de Locke, una, de Hume la otra, se continúan en Kant y Bentham-John Stuart Mill, respectivamente, y culminan en pleno siglo XX en la filosofía política de John Rawls, y en el neoutilitarismo de autores, por ejemplo, como el nobel John Harsanyi³⁰.

Junto a estas dos corrientes, se encuentra y parece ser dominante en el discurso ético-político actual otra teoría, que se dice vinculada con los trabajos tanto de Locke, como de Hume, y principalmente de Adam Smith, y que es defendida primordialmente por algunos premios Nobel de Economía como Milton Friedman o Friedrich Hayek, cuya tesis básica es el primado absoluto de la libertad princi-

29. Ver Petrucciani, Stefano: *Modelos de Filosofía Política*, Amorrortu ed., Buenos Aires, 2008, pp. 184-185.

30. Tasset, José Luis: “Génesis y evolución del liberalismo clásico en el pensamiento político británico. Conceptos, materiales y textos”, *Tέλος*, vol. XII, n.º 1, 2003, pp. 63-112.

palmente económica³¹, y una casi total abolición de la intervención de cualquier institución social, política, jurídica o económica en la regulación, control u organización de las relaciones entre los individuos, grupos, comunidades u asociaciones. Normalmente, se considera que este discurso al que llamamos “neoliberal”, es la expresión genuina del liberalismo, y que procede directamente de los clásicos del liberalismo británico de los XVI y XVII. Una exposición incluso breve del pensamiento de algunos de esos clásicos, demuestra que el “liberalismo clásico” sostiene una ética directamente incompatible con el “neoliberalismo” actual, preocupada por articular los papeles de la sociedad y el individuo (y por defender los bienes y valores básicos de éste, principalmente, que no es poco, su vida e integridad física más elemental), pero no por la disolución de la sociedad, por lo que en segundo lugar, y al fallar la relación con los orígenes clásicos que el neoliberalismo menciona como “criterio e autoridad”, incluso podríamos dudar de que tales autores puedan ser considerados “liberales”³².

Una vez expuestas, a grandes rasgos, las diferencias entre los diferentes idearios de liberalismo, creo poder afirmar que sólo desde el liberalismo clásico, por ejemplo desde la autonomía que defiende el utilitarismo de Mill, se hace patente que *no todo vale por igual*, por mucho que el neoliberalismo defienda una simple libertad negativa. Si desde esta libertad negativa se me está diciendo “haz todo lo que puedas o quieras con lo que tienes”, no quiero dejar de preguntarme, siguiendo el liberalismo clásico de Mill “¿Y qué tengo?”, ¿puedo realmente hacer lo que quiero, o lo que tengo no me deja ni plantearme mis proyectos y mi progreso como individuo y como miembro de una comunidad? La ideología liberal no ha sabido ir más allá de una concepción exclusivamente jurídica y formal de la ciudadanía. Por el contrario, la tríada “justicia, derechos y necesidades” enlaza con una idea de ética “densa” (*thick*, es decir, seria y profunda), y solo desde este punto de partida podemos hablar de políticas exigentes a la hora de respetar la dignidad humana. Pretender, por ejemplo, presentar el derecho a la propiedad que uno posee como un “triunfo”, sobre la base de que la propiedad garantiza la libertad, es una forma de cinismo ya que tenemos que hablar siempre de derechos defendidos por igual para todo el mundo. No es difícil demostrar, en este sentido, la imposibilidad de defender las grandes propiedades y fortunas, si ellas impiden incluso un salario mínimo para los más desprotegidos.

Por todo lo dicho, podemos observar que el liberalismo clásico acepta el relativismo cultural pero rechaza el relativismo normativo, al mantener que no todas las manifestaciones culturales tienen el mismo valor, y al establecer, desde el punto de vista moral, un mínimo común universal que nos permita establecer una jerarquía de valores. Hoy en día, ambos relativismos se nos presentan dentro del liberalismo como una masa única, indiferenciada, que asume que la existencia

31. Honderich, Ted (ed.): *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, 2008 (Oxford University Press, 2005), entrada “Liberalismo”, pp. 680-683.

32. Tasset, José Luis: “Génesis y evolución del *liberalismo clásico* en el pensamiento político británico. Conceptos, materiales y textos”, *Tέλος*, vol. XII, n.º 1, 2003, pp. 63-112.

del uno implica la existencia del otro, sin tener en cuenta que la mera observación de diferencias entre códigos normativos no implica la incomensurabilidad de los valores. No implica que estos valores no puedan compararse, analizarse, y juzgarlos desde una medida ética universal.

2. EL LIBERALISMO DE LA NEUTRALIDAD EN LA FILOSOFÍA DE MARTÍN DIEGO FARRELL

Para Farrell ser *neutral* significa obrar de modo tal que no se perjudique ni se beneficie ninguna concreción de plan de vida³³. Defenderá que la libertad positiva es la que permite el auto-desarrollo de los individuos, pero dejará al arbitrio económico que ésta se ponga en práctica. Mantiene el autor una neutralidad de propósitos para decirnos que las políticas de Estado no deben esforzarse en promover ningún tipo de vida sobre otro.

Como vengo diciendo en estas líneas, creo que es una perversión de la libertad y del espíritu de tolerancia dejar la cuestión de la motivación imparcial. No todos los planes de vida, ese es mi punto de vista frente al autor, tienen el mismo valor. Farrell nos presenta un liberalismo que renuncia a la tolerancia a favor del relativismo ético.

Sigamos a través de un breve resumen los pasos de Farrell para exponer su liberalismo de la neutralidad:

- a) ¿Es el liberalismo una filosofía tan abarcadora como el utilitarismo? ¿Se pueden comparar el liberalismo y el utilitarismo?³⁴

Si el liberalismo se restringe al área de la política, es mucho más limitado como teoría que el utilitarismo; con este alcance el liberalismo coincidiría en extensión con la teoría de la justicia de Rawls (recordemos que Rawls renunció a la ética para ser coherente con sus principios de justicia). En este sentido, ni el liberalismo ni la teoría de Rawls serían competidores del utilitarismo, en el mismo nivel de generalidad.

Ahora bien, Farrell defiende que la idea del liberalismo excede el campo de lo político, que el liberalismo propone una determinada filosofía de vida, y que su alcance es equivalente al del utilitarismo. Es decir, Farrell entiende que ambas teorías pretenden ser de aplicación en todos los aspectos de la vida del individuo, sin confinarse a un campo determinado, sea éste el político, el económico o cualquier otro que pueda sugerirse. Mi pregunta no se hace esperar: ¿también en el

33. Farrell, M. D.: "Algunas maneras de entender la neutralidad", *Doxa*, 15-16, 1994, pp. 179-197.

34. Recientemente, *Telos*, ha dedicado el monográfico "Un diálogo sobre liberalismo y utilitarismo" (vol. XVI, n.º 1, 2007-2009) a estas cuestiones.

campo de la ética? En este sentido, creo que hay liberalismos éticos y liberalismos escépticos en el ámbito de la ética, como el que defiende Farrell. Ahora lo veremos.

Para defender que el liberalismo abarca todos los aspectos de la vida del individuo, Farrell escribe que el liberalismo defiende una concepción del bien que valora la autonomía, y la autonomía excede el ámbito de la política³⁵. Sigue a Raz³⁶ en su concepción de que son personas autónomas aquellas que pueden formar su propia vida y modelar su curso.

Sin embargo, Farrell se decantará por un liberalismo de las preferencias frente al liberalismo de la autonomía, que se desprende del utilitarismo de Mill. Estoy de acuerdo con Farrell en que el liberalismo clásico sí pretendía ser una filosofía abarcadora, pero se olvida Farrell, de que el liberalismo buscaba principalmente la libertad del individuo desde una tolerancia asentada en valores universales, primaba la dignidad y el respeto, el esfuerzo por conseguir una vida autónoma. Pero no todos los liberalismos son abarcadores de un plan de vida, y los actuales son, sobre todo, exclusivamente económicos, ya ni siquiera políticos, entendida la palabra política como ejercicio del gobierno de todos.

Farrell defiende que el liberalismo está interesado en promover moralmente la autonomía: es bueno que los individuos sean autónomos. Esto no significa que al liberalismo no le interese si los individuos —de hecho— son o no autónomos (si tienen autocontrol o si tienen competencia). El liberalismo está obviamente interesado en este aspecto de la cuestión, *pero lo que más le preocupa*, es que exista el derecho a ejercer la autonomía. Plantea una exigencia normativa: que los individuos puedan ejercer la autonomía³⁷. Desde mi punto de vista, creo que el autocontrol, la competencia, junto con otros valores similares, no son adoptados por todos los individuos a menos que se potencie, explique y defienda explícitamente, su valor. Pregunto entonces, ¿para qué se va a preocupar el liberalismo de si los individuos tienen autocontrol y competencia, si no debe entrometerse en ello? ¿Qué sentido tiene una pregunta de la que nos da igual la respuesta?

Para Farrell, el liberalismo debe proporcionar las posibilidades de esta vida digna y respetuosa de la que habla, pero también proporcionar las posibilidades de una vida de placeres bajos, en el sentido de no alentar a los individuos a conseguir su pleno desarrollo más que no hacerlo, pues a eso le llama ser antiliberal y perfeccionista. Se olvida Martín Diego Farrell de que, el estadio 5 (estadio post-convencional) del desarrollo moral de Kohlberg, autor kantiano en su desarrollo de la racionalidad y la autonomía, plantea justo lo contrario. Es decir, no cabe llegar a ese estadio de autonomía sin el uso de la razón, y de las facultades morales bien desarrolladas, de la voluntariedad del individuo. Hay claramente vidas más dignas y autónomas que otras en la elección vital.

35. Farrell, M. D.: "El liberalismo frente a Bentham y Mill", *Tέλος*, vol. 1, n.º 1, 1992, p. 25.

36. Raz, Joseph: "Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. VII, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 89-120.

37. Farrell, M. D.: "El liberalismo frente a Bentham y Mill", *Tέλος*, vol. 1, n.º 1, 1992, p. 26.

Si el utilitarismo milliano sólo puede alcanzar su fin mediante el cultivo general de la nobleza de carácter, para Farrell la única manera de interpretarlo de un modo liberal, es postulando que el cultivo de la nobleza de carácter es de índole voluntaria.

Pero se da la circunstancia de que Mill rechazaría el liberalismo de Farrell, al no interpretar de igual manera la voluntad. Para Farrell un acto voluntario es aquel que depende del libre albedrío; mientras que para Mill, la voluntad es la facultad de decidir —que conlleva más responsabilidad que el simple optar— y ordenar (es decir, encaminar, dirigir a un fin) la propia conducta. Mill sabe que la razón tiene límites, y cuando se olvidan, se convierte en sinrazón.

Es Farrell el que, tomando la voluntad como libre albedrío, creará una sociedad dividida entre libre pensadores (los de siempre), y conciencias dormidas (o bien pensantes), como gustaba llamarle Pío Baroja a aquellos que pululan por la vida sin cuestionamiento alguno, viviendo entre las cosas como una cosa más, sirvientes de las urgencias cotidianas, y viajando como viajan las maletas, haciendo turismo por sus propias vidas y llenando de tópicos y convencionalismos su álbum vital. Pero es la vida que han elegido, dirá Farrell, cuando en realidad, la vida no les ha permitido otra opción.

Creo que nadie mejor que Mill, ha defendido que, para que las preferencias de un individuo sean realmente suyas, éste tiene que ser responsable por el hecho de tenerlas. Farrell deja que los individuos *opten* entre preferencias, y a eso le llama *pertenencia de la decisión*. Mill, sin embargo, exige que los individuos *decidan* sobre sus preferencias; es decir, que sean responsables de lo que han escogido. Farrell se preocupa sólo de que el individuo sea *culpable* de su elección; Mill se preocupa sin embargo, no de buscar culpables, sino de crear *responsables*.

Para el profesor Farrell, no se puede obligar a la gente —en nombre del liberalismo— a ser liberal; pero permite a la gente, en nombre del liberalismo ser esclava. Afirma que es verdad que si se aceptan irrestrictamente las preferencias personales y la mayoría de los individuos prefiere la esclavitud, o la tiranía, el liberalismo puede resultar auto frustrante. No *completamente* auto-frustrante, sin embargo. Porque el esclavo, o el individuo que es tiranizado, está realizando autónomamente su plan de vida.

Concluye Farrell, que Bentham resulta más liberal que Mill. Es verdad que para Bentham *cada hombre es el mejor juez de su propio interés*; pero Bentham no era un neoliberal, pertenecía al “radicalismo filosófico”, cuya filosofía era, en esencia, un programa de reformas legales, económicas y políticas relacionadas entre sí por el hecho de que todas se derivan del principio de la mayor felicidad para el mayor número. Sus representantes no se contentaban con la teoría, todos ellos eran reformadores prácticos, que exigían cambios en la política y en la legislación de su país³⁸. Es característica del siglo XVIII que ética y política vuelvan

38. Giner, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Ariel sociología, Barcelona, 1992, p. 416.

a caminar juntas, y para Bentham es posible gracias a una legislación adecuada³⁹. Para Bentham, la verdadera función de la jurisprudencia es “la censura”, la crítica del sistema legal con vistas a su mejoramiento, siendo en esa época y en ese país, Inglaterra, el gran crítico de cuestiones que se daban por establecidas⁴⁰. Para esa crítica, hace falta *una norma de valores* y sólo el principio de utilidad podía aportarla. De esta forma, podemos leer que: “La medida de lo bueno y lo malo es la mayor felicidad del mayor número”, idea que atribuía a Hume y a Helvétius. Es bueno recordar que Bentham no estaba a favor del relativismo ético.

Por el contrario, si en lugar de defender *una norma de valores*, negamos cualquier criterio para diferenciar las acciones moralmente buenas de las malas, si todo vale por igual, estaremos ante el mejor método para que nada cambie, para que el mundo continúe dividido entre ricos y pobres, y se debiliten las resistencias necesarias para evitar que la justicia no sea más que una simple palabra. Por esta razón, desde el punto de vista de un análisis en profundidad, el utilitarismo de las preferencias defendido por Farrell, puede ser calificado como otra forma de dogmatismo, impuesta desde un liberalismo económico que abandona la ética para no ser incoherente con sus principios.

b) La caracterización del liberalismo según Martín Diego Farrell:

Farrell caracteriza el liberalismo comparándolo con otras dos concepciones⁴¹: A) la libertaria (nos pone como ejemplo a Nozick); y B) la intervencionista extrema (ejemplificada en Peter Singer). El esquema es el siguiente:

	<i>Distinción entre omitir y actuar</i>	<i>Valor de la libertad positiva</i>	<i>Existencia de razones agencialmente relativas</i>
Libertarios (Nozick)	SI	NO	SI
Intervencionistas extremos (P. Singer)	NO	SI	NO
Liberalismo Farrell	NO	SI	SI

Esta caracterización es realizada, como vemos, sobre la base de tres rasgos:

39. El propio Helvétius resume su pensamiento sosteniendo que “todos los hombres tienden únicamente a su felicidad; que no se les puede apartar de esta tendencia; que sería inútil intentarlo, y peligroso conseguirlo; que por tanto sólo se les puede hacer virtuosos uniendo el interés personal con el general. Fijado este principio —prosigue—, es evidente que la moral no es más que una ciencia frívola si no se funde con la política y la legislación”. Colomer, Josep M.: *El utilitarismo*, Montesinos, Barcelona, 1987, pp. 24-25.

40. Ver Bentham, Jeremy: *Fragmento sobre el gobierno*, Los grandes pensadores, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 32-36.

41. Farrell, Martín D: *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 17-20; p. 26.

1) *La distinción entre omitir y actuar.* Farrel comparte con Mill la no distinción entre ambas, si bien creo que se hace daño y mucho por omisión, en la práctica su pensamiento liberal. Por ejemplo, el hecho de mostrar una clara preferencia hacia las preferencias sociales frente las antisociales es una clara muestra de este daño.

2) *La libertad positiva y la libertad negativa.* Para Farrell, la libertad negativa permite una distribución del ingreso desigual, si bien la libertad positiva exigiría un mínimo que le permita a todo el mundo llevar a cabo sus planes de vida. Sin embargo, este análisis teórico tampoco se ve reflejado en la práctica. Nos dice que el sistema económico del capitalismo ha de combinarse con la virtud de la solidaridad, sin embargo no hay solidaridad en los ejemplos que plantea. Veamos algunos de ellos:

Sostiene Farrell que la ética influye en el cálculo económico, y que por ello intentará combinar el sistema económico del capitalismo con la virtud de la solidaridad. La característica solidaria de este sistema capitalista se manifiesta —según el autor— en el mecanismo utilizado para la distribución de los recursos. Para dejar claro que los individuos son afectados por problemas éticos, propone el siguiente ejemplo:

“Imaginemos dos jugadores: cada uno de ellos paga 4000 \$ para participar en el juego y *debe tratar de apropiarse de una parte tan grande como sea posible del monto total*, que es de 10.000\$. El juego no es iterado, vale decir que no se repetirá entre esos jugadores. Se sortea quien juega primero y el ganador del sorteo anuncia el monto que reivindica, que debe ser múltiplo de 1.000. La elección se encuentra entonces entre 0 y 10.000. El segundo jugador puede aceptar o rehusar. Si acepta recibe lo que queda, y si rehúsa, la totalidad del dinero vuelve al organizador y ninguno de los dos jugadores recibe nada...”⁴².

He puesto en cursiva la parte que me interesa del ejemplo, que es la que nos muestra la falta total de ética desde la raíz del planteamiento de juego. ¿Cómo puede Farrell ponernos este ejemplo como ético, si el jugador *debe apropiarse de lo máximo?*, con esta obligación dentro de las normas del juego, jamás ningún jugador escogerá quedarse con la mitad y dejar la otra mitad al otro jugador, donde ambos ganan 5.000. Farrell no permite que haya cooperación en las reglas del juego, parte de una cruel competencia donde la suerte de jugar primero es la que obliga —según las reglas del juego— a ser competitivo.

Otro ejemplo que nos presenta Farrell, quiere responder a la cuestión ¿qué ocurre cuando la economía se contrae como consecuencia de la redistribución?,

42. Farrell, M. D.: *La filosofía del Liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 89-90.

¿qué ocurre cuando la economía se contrae mucho, como nos muestra en el ejemplo de la tabla?⁴³

TABLA

	<i>Situación 1</i>	<i>Situación 2</i>
A grupo más aventajado	100	30
B grupo medio	50	20
C grupo menos aventajado	10	11

¿Debe empobrecerse enormemente la sociedad para que su grupo menos aventajado se beneficie ligeramente? ¿Por qué el grupo menos aventajado debe desentenderse por completo de la suerte que corran los otros grupos de esa sociedad? La solidaridad parece exigir una suerte de preocupación recíproca. Para el profesor Farrell, si la ganancia del grupo menos aventajado está lejos de compensar la pérdida de los restantes grupos, aun aplicando el principio de utilidad marginal decreciente, entonces la solidaridad exige que no se pase a la situación 2 del cuadro.

Creo que el ejemplo de Farrell vuelve a ser erróneo, debido a que los menos aventajados, en vez de sentirse ruborizados por mejorar en 1 punto, deberían exigir saber qué ha pasado con los 99 puntos que faltan de la diferencia entre la situación primera y la segunda $[(100-30) + (50-20)] = 100$ puntos que se pierden en A y B, de los cuales 1 lo gana C; por lo tanto ¿dónde van los otros 99 si estamos hablando de distribución de recursos?. La solidaridad exige claridad en el reparto: no hay solidaridad si aumento 1 punto, pero desaparecen 99.

Farrell defiende que sólo a través de la libertad positiva conseguimos el autodesarrollo. Desde mi punto de vista, ese autodesarrollo es imposible sin una política social fuerte, que elimine las diferencias de nacimiento y la pobreza entendida como propiedad (es decir, una pobreza en la cual no están cubiertas las necesidades básicas de las personas). Sin la defensa de esa política social fuerte, es imposible la realización de la libertad positiva, e imposible, por lo tanto, la consecución del *well-being* para todos o la mayoría de los ciudadanos.

3) *Razones agencialmente neutrales frente a razones agencialmente relativas*. Desde mi punto de vista, la defensa de las razones agencialmente relativas, le permite a Farrell defender un *todo vale* frente a otros posicionamientos más solidarios e universales. El ejemplo expuesto anteriormente en la tabla, que justifica no ayudar a los menos aventajados si la ayuda afecta al plan de vida de los más aventajados, demuestra claramente el peso de las preferencias agencialmente relativas. Escribe Farrell:

43. Farrell, M. D.: *La filosofía del liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 108-109.

“Si mi plan de vida requiere de cierta cantidad de recursos, esto constituye una razón válida para limitar el alcance de mi deber positivo, de alimentar a los etíopes, por ejemplo”⁴⁴.

Es decir, si mi plan de vida es lucrarme frente al etíope, esa razón agencialmente relativa es la que lo justifica.

Ahora bien, en un país tan desigual como es Argentina, donde las instituciones no protegen las necesidades básicas de una gran mayoría, un filósofo que ejerce la judicatura, como Martín Diego Farrell, tiene que tener mucha cautela al declararse defensor de un liberalismo extremo. Por esa razón, se declara moderadamente liberal, defensor de una libertad positiva, donde los ciudadanos tengan iguales posibilidades de llevar a cabo su planes de vida (aunque no lo encuentro reflejado en los ejemplos de filosofía política que nos plantea en sus ensayos), aceptando que el mercado es un instrumento apto para satisfacer los planes de vida de sus ciudadanos, y afirmando que para ello se asegurará de que todos los ciudadanos cuenten con los recursos suficientes para convertir sus preferencias en demanda. Sin embargo, no nos explica si en su análisis se está refiriendo a un mercado nacional, internacional, o qué estructura tiene ese mercado. Por ejemplo, vemos en España y en otros muchos países europeos, cómo el mercado asiático tiene un gran poder; y si lo analizamos sin necesidad de profundizar en exceso, podemos observar la sumisión en la que se encuentran los trabajadores en este ámbito de mercado, cuestión de la que Farrell no se ocupa suficientemente porque —según su visión, que no comparto— los trabajadores firman el contrato libremente. En este mismo sentido, podemos reflexionar también acerca de la explotación laboral de menores, quienes deberían estar recibiendo educación para poder optar a una libertad real. El dilema de Nike es esclarecedor en este sentido⁴⁵. No creo que en estos ejemplos que traigo a colación, los individuos tengan iguales posibilidades de llevar a cabo sus planes de vida.

Otra pregunta que quedaría por hacerle a Farrell, y al tipo de liberalismo irrestricto que representa, es ¿qué pasa si el mercado no nos permite cubrir las necesidades básicas?, y ¿cuál sería el margen de desigualdad admisible para determinar dichas necesidades? Porque, si bien Farrell mantiene que la *pobreza como propiedad* (como indiqué anteriormente, es la pobreza de aquellas personas que no tienen cubiertas sus necesidades básicas) prescinde de la relación de igualdad, considero que la pobreza como *propiedad* reclama la igualdad desde la diferencia. Sin embargo, contrariamente a lo que mantiene Farrell, creo que la

44. Farrell, M. D.: *La filosofía del liberalismo*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 27.

45. La empresa Nike, utilizaba menores de países subdesarrollados para la realización de sus zapatillas deportivas, y al mismo tiempo donaba dinero en países desarrollados a colegios necesitados, fomentando —era una forma de publicitarse, claro está— la educación de los niños. Hoy en día, Nike no explota a menores, pero se cuestionan otros temas que afectan a la bioética, por ejemplo, nos preguntamos cómo se suministran del cuero curtido, o qué animales se sacrifican para la obtención de la materia prima.

pobreza como relación (se trata una pobreza no siempre real, pues el más pobre de una comunidad de ricos, sería también el más rico en otra comunidad donde las necesidades básicas no están cubiertas) se olvida de las diferencias básicas de las que hay que partir, y que hacen que la relación tenga dos niveles diferentes, como nos enseñó Rawls: primero las necesidades de los peor situados, luego todas las mejoras posibles.

3. CONCLUSIÓN

Farrell siguiendo a David Gauthier, en el extremo contrario respecto del contractualismo rawlsiano, hace algo parecido a lo que lleva a cabo el segundo Rawls, una eliminación de la teoría de la moralidad en sentido fuerte a favor de una teoría política, carente de contenido moral en un sentido estricto⁴⁶. El análisis del “Sensible Knave” o “bribón inteligente” en los textos de Hume es la clave para la comprensión adecuada del error que comete D. Gauthier, quien recoge de un modo muy certero los textos de Hume en que se vincula Justicia o interés (lo que curiosamente parece abocar a Hume a una teoría utilitarista de la Justicia, en contra del propio interés de Gauthier), pero olvida comentar que Hume siempre añade una consideración relativa a que dicho interés es el motivo “...first...” de la Justicia, es decir, en un primer momento evolutivo del desarrollo de las instituciones de Justicia, cuando todavía no se ha superado el límite del grupo inmediato; más allá de este grupo, se hace necesaria la moral como estructura artificial de motivación de la Justicia. Sin esa distinción de niveles, tal como nos dice el Profesor José Luís Tasset, y sin esa percepción del juego humeano entre lo natural y lo artificial (diferentes sólo en grado, no en clase), no se logra comprender la teoría de la justicia de Hume, ni tampoco su teoría general de las virtudes⁴⁷. Si como nos ha dicho Hume, el fundamento de la virtud es la utilidad, el espíritu público, y éste sólo puede desarrollarse en las instituciones políticas, entonces posiciones como la de Gauthier —que mantiene la separación radical entre moral y política—, dejan de tener sentido.

Si para hacer una distinción adecuada de las teorías que surgen de las dos tradiciones liberales, necesitamos aclarar el concepto de modelo ético y de filosofía omnicompreensiva, vemos que el *modus vivendi* o la teoría de la neutralidad como

46. “D. Gauthier en su obra *Morals by Agreement*, no se inspira en las ideas humanitarias de Hume ni en las trascendentales de Kant, sino en las mucho menos respetables de Hobbes; pretende construir una moral de inspiración hobessiana, que no emplee otra noción de racionalidad que la económica y que no necesite echar mano de sentimientos positivos de benevolencia y de desinterés.” Montoya Sáenz, José: “D. Gauthier o Hobbes sin Leviatán” en *Revista de Filosofía*, 3.^a época, vol. IV, n.º 5, 1991, pp. 199-205.

47. Tasset Carmona, J. Luis: “De ladrones y reglas (Una versión del problema del *Sensible Knave* desde un utilitarismo de la regla atemperado)”, *Revista Daimón*, 2010, artículo en prensa. Agradezco al autor el envío del texto en forma de *preprint*.

meta-valor defendida por Farrell, nos dejan sin ningún tipo de modelo ético. Esta teoría que pretende ser omnicompreensiva como punto de partida, se encuentra en la práctica con la absoluta indiferencia y desinterés de unos modos de vida frente a otros; y en lugar de comprensión, obtenemos relativismo y decadencia de valores.

Las teorías de J. Rawls y R. Nozick han sido, sin lugar a dudas, las dos éticas no utilitaristas más importantes de finales de siglo. Ambas teorías están basadas en principios liberales ampliamente aceptados: la libertad individual, combinada con la equidad y la igualdad, en el caso de Rawls; o combinada con la defensa de los derechos de cada individuo para controlar su mente y su cuerpo al igual que sus posesiones legamente adquiridas, en el caso de Nozick. El resultado en el primer caso es una teoría progresista, igualitaria en extremo, mientras que en el segundo autor obtenemos una teoría libertaria en extremo.

El Primer Rawls, se ubica en una tradición muy diferente a la de Farrell; pero el propio Farrell, nos dice que también se diferencia de la tradición liberal de Nozick, aunque al escoger el liberalismo de Gauthier, acaba en una posición muy cercana a la de Nozick.

La concepción de la libertad que se centra sólo en la igualdad formal, y que mantiene que la intervención estatal lesiona la libertad, puesto que da paso a un intolerable paternalismo, refleja una moral en miniatura, o una moral que se reduce a hacer valer el egoísmo de cada uno y en la que los sujetos se aíslan en lugar de cooperar. Dicha concepción de la libertad, refleja, en realidad, una total ausencia de moralidad.

Recordemos, para ejemplificarlo, un famoso texto del *Tratado* de Hume:

“Vuestro grano madura hoy, el mío madurará mañana. Es provechoso para ambos que yo trabaje hoy contigo y que tú me ayudes mañana. No siento cariño ninguno por ti y sé que tú tampoco lo sientes por mí. No debo por consiguiente, preocuparme de tus cosas, sino que debo trabajar contigo por mi interés y esperando una acción recíproca; sé que puedo engañarme y que en vano esperaré tu gratitud. Así, pues, te dejo trabajar solo y me conduzco de la misma manera. La estación cambia y ambos perdemos nuestras cosechas por falta de confianza mutua y seguridad”.⁴⁸

Este dilema acaba siendo similar al dilema del prisionero. De igual manera, el dilema descrito por Garret Hardin en 1968, y publicado en la revista *Science*⁴⁹ y que tituló “Tragedia de los comunes”, describe una situación en la cual varios individuos, motivados solo por el interés personal y actuando independientemente, pero racionalmente, terminan por destruir, sin ser su pretensión, un recurso limitado que les vendría bien compartir. Aun cuando Hardin utiliza el ejemplo para

48. THN, 3.2.5.8. Todas las traducciones castellanas del *Tratado* preceden de David Hume, “Tratado de la Naturaleza Humana (Trad. de Vicente Viqueira, Revisada y Actualizada)”, en David Hume: *Obra Filosófica*, Ed. Tasset, José Luis y Díaz Seijas, Raquel (Madrid: Gredos, 2010, *preprint*).

49. Garret, Hardin: “The Tragedy of the Commons”, en *Science*, vol. 162, No. 3859 (December 13, 1968), pp. 1.243-1.248.

analizar en general la relación entre libertad y responsabilidad, la presentación del dilema dio comienzo a un amplio debate acerca del análisis del comportamiento humano en las áreas de economía, psicología, teoría de juegos, política, etc. En general, se considera que el dilema representa un ejemplo de trampa social, en que se enfatiza un posible conflicto social sobre el uso de los recursos comunes, al implicar una contradicción entre los intereses o beneficios de los individuos, y los bienes comunes o públicos. En palabras de Barry Schwartz: “¿Cómo escapamos del dilema en el cual muchos individuos actuando racionalmente en su propio interés destruyen un recurso compartido pero limitado?... Ahora estamos confrontando la tragedia del común global. Hay una Tierra, una atmósfera y una fuente de agua, y seis mil millones de personas compartiéndolas. La respuesta es: difícilmente. Los ricos están sobre-consumiendo y los pobres no pueden esperar a unírseles”⁵⁰. Es lo que se conoce, coloquialmente hablando, como *crisis Ninja*: un individuo pide un préstamo para una vivienda y —de paso— solicita también al banco que ese préstamo cubra la compra de un coche nuevo; pero, ya puestos a solicitar, quiere que le cubra las vacaciones. Así entramos en un círculo de consumo de un capital que sería necesario para sufragar muchas necesidades básicas que quedan sin cobertura. Pero estos individuos sin cobertura no deben preocuparse, porque siempre existirán contratos, que, según Farrell podrán firmar libremente para tener un trabajo “digno”. El ejemplo del contrato del “lanzamiento de enanos”⁵¹, es claro. Escribo, por supuesto, con ironía, recordando que “hay que ser firmes, desde luego, pero cuando perdemos la ironía, el dogmatismo e incluso fanatismo nos dominan”⁵².

El liberalismo de las preferencias, el liberalismo de la neutralidad como metavalor, el liberalismo económico —que no político— muestra en su limitada interpretación de los derechos humanos, una idea infantil de libertad. Dicha libertad se agota en que no lo molesten a uno y es ajena al cómputo de capacidades y oportunidades de los individuos. Tal vez quienes formulan este tipo de liberalismo viven sin muchas necesidades o se han quedado en la cáscara de lo que es la dignidad de la humanidad.⁵³

Está claro que si pretendemos evolucionar, si pretendemos reformar nuestras leyes e instituciones, si deseamos *adoptar las mejores leyes que sean posibles*, parece necesario utilizar un criterio ético objetivo (aunque no necesariamente monista), a falta del cual, nos encontraríamos ante un conjunto heterogéneo e

50. Schwartz, Barry: “Tyranny for the Common Man”, en *The National Interest* (Julio/ Agosto 2009). Edición Digital.

51. Se trata de contratos laborales propuestos por parte de empresas de espectáculos (como los circos itinerantes), a las personas que presentan la patología del enanismo. El trabajo de los enanos consiste en dejarse lanzar al vacío desde el interior de una especie de cañón o cápsula. A cambio de dinero, estas personas optan por firmar el contrato, pero hay una gran diferencia entre *poder elegir libremente y tener que optar*.

52. Crick, Bernard: *En defensa de la política*, Ed. Tusquets Editores, S. A., Barcelona, 2001, p. 13.

53. Sádaba, Javier: *La ética contada con sencillez*, Ed. Maeva, Madrid, 2004, p. 93.

incoherente de instituciones⁵⁴, y ante una sociedad sin ningún tipo de jerarquía valorativa y sin ningún tipo de modelo de educación moral. El punto de partida está en encontrar el criterio ético que queremos aplicar; y evitar, o al menos intentarlo, el relativismo. Creo que nosotros deberíamos valorar la posibilidad de un relativismo prudencial, de un relativismo que no dé bandazos a extremos que nos dejen sin ética y en manos del libre arbitrio del mercado. Somos conscientes de que la ética se debate siempre entre la crítica a una realidad que no da la talla respecto de lo que debería ser, y la propuesta de una normatividad que contribuya a corregir los defectos de la misma; pero, si estos defectos son complicados de corregir, lo que no podemos es hacer de ellos el estandarte de los sistemas actuales; deben seguir siendo el blanco de nuestras críticas, pero no para solidificarlos, sino para eliminarlos en la medida de lo posible.

Si la libertad individual sigue siendo un valor que no queremos perder, estaremos de acuerdo con J. Harsanyi⁵⁵ en que todos los códigos morales tienen que restringir la libertad moral de las personas exigiéndoles, en muchas situaciones, respetar los intereses *legítimos* de los demás, tanto como los intereses *comunes* de la sociedad, incluso cuando ello esté en *contra* de sus propios intereses y preferencias. Aún así, la mayoría de los códigos morales ordinarios sujetos a esta demanda, seguirían otorgando a las personas una *libertad considerable* para mantener sus propias preferencias e intereses.

Dado el valor que la mayoría de nosotros asignamos a la libertad individual y, en particular, a la libertad que se pueda ejercer contra las obligaciones morales muy opresivas, el código moral óptimo del utilitarismo tendría que ser más parecido, en este aspecto, a los códigos morales ordinarios. En realidad, me parece, tendría que ser una versión simplemente más ilustrada, más racional y más humana de los códigos morales ordinarios. Una vuelta, para decirlo claramente, al liberalismo de los clásicos.

Como Mill apuntó, toda situación de desequilibrio y desigualdad en las relaciones humanas es mala para todas las partes, tanto para el superior como el inferior, ya que ciega las fuentes de las relaciones más gozosas entre los seres humanos, que son las producidas por la concordia y la solidaridad.

Por supuesto que el liberalismo de la neutralidad, basado en la neutralidad de las preferencias, con un derecho formal y una libertad sobre todo negativa, no podrá admitir lo anteriormente dicho, por cuanto afirma la neutralidad axiológica de los fines humanos, de tal modo que quienes tengan como meta la concordia no tendrán más derecho a perseguir esa meta que los amigos de la discordia (o mejor dicho, ambos lo tendrían por igual).

54. Vergara, Francisco: *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 134.

55. Harsanyi, John: "Razón, moralidad y teoría utilitarista" en Zimmerling, Ruth; Carrión, Roque; Barcón, Jaime; Guijarro, Rocío: *Decisiones Normativas en los campos de la ética, el Estado y el derecho. (Ensayos en homenaje a Julia Barragán)*, Ed. Sentido Caracas, 1999, p. 20.

Comparto con Esperanza Guisán⁵⁶ que la justicia, para los utilitaristas como Mill, trata de ampliar las capacidades de empatía e imparcialidad de los seres humanos con el fin de que todos podamos gozar cuanto sea posible, sin estorbar el goce de los otros, sino, lo que es más, de modo tal que todos gocemos con el goce de los otros, lo cual supone marcar una meta o un fin claramente superior a otras metas o fines, de un modo contrario a la neutralidad moral de los fines y metas de las éticas de los derechos puramente formales, como la defendida por Martín Diego Farrell.

Desde el punto de vista que vengo manteniendo de rechazo a la neutralidad moral, podemos estar de acuerdo o no con Farrell cuando argumenta que Carlos Nino se equivoca al querer sustentar la democracia en el consenso, por las dificultades que surgen cuando existen intereses en conflicto. Farrell se manifiesta a favor de que la democracia no es un sistema para lograr el consenso, sino un sistema para *manejar* (la cursiva es mía) el disenso⁵⁷. El problema para mí reside en quién maneja el disenso: ¿el que tiene el poder? Todos sabemos que la riqueza es un factor de poder, pero el único poder en el que iguala Farrell a los ciudadanos es en el poder físico⁵⁸. Mientras que en algunas de sus obras dirá que las desigualdades excesivas no se perpetuarán aceptando un principio redistributivo, en otros más recientes, rechazará las políticas correctivas; redistribución sí, pero no hasta el punto de la corrección de la desigualdad. La no diferenciación de ambas es una crítica que Farrell le hace a Amartya Sen. Este rechazo de las políticas correctivas se ve claramente en su análisis del equilibrio de Nash⁵⁹, un concepto de la teoría de juegos en el que los jugadores no tienen intereses idénticos sino mezclados y en el cual nos enfrentamos a un juego de negociación, no de arbitraje y con —por la definición de arbitraje— relevancia ética. No creo, como mantiene Farrell, que el acuerdo justo sea aquel que viene dado por el precio del mercado, que actuaría así como regla de un juego sin reglas.

Creo que debemos desconfiar de todas aquellas teorías democráticas que parten de la negociación y que no se basan en una deliberación. Poner precio de mercado a las relaciones políticas es ponerles precio (eso sí, de mercado) a la libertad y a la dignidad humana. La política se ha ido desdibujando en la resignada aceptación de los límites de lo posible fijada por los mercados.

Comparto con Stuart Mill que “la idea de una sociedad en la que los únicos vínculos son las relaciones y los sentimientos que surgen del interés pecuniario es esencialmente repulsiva”.⁶⁰ El mercado determina los precios, pero no resuelve

56. Guisán, Esperanza: “Por qué los derechos no son *trumps*” en Zimmerling, Ruth; Carrión, Roque; Barcón, Jaime; Guijarro, Rocío.: *Decisiones Normativas en los campos de la ética, el Estado y el derecho. (Ensayos en homenaje a Julia Barragán)*, Ed. Sentido Caracas, 1999, p. 96.

57. Farrell, M. D.: *La democracia liberal*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, p. 27.

58. Farrell, M. D.: *La democracia liberal*. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, pp. 88-89.

59. Farrell, M. D.: *Filosofía del Derecho y Economía*, La Ley, Buenos Aires, 2006, pp. 127-139.

60. Mill, John Stuart: “On probable futurity of the labouring classes”, *Principles of Political Economy with some of their application to social philosophy*, Book 4, Chapter VII, 1848.

los problemas morales (*que son previos*), por ejemplo, de la distribución y del medio ambiente, en fin, de la supervivencia humana; de hecho, puede agravarlos. Siempre debe ser contestado desde y regulado por la política democrática⁶¹.

También desde el punto de vista de la tolerancia, no estoy de acuerdo con el liberalismo de la neutralidad, el cual establece, por la definición que nos ha dado el profesor Farrell, que cuestionarnos la tolerancia o intolerancia nos hace salir fuera del campo de la neutralidad. Si bien Farrell no trata la cuestión de la tolerancia en el plano de la política internacional, sí lo hace a nivel nacional, para mantener que la tolerancia no tiene cabida en el liberalismo de la neutralidad⁶². No puedo comprender cómo justifica luego, hablando de la libertad de asociación en la democracia liberal “que una de las dificultades serias que encuentra la reglamentación de la actividad de los partidos políticos es la de la tolerancia respecto de los intolerantes. Y no me parece —dice— que la solución sea, sencillamente, “tolerancia irrestricta”⁶³. ¿Estará la tolerancia sujeta también al valor del mercado (¿y de qué mercado?) y unas veces interesará y otras no, dependiendo de quien la necesite o en qué momento? Lo pregunto, claro está, con ironía. Una tolerancia indiscriminada, al igual que una tolerancia “multiculturalista”, degeneran ambas con facilidad en un relativismo moral que provoca efectos políticos desastrosos.

Si todas las preferencias valen por igual, en realidad consagramos que ninguna vale nada. Así, ante una preferencia política, la réplica enojada del “*No querrá usted convencerme*”, el buen tono exige disculparse por adelantado: “No pretendo convencerlo, pero...”. Este relativismo normativo parece presuponer que las ideas políticas, públicas por definición, pertenecen a un orden íntimo e inaccesible en el que estuviera vetado internarse. Este esquema acaba reflejado en la circunspecta recomendación de que “*no hay que juzgar*”. Hoy el valor más celebrado es el empeño en no valorar. Semejante abstención, representa todo lo contrario de altura de miras y tolerancia: certifica más bien la completa dimisión del sujeto civil y moral. *Anulados los juicios, reinen sin disputa los prejuicios*. Si la tríada “justicia, derechos y necesidades” enlaza con una idea de ética seria, y solo desde este punto de partida podemos hablar de políticas exigentes a la hora de respetar la dignidad humana; de la misma forma la tríada “inseguridad, miedo, desconfianza”, enlaza con una idea de sociedad donde la neutralidad convertida en indiferencia, son la clave del éxito⁶⁴. Del éxito de unos pocos, evidentemente.

He intentado argumentar en este trabajo de que es necesario diferenciar entre las dos tradiciones liberales: la clásica, y la ligada simplemente al nuevo poder económico. La actual crisis financiera, política, social, ha sido considerada con práctica unanimidad como una de las consecuencias más indeseables de las doc-

61. Crick, Bernard: *En defensa de la política*, Ed. Tusquets Editores, S. A., Barcelona, 2001, p. 13.

62. Farrell, M. D.: *Privacidad, Autonomía y Tolerancia. Ruidos disonantes en ética*, Hammurabi, Buenos Aires, 2000, pp. 190-207.

63. Farrell, M. D.: *La democracia liberal*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, pp. 20-21.

64. Judt, Tony: *Algo va mal*, traducción de Belén Urrutia, Taurus, Madrid, 2010, p. 250.

trinas neoliberales que prosperaron a partir de los años ochenta del pasado siglo⁶⁵. El neoliberalismo no es, contra lo que parece, una recuperación del pensamiento liberal, sino una tergiversación, casi una patología de éste. En el momento fundacional del liberalismo, el compromiso cívico con la virtud era el fin al que apuntaban los clásicos, no a la deificación del mercado.

El liberalismo clásico parecía implicar que, aún reconociendo que debemos aceptar que hay universos valorativos distintos, sin embargo, nuestros juicios morales no son irracionales, esto es, no todas las opiniones sobre ética y política son igualmente válidas. Como Francisco Laporta ha dicho muy bien: se trata de respetar a las personas, pero no tenemos por qué respetar todas sus opiniones, es decir, pueden expresarse y manifestarse, pero no tenemos por qué conceder que son verdaderas⁶⁶. Defender que todo el mundo tiene derecho a equivocarse no significa sostener que nadie se equivoque. Desde este posicionamiento intelectual, la tarea de analizar y hacer resaltar el enorme atractivo del pensamiento de un brillante filósofo como es el profesor Farrell, no significa necesariamente darle la razón. Martín Diego Farrell escapa del utilitarismo para refugiarse en el liberalismo, pero traiciona, a mi modo de ver, también, el pensamiento liberal.

Por lo tanto, en mi argumentación no pediré disculpas por hacer notar la discrepancia con el profesor Farrell, y disentir desde la deliberación y la tolerancia; partiendo de la premisa ética de que hay ciertos valores que fundamentan la verdadera ciudadanía democrática, valores que sí tienen importancia y que tienen que ser defendidos desde nuestros gobiernos, si no queremos igualar el gobierno despótico con el gobierno justo.

Para concluir, quisiera dejar constancia de que el carácter fundamental de estas críticas no empaña mi admiración por la obra de un filósofo tan interesante, y tan prolifero en su pensamiento. Todo lo contrario, su obra deja abiertas las puertas a nuevos trabajos de estudio sobre su filosofía del derecho y su filosofía política. Este breve estudio es un ejercicio de reflexión sobre la idea liberal de que el principal problema del utilitarismo es que restringe la libertad en aras a maximizar la utilidad. Ese es el motivo que en realidad lleva a todos los liberales radicales a abandonar el utilitarismo, pero sin darse cuenta de que la propia defensa de la libertad, a no ser que se base en argumentos kantianos o lockianos de carácter metafísico, sólo puede asentarse sobre un razonamiento o argumento utilitarista, principalmente de un utilitarismo de la regla⁶⁷. Por eso, este trabajo es fundamentalmente, un estudio de Filosofía Moral, que reclama una relectura del liberalismo clásico en la tradición de Mill, desde el análisis y la crítica de un pensamiento liberal tan problemático e interesante como el de Martín Diego Farrell.

65. Lasalle, José María: *Liberales. Compromiso cívico con la virtud*. Ed. Debate, Barcelona, 2010, p. 12.

66. Laporta, Francisco: "Inmigración y respeto", *Revista Claves de la Razón Práctica*, n.º 114, julio/agosto, 2001.

67. Aunque argumentar esto con detalle exigiría varios trabajos al menos tan extensos como éste.