

## UNA APROXIMACIÓN A LA NEUTRALIDAD LIBERAL

Alfonso de Julios Campuzano

*Universidad de Sevilla*



ENTRE los lugares comunes en la exposición del pensamiento liberal está la creencia en la neutralidad con respecto al ideal de vida buena. La justicia y la felicidad son cosas bien distintas que corresponden a distintos órdenes vitales sin relación posible entre sí en el ámbito de lo público. Se acentúa con ello la fractura entre las zonas de desenvolvimiento de la subjetividad. El pensamiento liberal, se dice, garantiza la independencia y la neutralidad del Estado con respecto a los ideales de felicidad individuales y se limita a crear zonas de libertad en la que los individuos podrán satisfacer sus legítimas pretensiones<sup>1</sup>. Sin embargo, no siempre se hace explícito el razonamiento que subyace a este tipo de comprensión: en el fondo se está afirmando la necesidad de la tolerancia, del pluralismo y de la diversidad como fermento de una sociedad civil viva y palpitante de la cual depende la propia pervivencia de una determinada concepción del bien. En el fondo de este discurso el neutralismo liberal ha quedado disuelto.

---

<sup>1</sup> Para un desarrollo doctrinal más extenso de la neutralidad liberal, sus fundamentos y sus críticas, puede verse el interesante trabajo de JUAN RAMÓN DE PÁRAMO, «Tolerancia y Liberalismo» (CEC, Madrid, 1993), especialmente el cap. VI, sobre el principio de neutralidad liberal (pp. 59-69), y el cap. VII titulado «Liberalismo y autonomía moral», pp. 71-80.



Efectivamente, las voces que han puesto en tela de juicio la coherencia de este principio del liberalismo han insistido en la vaciedad de sus contenidos: el liberalismo implica una ineluctable posición ética que conlleva la asunción de principios que deben guiar el actuar del individuo en la realización de su personalidad. El compromiso valorativo es inevitable. Pero podemos intentar penetrar en las claves del razonamiento para tratar de reconstruir los valores que subyacen a esta pretendida visión neutral de lo político, y ello no tanto con una asumida actitud destructiva sino con la intención intelectualmente más sana de rescatar algo, si algo hubiera que pudiese ser rescatado. Las incoherencias de la filosofía liberal son ciertamente muchas, y muchas son también insalvables, pero conviene decir que el legado de la modernidad pasa necesariamente por una reconstrucción de los postulados teóricos que han servido de base a la tradición que sustenta nuestro discurso ético y político.

Pero empecemos por el principio. Hemos dicho que el pensamiento liberal ha propiciado una lectura fracturada de la subjetividad —lectura que, por otra parte, es esencial al desarrollo del individualismo hedonista de nuestros días— y hemos dicho también que esa ruptura entre los ámbitos de desenvolvimiento de la personalidad ha tenido una ambigua fundamentación teórica: la asepsia liberal con respecto a la idea del bien. Una asepsia que es insostenible y que se diluye en el análisis global de sus presupuestos porque goza de un soporte valorativo. Si esa neutralidad es considerada como buena o conveniente es porque existen determinados valores que deben ser promovidos. En definitiva, tras esta pretendida neutralidad se esconden muchas y variadas intenciones, algunas inconfesables ciertamente, que implican una determinada concepción del bien. Sin embargo, y frente a algunos reductos ultraconservadores del liberalismo económico, estimo que el abismo entre la ética y la política no resulta ser tan insondable porque existen algunos puentes entre la dimensión moral del individuo y la realización pública de la subjetividad moral. Lo que intento sugerir es que coherentemente, es decir, de acuerdo con sus presupuestos, el liberalismo no es necesariamente un pensamiento neutral, sino, más bien, todo lo contrario. Otra cosa será que esta idea de la neutralidad, que surgió en un determinado contexto histórico para salvaguardar la privacidad del ciudadano frente a las agresiones de un Estado absoluto, haya sido descontextualizada y manipulada malévolamente para fundamentar determinadas políticas económicas en interés de clase. Pero no es éste el mensaje que se desprende de la lectura de algunos de los más renombrados representantes del liberalismo clásico, caso, por ejemplo,



de Locke, Kant, Tocqueville o Stuart Mill. En ellos la idea de neutralidad sólo tiene cabida de forma instrumental y nunca como fin en sí mismo. Y, pese a ser una argumentación insostenible, tiene una virtualidad importante: la de crear un espacio de desarrollo individual pleno, libre de la interferencia permanente de agentes exteriores en la formación de la personalidad, contra la voluntad del individuo. Hay, por ello, otra lectura posible. Y es aquella que aun admitiendo la insostenibilidad teórica del principio de neutralidad y de buena parte de las premisas y postulados del pensamiento liberal, reconoce que en el fondo de esa argumentación late un determinado posicionamiento ético ante el cual no se puede permanecer indiferente. Ese sustrato axiológico conforma lo que podríamos denominar una ética ciudadana que está en la base misma de nuestra cultura ética y política y que es, por tanto, no sólo esencial para comprender el mundo —nuestro mundo— sino, además, irrenunciable. Y que ese sustrato no sólo forma la cultura política de occidente desde su base, sino que es esencial para una reconstrucción de lo que con razón, y siguiendo a Touraine en su *Crítica de la Modernidad*, podemos denominar el panorama fragmentado de la Modernidad, y que, por tanto, cualquier intento de superación de este panorama escindido que ciertas lecturas del liberalismo nos han legado sólo podrá tener éxito desde la asunción de esos principios básicos que forman parte ya de modo irrenunciable de nuestra cultura política. La superación definitiva del liberalismo es, en nuestros días, una necesidad apremiante, pero esa superación no podrá llevarse a cabo prescindiendo de esos valores básicos que subyacen a la cultura política de occidente.

En el liberalismo clásico los valores no son algo estrictamente privado, sino que alcanzan una reconocible virtualidad en la configuración del espacio público: en la carga valorativa que el Estado asume bajo la forma de derechos fundamentales anida el compromiso axiológico que se desprende del ideal liberal de vida buena.

Cuáles sean los valores que sustentan esa concepción liberal del bien es algo que intentaremos dilucidar en las páginas que siguen, si bien hemos de hacer, desde este mismo momento, una advertencia: entendemos que el ideal liberal de vida buena, que efectivamente existe, pese a las reiteradas negaciones de los más empecinados, no tiene una única trayectoria, ni es, por tanto, unidireccional, sino que es la resultante de un proceso acumulativo de muy diversa naturaleza y de adiciones y correcciones a principios originarios. Con ello se quiere decir que existen pretensiones que no son conciliables, unas, desde el origen, otras, porque resultan ser fruto de la

perversión intelectual o de un proceso degenerativo de las convicciones más puramente liberales<sup>2</sup>.

Abundando en ello, queremos decir que ese proyecto subyacente de vida que el liberalismo valora positivamente no es homogéneo, casi podríamos hablar de distintos proyectos. Ello es consecuencia de un proceso histórico de acumulaciones en el que determinadas prácticas han encontrado acogida en una pretendida ética liberal. Pero lo que aquí interesa no son esas formas históricas que el liberalismo ha cuajado —y que son, en buena medida, el gran fracaso de la modernidad— sino los principios esenciales que configuran eso que entendemos como concepción liberal del bien. Partimos aquí del supuesto de que si el modelo liberal propicia un determinado tipo de sociedad y una determinada organización de la convivencia entre los hombres es porque existen determinados valores morales que adquieren trascendencia en la ordenación de lo público, es la dimensión pública de la moralidad. La educación en estos valores es, para el liberalismo, un bien a realizar, algo que no debe ser olvidado: la labor educativa es una labor de creación de zonas de intersubjetividad y de socialización. Es la afirmación de determinados modelos o prácticas como prioritarias o privilegiadas desde el punto de vista moral. Esta defensa del valor que la educación tiene en la construcción de la sociedad es un lugar común en el pensamiento de los autores más significativos del pensamiento liberal. El énfasis que el modelo liberal de manera generalizada pone en la educación como medio para completar la formación moral de los individuos es un buen botón de muestra de que existe, ciertamente, una dimensión de la vida buena, una dimensión que se considera acertada, aunque esa dosis inevitable de relativismo que el modelo liberal encierra haga imposible afirmar que es la única válida.

Lo que sí parece claro es que hay en el núcleo de la ética liberal un conjunto de valores que forman un todo coherente, un conjunto armónico de principios que pueden guiar autónomamente la realización de un determinado proyecto de plenitud moral. Esto no ha de implicar que ese conjunto consistente de valores que subyace a la ética liberal sea un conjunto cerrado, y aquí es donde vienen algunas de sus más importantes carencias y, también, qué duda cabe, su logro más reconocido. El modelo liberal privilegia una concreta visión de la plenitud ética del sujeto, modelo de realización que tiene un contenido

---

<sup>2</sup> Peces-Barba ha insistido en que desde esta perspectiva se consuma la presentación farisaica de los viejos ideales liberales y ello desde la invocación de la neutralidad liberal: «Este modelo de desarrollo político neutral tiene siempre el peligro del uso retórico de los grandes valores que dieron origen a la democracia liberal: libertad, lucha por la felicidad, derechos humanos, etc.» (PECES-BARBA, G., *Libertad. Poder. Socialismo*, Civitas, Madrid, 1978, pp. 89-90).

altamente procedimental, especialmente a partir de su forma kantiana, pero en el que subyacen exigencias materiales o de contenido y otras formales que, en la medida en que diseñan las reglas del procedimiento, hacen imposible la adopción de determinadas conclusiones, es decir, que, en este sentido, podemos afirmar que estos principios formales encierran también pretensiones materiales o de contenido que podríamos llamar excluyentes: no se trata de orientar hacia la asunción de ciertos valores, sino, sobre todo, de excluir a muchos otros; en concreto, a aquellos cuya práctica menoscaba el valor de la dignidad humana, de la libertad, del autorrespeto, de la tolerancia, de la igualdad, etc.

A su vez, estos valores conforman ese *minimum* que, en lo público, permiten la cohesión y la convivencia; ellos modelan el contorno social de la convivencia liberal, pero tienen también una trascendencia ética y reenvían, en última instancia, a la exclusión de determinadas pautas de conducta que son lesivas a los intereses colectivos; la lectura del bien común se realiza, por tanto, a partir del compromiso con un determinado posicionamiento ético.

Existe, en el entramado social, una urdimbre axiológica que bien podría decirse que representa la dimensión ética del bien colectivo, una dimensión que cohesionada a las individualidades y que, a la vez, y a través del factor socializador de la educación, permite la creación de un espacio de identidad determinada y concepción de la plenitud moral, una visión no dogmática ni cerrada que admite matices y concreciones valorativas y que, en esa medida, viene configurada por la presencia, como elemento central sobre el que pivota el modelo, de los valores del pluralismo y de la tolerancia, dimanantes ambos de la igual dignidad de los miembros de la comunidad ética. El núcleo de la ética liberal se construye sobre el rechazo de cualquier forma de fundamentalismo y de objetivismo: la plenitud moral es, se dice, una tarea individual, pero ocurre que la sociedad liberal se compromete con la realización de determinados bienes; de alguna manera se están perfilando los contenidos de un modelo de plenitud que queda, en última instancia, al arbitrio de la autonomía creadora del sujeto moral<sup>3</sup>, pero de un sujeto que está socializado y que comparte con sus

---

<sup>3</sup> Sobre el papel central de la autonomía en la filosofía práctica y, en particular, de cualquier perspectiva integradora de la libertad concebida en términos de continuidad entre los distintos momentos de la vida social, resulta especialmente interesante el trabajo del Profesor BADILLO O'FARRELL, *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica* (Tecnos, Madrid, 1991), en el que se aborda el concepto de autonomía como elemento aglutinador de las dicotomías tan frecuentes entre libertad positiva y negativa y libertad individual y social. Entiende el autor que la autonomía «... en un acercamiento pleno al estudio de la libertad, entendida de forma superadora de clasificaciones y dicotomías antagónicas, desempeña o debe desempeñar un papel preponderante en la fundamentación de la esencia y realidad profunda de la misma» (p. 14).

semejantes un espacio común de identidad ética, unos valores compartidos sobre los que debe construirse cualquier modelo de realización moral con pretensiones de validez. Por tanto, poco cabe decir en favor de quienes intentan presentar el modelo liberal como algo aséptico porque, sencillamente, no lo es. Y lo peor de ello es que esa asepsia ha servido de pantalla para albergar y proteger modelos morales que han minado, en ocasiones, las más elementales exigencias de humanidad.

La asepsia liberal intenta revestir de imparcialidad ese sustrato de ética común por ser valores plenamente universalizables que, en absoluto, determinan un concreto y preciso modelo de plenitud moral. Del lado comunitarista se insiste, por el contrario, en identificar las prácticas degenerativas de la modernidad con el modelo ético que el liberalismo propicia. No es éste el mejor camino para realizar una crítica depurada de los presupuestos del liberalismo, y ello por la razón antes apuntada: si descendemos al nivel de las formas históricas, ciertamente, no habrá nada que se salve. Entendemos que hay que discurrir por la senda de los presupuestos teóricos, teniendo siempre presente los referentes que la historia nos ha brindado, para descubrir, a partir de ellos, de dónde derivan esas prácticas degenerativas que, repetimos, constituyen el gran fracaso de la modernidad, y dilucidar cuáles son los presupuestos sobre cuya base puede reconstruirse aún el legado que la modernidad nos dejó y que está todavía por realizar.

Si la invocación a la neutralidad sirve para fundar un sustrato ético universalizable que no obedezca a ningún proyecto concreto de plenitud moral hemos de manifestar nuestra sorpresa por la forma de exteriorizar algo que es evidente: si existe, como así creemos, esa ética colectiva que diseña los perfiles de una teoría de la plenitud y del bien moral, si el Estado se compromete, como debe, con los contenidos y los postulados que dimanen de ese *minimum* sobre el que se funda la identidad ética colectiva no hay nada más lejos de la realidad que la afirmación de una más que quimérica neutralidad del Estado con respecto a los modelos de felicidad individuales. ¿Por qué, entonces, esa obstinada reiteración en la neutralidad del Estado y en la fractura entre lo bueno y lo justo? ¿Cuál es, verdaderamente, el propósito de esa reiteración?; ¿acaso se trata de una forma sutil de justificar determinadas prácticas sociales desvirtuadoras y contrarias al proyecto moderno? Es fácil suponer que la actitud defensiva del liberalismo ha tenido mucho que ver en ello. Quizá por una retraída y titubeante estrategia de defensa de las conquistas ya consolidadas, algunos representantes del liberalismo se han esforzado denodadamente en proporcionar coartadas teóricas para la limitación del poder —esa idea de

libertad negativa que es tan necesaria como insuficiente—. Quizá también porque, otras veces, con una dosis muy inferior de buena fe, el proyecto liberal ha sufrido una estrategia de apropiación y de justificación del modelo capitalista: una lectura interesada de las ideas que ha permitido que situaciones claramente opuestas a los más puros ideales de la modernidad hayan encontrado su cauce teórico.

Lo cierto es que esta invocación de la neutralidad sirve para sesgar el propio liberalismo y sus consecuencias más humanizantes, sirve como expediente de justificación de un Estado mínimo que se desentiende de las más elementales exigencias de la ciudadanía, entrando paradójicamente en confrontación con el compromiso liberal por la realización de determinados valores. Sirve, en definitiva, como coartada teórica para reducir el liberalismo a una defensa indiscriminada del capitalismo salvaje, de los intereses de clase y de los valores de la ética capitalista: el individualismo posesivo que MacPherson nos ha descrito. Tenemos aquí, por tanto, la respuesta a la pregunta que hemos formulado en el párrafo anterior: esa obstinación reiterativa es una obstinación interesada y, como tal, tampoco es neutral porque transforma el ideal de plenitud en una pérfida batalla posesoria, en una guerra de apropiaciones sin tregua que no cesa hasta la muerte. Es la consagración del modelo del tener que Fromm ha denostado tan brillantemente <sup>4</sup>.

Por el contrario, si entendemos que la separación entre lo privado y lo público responde no a una afirmación del valor sagrado e intocable de las apertencias individuales sino a un esfuerzo por deslindar los ámbitos del poder frente a intromisiones ilegítimas y arbitrarias, y concebimos la relación entre esos dos momentos de la vida como una relación dinámica y mediada por la subjetividad, podremos establecer algunas conclusiones interesantes en el sentido que aquí venimos apuntando: en primer lugar, que esa separación no nece-

---

<sup>4</sup> Es lo que Fromm ha denominado el modo de tener que se construye sobre la degradación del concepto mismo de autonomía en la sociedad capitalista, consumista y mercantilizada de nuestros días. El modo de tener está estrechamente vinculado a la propiedad privada y al sistema capitalista de apropiación indefinida. En este sistema lo único importante es adquirir propiedades y el derecho ilimitado de conservar lo adquirido. En última instancia, el modo de tener opera una cosificación de la identidad, ya que se es lo que se tiene. No es que la persona posea objetos sino que los objetos poseen a la persona y definen su identidad. (Cfr. FROMM, E., *¿Tener o ser?*, FCE, México, 1978, pp. 83 y ss.). En sentido similar Marcuse ha destacado también la facilidad con la que la cultura capitalista acaba convirtiendo a los individuos en mercancías: «La llamada economía del consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manipular y renovar constantemente la abundancia de adminículos, aparatos, instrumentos, máquinas, ofrecidos e impuestos a la gente» (MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1975, p. 19).

sariamente induce a una ruptura —aunque las ambigüedades teóricas del modelo liberal puedan propiciar una interpretación de este tenor—, sino que cabe concebir una relación armónica a través de la subjetividad concebida como acción individual colectivamente mediada. Es así como la ética impregna la política y los valores individuales trascienden. La ética, el bien de cada uno, se está haciendo colectivamente, es una tarea compartida, un compromiso común, y en este hacer colectivo del bien, lo justo está también haciéndose en una dinámica dialógica de reciprocidades. La interrelación entre la ética y la política determina así los valores que deben ser colectivamente asumidos porque es justo que así sea: la neutralidad hace aguas porque existe un modelo abierto de plenitud humana, es el modelo que se hace desde la autonomía del sujeto moral en las coordenadas de los valores que crean la identidad colectiva: la dignidad humana recaba así una ética de la tolerancia y del pluralismo, del autorrespeto y del respeto por las diferencias. Y el Estado, como proyecto común de convivencia, debe establecer las bases que permitan esas zonas de confluencia donde se acuñan las identidades éticas. Pero, ¿cuál es, entonces, ese «bien» que el Estado debe asumir? ¿Es acaso el «bien» de las mayorías dominantes, o el de las minorías poderosas y prepotentes? No puede ser más que un «bien» mediado en la compatibilidad de creencias diversas, no puede ser más que la afirmación axiomática de la igual dignidad de los individuos en cuanto agentes morales y políticos. Ese bien nace de la tolerancia como lugar de encuentro, no como actitud prudencial, es decir, surge como consecuencia de una creencia sincera en el valor de creencias distintas e implica una actitud relativista en la persecución de lo bueno y de lo justo; de ahí es de donde nace el valor del espacio público como lugar de la mediación y del encuentro. Pero, ¿qué sentido y alcance hemos de dar al valor de la tolerancia como núcleo de esa teoría liberal del bien? La respuesta parece evidente: la tolerancia como demanda ética, a la vez individual y colectiva, pues la identidad sólo se forja intersubjetivamente. No se trata de una actitud escéptica ni prudencial, no se trata tampoco de un mero relativismo metodológico, sino de algo más profundo que tiene que ver con el recíproco reconocimiento de la dignidad moral: la tolerancia como piedra angular de la construcción dialógica de la vida social, algo que Bobbio ha llamado tolerancia positiva y que implica una disposición activa en la remoción de formas tradicionales de opresión<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. BOBBIO, N., «Las razones de la tolerancia», en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, pp. 243-256; especialmente en lo concerniente a la distinción entre tolerancia positiva y negativa, *vid.* pp. 251 y ss.



En segundo lugar, y como consecuencia de lo ya dicho, la relación entre lo bueno y lo justo opera también en el espacio público y permite la creación de una identidad ética compartida, una urdimbre moral que cohesionada y que constituye a la comunidad como espacio de educación y de intercambio, en el aprendizaje confrontado de la experiencia y del diálogo. El proyecto moderno acoge así una dimensión renovada de lo público como lugar de realización de la plenitud humana, es decir, la autonomía moral como procedimiento para la fijación personalizada de los valores hace de la intersubjetividad el lugar adecuado donde el sujeto adquiere plena conciencia de su ser moral y la autonomía, así concebida, adquiere una dimensión sustantiva: los valores son construidos colectivamente desde el intercambio y la mediación reflexiva de subjetividades y la dimensión colectiva de lo bueno acaba así emergiendo con un carácter marcadamente sustantivo: lo bueno no se determina únicamente con arreglo a un procedimiento sino que es imaginable un *minimum* colectivo que toda determinación debe suponer. En esa configuración de las identidades en el espacio público del encuentro la gestación de la subjetividad no es un proceso personal e independiente sino que alcanza una dimensión compartida en la creación de un espacio mediado, reflexivo, de reconocimiento mutuo de identidades; en ese espacio la autonomía ya no es un acto volitivo independiente, personal y privado, sino que se convierte en una exigencia a la vez individual y colectiva. La autodeterminación es un proceso mediado, reflexivo, de subjetividades que interactúan, a través de ella se canalizan las más puras aspiraciones personales y, también, las exigencias colectivas de identidad común que constituyen opciones sobre la vida buena.

Por último, esta concepción armónica e integral de la subjetividad implica también una concepción dinámica y abierta de los derechos. Si lo bueno es mediado colectivamente en el espacio común de la identidad ética colectiva, y lo justo está haciéndose en esa construcción dialógica que descubre el ámbito público como lugar de encuentro de subjetividades, los derechos son también algo dinámico y abierto a sucesivos «descubrimientos» y «naufragios». La experiencia, el diálogo y la tolerancia son las lindes que delimitan la dimensión de lo justo, como exigencia colectiva de una vida mejor para todos, desde el reconocimiento de la igualdad moral y política de los intervinientes en el proceso. Los derechos emergen así como categorías renovables y abiertas, como conquistas aún por consolidar y aún por ganar al terreno de la inhumanidad. Y esta concepción dinámica de los derechos como categorías históricas sobre la base de las necesidades compartibles mediante el proceso dialógico abre una exigencia radical de democracia. Los derechos han cedido terreno a

una dimensión ética de lo público, es decir, han dejado de ser la expresión última de la identificación formal entre Estado y Derecho para dar paso a una concepción dinámica de los valores que deben ser colectivamente asumidos y que, por tanto, es tarea de todos. Ello implica un matiz positivo de los derechos en la articulación de los mecanismos de legitimación, no ya como límites frente al Estado sino cauces a través de los cuales se hace efectiva la participación de los individuos y grupos en el Estado y se asegura la continuidad entre los fines individuales y los objetivos colectivos. Esto supone, como ha indicado Prieto Sanchís, una concepción de los derechos como instrumentos de transformación social y emancipación que exige atribuirles una fuerza expansiva que logre rescatarlos de un plano estrictamente formal<sup>6</sup>. De este modo, la igualdad impregna los resquicios de esta concepción renovada del proyecto moderno, igualdad que actúa como acicate de un proceso permanente de liberación, como una actitud personal y colectiva —una vez abolida la incomunicabilidad entre lo bueno y lo justo— de resistencia hacia toda forma de opresión. Por eso la democracia adquiere así un valor nuevo, pues no es ya un expediente utilitario sino una demanda ética, una exigencia compartida que hace posible la mediación y el diálogo entre plurales formas de vida<sup>7</sup>.

Se podrá decir que si caben muchas formas de plenitud moral dentro de este modelo, entonces no existe como tal modelo, es decir, el proyecto liberal permite la convivencia de muy distintos modelos de plenitud humana, por tanto, no es en sí un modelo, sino que únicamente establece las condiciones políticas que permiten la pervivencia de modelos distintos e incluso antagónicos de plenitud moral. Hemos dicho que en el pensamiento liberal hay un sustrato ético importante y que de él podemos extraer la consecuencia del compromiso liberal por la realización de determinados valores. Hemos dicho también que ello implica un compromiso sustantivo en la medida en que de él

---

<sup>6</sup> Comparto muchos de los planteamientos generales que Prieto Sanchís expone con gran claridad en su trabajo «Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos. Observaciones críticas» (en *Anuario de Derechos Humanos*, 4, 1986-1987, pp. 291-321), aunque mantengo algunas discrepancias sustantivas con respecto a su propuesta de fundamentación de los derechos humanos y otras de menor calado con respecto a la interpretación de la teoría liberal de los derechos humanos.

<sup>7</sup> Esta concepción de los derechos humanos encuentra su más adecuada ubicación en la propuesta de fundamentación que el Profesor PÉREZ LUÑO expone en su obra *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución* (Tecnos, Madrid, 1984, pp. 180-184), como mediación crítica entre la teoría consensual de la verdad de Habermas y la teoría de las necesidades radicales de Heller. Por lo demás, esa concepción dinámica de los derechos como categorías históricas susceptibles de ampliación y revisión en función de las demandas sociales es coherente con la visión de la filosofía del derecho como filosofía de la experiencia jurídica «como reflexión crítica sobre la praxis histórico-social en la que el derecho y los valores ético-jurídicos (por tanto, también los derechos humanos) surgen y se desarrollan», p. 182.



pueden extraerse determinadas opciones materiales. Por tanto, tenemos aquí los elementos de una concepción liberal del bien no puramente procedimental que diseña, a su vez, el marco sustantivo en el que deben desenvolverse los modelos, ya mediados subjetivamente, de realización personal. El trasfondo valorativo de la concepción liberal del bien huye de todo tipo de fundamentalismo; es, en ese sentido, una concepción abierta y plural de lo bueno que admite configuraciones diversas pero que tiene un referente valorativo obligado: las exigencias de humanidad sucesiva e históricamente asumidas por las declaraciones de derechos y esos otros valores que subyacen a su afirmación son el referente axiológico que permite calificar a una concepción de la vida buena como válida. La concepción liberal admite así concreciones plurales porque el pluralismo es consustancial a toda práctica buena. Se trata de algo que Brian Barry ha denominado concepción del bien de segundo orden. El liberalismo, entiende Barry, presupone una determinada concepción del bien, pero la teoría del bien liberal constituye una concepción de segundo orden en la medida en que no se decanta por un ideal sustantivo del bien sino que eleva a la condición de preferencias las concepciones del bien de primer orden y señala que el bien consistirá en la satisfacción de preferencias<sup>8</sup>. El planteamiento de Barry resulta esclarecedor por cuanto que pone de relieve que, efectivamente, el modelo liberal implica una determinada teoría del bien y que ésta, a su vez, permite la existencia de bienes plurales y distintos que toman la forma de preferencias. Sin embargo, Barry no cree que esta concepción liberal sea sustantiva. Algo que, por otra parte, ya hemos expresado anteriormente; la concepción de lo bueno que el liberalismo conforma tiene una composición sustantiva sin que ello implique una teoría del bien cerrada y dogmática. Por eso, caben bienes plurales y distintos dentro de ese entramado axiológico que es la concepción liberal del bien, concepción que, como decimos, parte del valor de la dignidad humana y se construye sobre la prioridad de la tolerancia como concepto activo que articula la emergencia de la verdad en la búsqueda dialógica de la subjetividad moral.

El compromiso liberal con la neutralidad es hueco, no es nada, sólo una coartada que posibilita recluir la aspiración común a una sociedad más humana en los estrechos confines de la individualidad aislada: curiosa forma de conseguir que la vida justa sea efectivamente buena para todos. Quizá imaginaron que no existía otra forma mejor para defender ese espacio tan sagrado y tan

---

<sup>8</sup> Cfr. BARRY, B., «Derechos humanos, individualismo y escepticismo», en *Doxa*, 11, 1992, pp. 219-231.

insuficiente que es la libertad negativa. Sin embargo, hay un terreno oculto por descubrir: el de la mediación y el encuentro de subjetividades iguales y diferentes. El bien se construye desde este espacio que está aún por identificar y por hacer: es el espacio de la tolerancia, de la solidaridad y del pluralismo. No son valores formales, implican también determinadas opciones materiales y de su práctica puede hacerse, sin duda, un ideal de vida.

Podemos así dejar planteada la cuestión a la luz de esta interrelación entre lo justo y lo bueno. La nefasta escisión entre lo público y lo privado ha propiciado la proliferación de prácticas que han socavado el proyecto moderno. Sin embargo, hay elementos que permiten abrigar algunas esperanzas. Es posible conciliar las rupturas infranqueables que la historia interesadamente ha operado. Y la neutralidad liberal es, por ende, uno de los menos neutrales y más partidistas principios que contribuye a desequilibrar la balanza que pondera el deber y el haber del legado liberal. Es posible conciliar lo bueno y lo justo sin menoscabar la pretensión de universalidad que es consustancial al legado moderno. Desde la recuperación de la concepción liberal del bien, que existe y tiene carta de naturaleza, podemos establecer que, efectivamente, el liberalismo implica el compromiso ético con determinados valores y que estos valores determinan, a su vez, unas concretas pautas de vida. La crítica comunitarista pone de manifiesto algo que es evidente: la neutralidad liberal es insostenible. Estamos de acuerdo, pero creemos que algo puede ser salvado: el modelo liberal privilegia ciertamente un ideal de perfección moral con pretensión universalista<sup>9</sup>. Pero esa ética no es de homogeneidad y etnocentrismo, sino de unidad y diversidad, de pluralismo y convergencias, de acuerdos y desacuerdos, es el espacio abierto donde la vida tiene que ir construyéndose en el respeto de formas distintas y plurales, sabedores de que la verdad no es monopolio de nadie y que su conquista, sin embargo, sólo puede ser realizada a partir de un esfuerzo colectivo por reunir las distintas partes de esa tierra prometida que la humanidad sólo ha poseído fragmentariamente.

---

<sup>9</sup> Sobre la crítica contramoderna al universalismo desde los presupuestos del relativismo cultural resulta muy esclarecedor el magnífico trabajo de JUAN JOSÉ SEBRELI, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, en el que se propone una visión unitaria y universalista de la historia como obra del ser humano: «La unidad, la universalidad y el absoluto son recuperables en el corazón mismo de la historia si reconocemos que ésta es obra del ser humano, cuya estructura es la misma en todos los tiempos y lugares. Al existir un sujeto que hace la historia, aunque, a su vez, sea hecho por ella, los cambios dejan de ser arbitrariedades... Lo absoluto deja de ser una sustancia suprahistórica, fija e inmutable, se realiza en la relatividad misma de la historia, se va haciendo por la acumulación de experiencias, por la continuidad de fases históricas. La relatividad de los distintos momentos parciales y fragmentarios no lo es sino respecto de un absoluto, que es el hacer del hombre», pp. 361-362.