
JOHN GRAY

Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal
(Barcelona, Paidós, 2001)

En este libro sostiene John Gray, profesor de Pensamiento Europeo en la *London School of Economics and Political Science*, que la doctrina liberal contiene dos maneras de entender la tolerancia. La tolerancia es, por un lado, la manera de perseguir una forma ideal de vida compartida, pero es también la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. En el primer caso, la tolerancia se considera como un medio para alcanzar un consenso racional universal en torno a unas verdades fundamentales, mientras que la diversidad es algo destinado a desaparecer. En el segundo, la tolerancia es solamente un *modus vivendi* que haga posible la convivencia de regímenes y modos de vida diferentes. El autor considera que el primer con-

cepto de tolerancia resulta anacrónico en las sociedades tardomodernas y propone una concepción revisada de la tolerancia a partir del segundo concepto, como la manera de salvar al liberalismo de un posible fracaso en el intento de lograr el acuerdo en torno a unos principios universales.

El ideal liberal de la tolerancia entendida como consenso plantea una serie de problemas que hacen bastante difícil su aplicación a la sociedad contemporánea. Por un lado, se trata de un ideal forjado en sociedades divididas por sus reivindicaciones sobre un único modo de vida, en sociedades divididas, fundamentalmente, por la cuestión religiosa. Por lo tanto, difícilmente podrá enseñarnos cómo vivir en un mundo como el nuestro, marcado por frac-

turas múltiples. Un mundo en el que las personas estén definidas por su pertenencia a una única comunidad está bastante alejado de la realidad. Casi todos nosotros pertenecemos a varios modos de vida, no nos adscribimos a una única identidad. Las formas de vida en que nos encontramos no son las mónadas sin ventanas de la metafísica leibniziana. Se parecen más a prismas con luces cambiantes a través de las cuales nos movemos. Son los conflictos entre esos diferentes modos de vida los que nos hacen ser lo que somos.

La mayor parte de los pensadores liberales han asumido la fe socrática, cristiana e ilustrada en la posibilidad de una armonía de valores. No se dan cuenta de que el ideal de la armonía no es el mejor punto de partida para pensar sobre la política y sobre la ética. «Es mejor —señala Gray— empezar por entender por qué no puede evitarse el conflicto ni en la ciudad ni en el alma» (15). Los conflictos de valores son inherentes al ser humano porque las necesidades humanas plantean demandas en conflicto. De ahí la imposibilidad de una comunidad sin fisuras.

Es cierto que hay toda una línea de pensadores liberales, desde Locke y Kant hasta Rawls y Hayek, que han aceptado que los distintos bienes chocan entre sí y que no hay manera de resolver los conflictos sin ocasionar pérdidas. Pero estos pensadores han tratado de establecer principios del bien y la justicia universalmente válidos que se mantienen al margen de esos conflictos. No nos dicen cómo solucionar los conflictos porque su doctrina está diseñada para superar-

los. No han tenido en cuenta que la consideración de algunas libertades como básicas presupone una evaluación de los intereses humanos que protegen. Nuestros juicios sobre la mayor o menor libertad posibles son juicios sobre el valor de las libertades que están en juego. Por eso, los mismos principios pueden llevar a conclusiones diferentes según cuál sea el perfil moral de quienes los aplican. Y de ahí también —siguiendo una de las líneas de la crítica de Habermas a Rawls— la imposibilidad de elaborar un liberalismo estrictamente político independiente de cualquier concepción sustancial del bien. Pero si las visiones de la justicia contienen necesariamente juicios de valor, lo más realista es pensar que en muchas ocasiones van a encerrar valores inconmensurables y, en este sentido, cabría hablar de un fracaso del proyecto liberal.

Resulta utópico hablar de un régimen en el que todas las libertades básicas estén plenamente protegidas. No hay nada que asegure un resultado satisfactorio para todos. Las libertades fundamentales pueden fácilmente chocar entre sí. Por ejemplo, la libertad de asociación y conciencia de católicos, musulmanes u otros grupos que abren escuelas en las que no se contrata a profesores divorciados u homosexuales, choca con la libertad de las personas para no sufrir discriminación en razón de su estado civil o de su orientación sexual. Lo mismo ocurre con la igualdad. En función de a qué concepto de igualdad nos adheramos, diferiremos en la manera de entender qué significa tratar a las personas como iguales. Y esto dependerá

de los intereses humanos que consideremos más importantes para el bienestar. Ante los conflictos planteados por distintas maneras de concebir la igualdad, las partes implicadas propondrán distintas soluciones según lo que consideren que significa tratar a las personas como iguales. Tal como ha señalado Walzer, la igualdad no significa lo mismo en la familia, en la escuela, en el mercado. En los diferentes contextos hay que aplicar diferentes criterios de distribución. La postura de Walzer supone un avance respecto a la de Rawls en este sentido, pero, aun así, cabría objetar que es muy difícil el consenso respecto al alcance de cada una de las esferas y los principios que deben regir en cada una de ellas; empezando por la familia, sobre la cual se dan concepciones muy diversas en nuestras sociedades.

Por todo ello, los regímenes liberales, como el resto de los regímenes políticos, no pueden escapar al conflicto de valores; siempre tendrán que responder a demandas de libertades incompatibles entre sí. Una de las características de los regímenes no liberales es que en ellos los conflictos de valores se consideran signos de error. Pero un régimen liberal que aspire al consenso de valores estaría tratando los conflictos también como síntomas de error y, en este sentido, sería «una especie de fundamentalismo, no un remedio contra él» (31).

La teoría política liberal tradicional concibe el conflicto como algo transitorio y no como un rasgo universal de la vida política. Pero los conflictos entre libertades básicas son algo habi-

tual en derecho y en política. En la mayor parte de los casos se resolverán aplicando nuestra concepción de la buena sociedad a las circunstancias históricas específicas del régimen particular. Es inútil buscar criterios de legitimidad que puedan aplicarse en todos los contextos históricos. Las circunstancias de la historia humana son demasiado complejas y cambiantes como para permitir que unos valores universales actúen como fundamento universal de la legitimidad política. Pensar que los derechos universales exigen que los valores liberales se proyecten a todo el mundo es poner los derechos humanos al servicio de una especie de fundamentalismo liberal. Los conflictos que surgen como consecuencia de las demandas conflictivas planteadas por los derechos pueden resolverse de diferentes maneras. Por eso pueden existir diferentes regímenes en función de las diversas formas de resolver los conflictos entre las demandas; no existe un régimen ideal, como no existe tampoco una solución ideal a los conflictos planteados por las demandas.

Pero el sistema de Rawls es un intento de eludir las dificultades del juicio político otorgando a los principios liberales un carácter de ley necesaria. «La doctrina de Rawls es un tipo de legalismo anti-político» (26), ya que la distribución de cargas y beneficios no es una cuestión de decisión política, sino de adjudicación legal. Pero, en cualquier caso, la ley siempre exige tomar decisiones ya que puede ser interpretada de diferentes maneras.

El comunitarismo no ofrece una mejor solución. Los comunitaristas

no han comprendido tampoco que cuando coexisten distintos modos de vida en una sociedad resulta tanto imposible como indeseable alcanzar un consenso global acerca de valores. Del mismo modo que el individuo liberal es una cifra sin historia ni identidad, el «hombre sin atributos» de Musil, la comunidad comunitarista está también alejada de cualquier realidad humana, es una concepción vacía. Los comunitaristas comparten con los liberales una concepción del sujeto humano del que ha sido eliminado el conflicto.

Sería más razonable y adecuado a la realidad «retroceder de Kant a Hobbes y pensar en el proyecto liberal como en la búsqueda de un *modus vivendi* entre valores en conflicto» (121). Es preciso abandonar la idea del liberalismo como un sistema de principios universales en los que se basa un régimen ideal para adoptar una concepción en la que la búsqueda de un *modus vivendi* entre valores inconmensurables sea el objetivo fundamental. Según el autor, el futuro del liberalismo depende de su capacidad para abandonar la concepción de la tolerancia como consenso racional, apostando por la tolerancia como modo de convivir con la diversidad.

Junto a ello será preciso abandonar el legalismo liberal que fomenta la ilusión de que podemos prescindir de la política, que, por otra parte, estaría demasiado marcada por la contingen-

cia de lo histórico, lo circunstancial, los intereses. «Si buscamos un compromiso legítimo y estable para cuestiones muy controvertidas —señala Gray—, no tenemos más alternativa que la del largo camino de la política» (136).

En las actuales sociedades plurales no resulta tan necesario un consenso sobre valores como instituciones comunes dentro de las cuales puedan negociarse los conflictos de intereses y valores. Vivir en comunidad no significa vivir en una sociedad unificada por valores, sino disponer de instituciones comunes que actúen como mediadores en los conflictos de intereses. La prueba de legitimidad de un régimen o una institución es su capacidad para mediar en los conflictos, incluso entre ideales rivales de justicia. Por eso, el liberalismo debe significar la gestión de los conflictos entre culturas que siempre serán diferentes, no la creación de una civilización universal.

En este tiempo de una supuesta «crisis de la política», de una subordinación del sistema político a otro tipo de sistemas, como el económico, la propuesta de Gray puede significar un «retorno de lo político» (Mouffe), una recuperación de la política como deliberación y arte prudencial, sin reducirla a una aplicación procedimental de leyes universales.

Carmen INNERARITY GRAU