

## Rawls, Nozick, Dworkin: la reafirmación del liberalismo

Es casi seguro que los tres libros más importantes de filosofía política publicados desde 1970 sean *Theory of Justice*, 1972 (Teoría de la justicia), de John Rawls; *Anarchy. State. Utopia*, 1974 (Anarquía. Estado. Utopía), de Robert Nozick, y *Taking Rights Seriously*, 1977 (Tomar en serio los derechos), de Ronald Dworkin. Tal vez hayan sido traducidos al castellano —habría que comprobarlo— y probablemente algunos de los puntos en ellos suscitados hayan sido recogidos en nuestro país. Pero creo que puede afirmarse que el conocimiento de aquellos libros es en España escaso y que la influencia que hayan podido ejercer sus autores y sus ideas es casi nula. Sin embargo, el interés es en los tres casos máximo y los problemas que en ellos se abordan son absolutamente pertinentes para la España actual. Y es que, desde perspectivas distintas, Rawls, Nozick y Dworkin han propuesto lo que en realidad son nuevas concepciones del liberalismo y han replanteado a fondo aspectos esenciales de la filosofía que inspira los sistemas democrático-liberales, esto es, cuestiones como la libertad individual, las atribuciones del Estado, la justicia distributiva, el principio de igualdad, etc.

Tal replanteamiento era, sin duda, necesario y esperable. Uno de los hechos históricos más importantes de la posguerra ha sido el desarrollo espectacular del Estado, la creación del listado del bienestar, de un Estado a cuyo cargo corren la oferta y gestión de un amplísimo repertorio de servicios sociales y que, por lo que se refiere a financiación, opera sobre la base de una considerable fiscalización de los ingresos y rentas de los ciudadanos. Un Estado de esa naturaleza —con amplias responsabilidades en materias de educación, seguridad social, energía, economía, comunicaciones, transportes, obras públicas, orden, seguridad ciudadana, guerra, etc.—, sin precedente en la historia, difícilmente podría dejar de interferir en la vida de los individuos. Lo que Rawls, Nozick y Dworkin han querido hacer, precisamente,

•es debatir de nuevo lo que es —o lo que ha de ser— la libertad en ese nuevo Estado, en el Estado occidental contemporáneo. Los tres libros son, por eso^ otras tantas defensas del liberalismo. Lo que plantean en última instancia es que la defensa de la libertad en el Estado actual no ha de ser ya simplemente una defensa contra los enemigos de esa libertad —que es lo que hizo, por ejemplo, Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, en 1945—, sino que debe consistir, además y principalmente (idea dominante sobre todo en Nozick) en una defensa contra las posibles consecuencias negativas de la misma filosofía democrática (por tanto, algo en línea con lo que dijo Hayek en *Camino de servidumbre*, 1946, pero desde perspectivas infinitamente más sofisticadas, inteligentes y profundas).

Dworkin resumía recientemente, en sus conversaciones con Bryan Magee (*Men of Ideas*, 1982), lo que sus respectivas filosofías tenían en común: la idea de que el gobierno no puede imponer sobre sus ciudadanos un determinado concepto de lo que sea una vida ideal, ni justificar decisiones políticas porque prefiera un tipo de ideal humano a otro. Pese a sus diferencias —a veces muy marcadas—, Rawls, Nozick y Dworkin estarían de acuerdo en reafirmar una idea liberal básica: que no existen tipos de vida superiores a otros o que, en todo caso, es al individuo a quien compete decidir su propio proyecto de vida (algunos añadirían que no sólo le compete hacerlo, sino que es inevitable que lo haga, puesto que la vida no es otra cosa para el hombre que decidir a cada instante lo que ha de hacer con ella). Los tres autores piensan que, desde una perspectiva liberal, el Estado ha de limitarse a ampliar el abanico de opciones abiertas a sus ciudadanos; que no puede nunca, en ningún área, decidir por ellos.

En suma, lo que la aparición del Estado<sup>1</sup> del bienestar ha planteado al liberalismo con más fuerza que nunca es una cuestión ya vieja, pero fundamental y compleja: la relación entre derechos individuales y bienestar general. Cuestión verdaderamente fundamental, ya que, desde el momento en que resulta totalmente lícito equiparar bienestar general y sociedad justa, lo que está detrás de ello es, nada menos, que la definición de qué es una sociedad justa y cuáles los derechos que el individuo debe tener en ella para que pueda ser llamada justa. Y todavía otra cosa más (y no menos imponente que las anteriores): lo que se debate es si existe o no un principio abstracto de justicia —o un tipo universal de sociedad justa— al que deban adecuarse y que deban propiciar los sistemas políticos, sociales y económicos si se quiere verdaderamente que la justicia —esto es, la virtud, la excelencia, la razón, la equidad— impere.

Nozick es, de los tres autores citados, el que ha llevado sus ideas a posiciones más extremadas y el que ha suscitado, en consecuencia, mayores y más acaloradas polémicas. Sus tesis son, en su formulación, relativamente claras: que el individuo tiene derechos básicos —a la libertad de su persona, a disponer de los bienes que han acabado por serle propios— y que a partir de ahí, y puesto que todo gobierno o limita o recorta o regula la libertad y

la propiedad, el Estado viola siempre y por definición, en mayor o menor grado, los derechos del individuo. Nozick no ignora la inevitabilidad e irre-versibilidad del Estado e incluso entiende que su existencia está exigida por la defensa de la libertad y la protección de los derechos básicos; pero su énfasis en la libertad y los derechos le lleva a abogar por un Estado mínimo, un Estado que, de acuerdo con las definiciones clásicas, monopolice la fuerza y se limite a tareas de vigilancia y protección, un Estado gendarme que se circunscriba a proteger la propiedad y la integridad de las personas. El Estado no podría hacer nada más —no podría, por ejemplo, ejercer tareas redistributivas—, salvo a riesgo de incurrir en alguna forma de opresión (que Nozick no ignora que existen importantísimas diferencias de grado en lo que se entiende por opresión es aquí irrelevante).

Nozick advertía, por tanto, contra un Estado que se atribuyese funciones más amplias que las ya dichas. Y más aún si lo hiciera de acuerdo con algún determinado modelo de justicia; pues, para Nozick, lo justo no es un principio atemporal y absoluto, aplicable en todo tiempo y lugar, sino algo histórico, dinámico y en evolución. En la medida en que defiende la libertad y los derechos básicos de la persona frente al Estado, Nozick es un libertario; en la medida en que rechaza el poder reformador del Estado, es, obviamente, un conservador. Es, pues, un anarcoconservador; por eso que atraiga e irrite al mismo tiempo (señal de que no debe andar muy descaminado).

Dworkin piensa, con razón, que la mayor limitación de las tesis de Nozick es, sin duda, su idea restrictiva de los derechos básicos de la persona; o, mejor, que considere la propiedad como uno de esos derechos —aunque Nozick no acepta como propiedad los bienes adquiridos sin consentimiento o sin intercambio— y que, en cambio, excluya la igualdad de tal categoría. Nozick se aventura ahí por un camino erizado de peligros: arremete contra uno de los principios —la igualdad— que inspira toda la ética social de nuestro tiempo. Pero conviene no precipitarse ante tal provocación: porque la cuestión es determinar si la igualdad es un derecho o un principio moral. Porque si fuese un derecho —como cree Dworkin, por ejemplo—, Nozick estaría equivocado; pero si fuese un principio moral, aun sublime, entonces Nozick llevaría razón en advertir que un Estado, o un gobierno, que se rigiese por la ética de la igualdad podría —aunque no necesariamente— violar derechos básicos del individuo. Que la cuestión es, al menos, debatible parece claro, y no ha sido poco el mérito de Nozick al recordarlo (y hacerlo precisamente cuando, en nombre del bienestar general, el Estado interfiere hasta extremos exasperantes en la vida y en la libertad de las personas: basta recordar los ejemplos manidos, pero no por ellos falsos, de los impuestos o de los océanos de papeles y documentos que el ciudadano medio necesita en cualquier Estado moderno).

Las tesis de Rawls —anteriores a las de Nozick— no fueron tan polémicas, sin duda porque tenían un componente igualitario imposible de encontrar en Nozick (y que reaparecería en Dworkin). Rawls decía que toda

sociedad, para ser justa —y dado un cierto nivel de desarrollo económico—, debe apoyarse en dos principios derivados de la situación original del hombre: el respeto de todas las libertades básicas y la no aceptación de la desigualdad económica, a menos que esa desigualdad opere en beneficio de los sectores más desfavorecidos. Es por este segundo principio por lo que, lógicamente, se ha considerado a Rawls como un «igualitarista» y por lo que —en una edad, como decía, tan profundamente impregnada por la idea de igualdad— sus tesis no resultasen excesivamente provocadoras. Pero lo fundamental era, sin duda, lo que Rawls *añadía* y que definía como principio de prioridad: la idea de que en caso de conflicto entre aquellos dos principios básicos de libertad e igualdad, es el primero el que debe prevalecer.

A partir de ahí Rawls ya no parece tan lejano de Nozick. Rawls diría que desde el punto de vista de la justicia, de lo que es justo, no sólo no es admisible la idea de restringir las libertades si eso favoreciese a las clases más desfavorecidas, sino que ni siquiera es posible abordar la solución de los problemas de tales clases si, previamente, las libertades básicas no están plenamente garantizadas y debidamente protegidas. Prioridad, por tanto, del principio de libertad, incluso —y esto es lo interesante— desde una perspectiva que concede a la igualdad el rango de principio básico de toda estructura social justa.

Y también en Dworkin —el más igualitarista de los tres autores— acaba por reaparecer una tesis similar, aunque, dando un paso más que Rawls y rechazando desde luego las posiciones de Nozick, Dworkin considere que la igualdad es un derecho o piense, al menos, que las clases desfavorecidas y marginadas tienen el derecho a recibir asistencia y ayuda contra la necesidad y la penuria. Pero Dworkin añade dos puntos que son esenciales: en primer lugar, que no es posible la igualdad sin libertad —porque es en su libertad original en lo que radica la igualdad de los hombres—, y en segundo lugar, que aceptar que la asistencia contra la necesidad es un derecho no equivale a hacer de la igualdad un principio universal y abstracto de justicia. Para Dworkin, la idea de libertad no es compatible con ese enfoque de lo justo, con un enfoque que considerara la atractiva idea de igualdad —o cualquier otra idea éticamente atractiva— como un ideal absoluto. Dworkin subraya que el liberalismo supone que la justicia es independiente de toda teoría universal de lo que sea la virtud o la excelencia humana —independientes, pues, de todo modelo ideal de vida— y que corresponde a cada persona decidir el modelo de vida que prefiere, y que por eso atenta a la personalidad y a la dignidad de los individuos libres que se tome tal decisión por ellos, incluso aunque se haga en nombre de la igualdad.

Para Rawls, por tanto, sociedad justa supone que existan y se defiendan las libertades básicas y el bienestar de los desfavorecidos, pero en ese orden. El énfasis de Nozick estaría en la garantía de la libertad de los individuos con independencia de aquel bienestar, pues su materialización impone decisiones que violan derechos básicos de la persona. Dworkin entiende que li-

bertad e igualdad son derechos igualmente fundamentales y que la defensa de uno no es separable de la del otro. En alguna medida, por tanto, la preocupación de los tres es la misma, aunque existan, como se ha visto, diferencias profundas entre sus tesis: es la preocupación por el individuo y su libertad en una sociedad cuyo desarrollo vertiginoso ha creado un Estado gigantesco, tentacular, desmesurado; un Estado que ha crecido tanto precisamente porque quiere responder al viejo ideal utilitarista de que el bien moral y último es y debe ser «la mayor felicidad para el mayor número posible».

## II

La referencia al utilitarismo no es caprichosa. La filosofía utilitarista inspira, como decía, prácticamente la totalidad de los proyectos de Estado y modelos de sociedad hoy en circulación, de ese Estado del bienestar que, desde 1945, ha absorbido formidables responsabilidades en materias social y económica (y del que además el ciudadano medio espera y exige amplísimos servicios).

Pues bien: casi en los mismos años en que aparecían los libros de Rawls, Nozick y Dworkin —los tres norteamericanos, y como tales, sensibilizados por este tema esencial y permanente en su país que es el tema del individuo frente a la sociedad— se planteaba en Inglaterra —el país de Bentham, Stuart Mili y del más extenso sistema de seguridad social de la posguerra— un amplio debate precisamente sobre la filosofía utilitarista y casi por las mismas razones por las que Rawls, Nozick y Dworkin retomaban el problema de la libertad individual en nuestros días.

A principios de los años setenta, Bernard Williams, catedrático de filosofía de Cambridge, publicó unos controvertidos artículos en los que, en síntesis, venía a decir que el utilitarismo es incompatible con la integridad personal, es decir, con la lealtad del individuo a sus propias convicciones morales; incompatible, por tanto, con la posibilidad de que la persona pueda ser plena y libremente consecuente consigo misma. A Williams le preocupaban problemas esencialmente morales. Veía conflictos y contradicciones de imposible solución en la lógica misma del utilitarismo. Por citar sólo dos ejemplos: lo habría (conflicto insalvable) siempre que existieran dos o más pretensiones de felicidad que fueran igualmente válidas, pero irreconciliables (lo que ocurre a menudo), y además habría contradicción insuperable en la tendencia a la degradación moral que supone que el utilitarista acepte hacer algo malo a fin de evitar algo peor (lo que también acontece con demasiada frecuencia).

Conviene insistir en que se trata de situaciones que se presentan casi de continuo y que sus implicaciones van más allá del ámbito de la conciencia individual. Así, por citar un ejemplo referido al primer caso, es obvio que

existen políticas económicas diferentes que pueden promover la riqueza y el pleno empleo —dos formas de felicidad social de nuestro tiempo—, que son todas válidas, pero que son también distintas e irreconciliables, y es obvio que eso plantea una elección moral casi insoluble. Y es también claro que, por seguir con el mismo ejemplo referido al segundo caso, todas las políticas económicas exigen medidas repugnantes a la ética de quienes las inspiran y que se justifican en razón de su necesidad ocasional (como reducir empleo en un sector en crisis para garantizar su supervivencia) y que, por tanto, es obligado a veces tomar decisiones contrarias a la propia conciencia moral.

Aunque con otro ropaje, este tipo de preocupación no está muy alejado de los problemas que interesaban a Rawls, Nozick y Dworkin. A lo que apunta Williams en última instancia —o a lo que se puede llegar estirando sus argumentos— es a que existe una contradicción última y decisiva en el utilitarismo (repito, en la filosofía que propone como bien universal la mayor felicidad de la mayoría): una contradicción entre felicidad general y felicidad individual. Por lo menos lo que sí parece claro es que implícita en la moral utilitarista está la idea de que la felicidad individual, y con ella muchos derechos individuales, debe en caso necesario sacrificarse a las exigencias del bienestar de la mayoría. Tal idea —que puede parecer tan justa— conlleva, sin embargo, gravísimos riesgos: es la raíz última —aunque a veces imperceptible— de todo el totalitarismo contemporáneo.

Quizá no sea preciso ir tan lejos: al fin y al cabo, los utilitaristas clásicos —Bentham, Stuart Mili— eran liberales. Pero lo preocupante es que puede existir un conflicto verdaderamente insoluble entre cualquier teoría del bienestar social y la teoría del derecho de elección individual, tal como sostienen los críticos del utilitarismo y como estaba implícito, desde luego, en Nozick y, en menor medida, en Rawls y Dworkin. Llevado a sus últimas consecuencias, eso equivaldría a decir que las exigencias del Estado del bienestar moderno son, en última instancia, inconciliables con la integridad personal y que, por tanto, la política social de nuestro tiempo es incompatible con la propia libertad personal (aunque esa incompatibilidad tome, en los países democráticos, la forma de limitaciones tolerables de la libertad y no, como en los países totalitarios, la forma de tiranías inadmisibles). Esa era la tesis de Hayek de que toda justicia distributiva —vía impuestos— choca con los derechos de los individuos a tomar sus propias decisiones y abre el camino a la esclavitud.

La respuesta a tantas interrogantes no es fácil (y, por supuesto, no iba a encontrarse en estas líneas). Bastaba aquí con suscitar tales cuestiones y con recordar que se trata de algo preocupante, y que como tal interesa, y mucho, a la filosofía política de los sistemas liberales. Pero para ser enteramente justos parece obligado por lo menos mencionar puntos de vista que defienden hoy el utilitarismo. Así, por ejemplo, los de R. M. Haré, profesor de filosofía moral en Oxford, que ha venido a decir en sus libros y artículos que el utilitarismo —y por extensión, a los efectos de estas líneas, el Estado del

bienestar— no aspira ya a maximizar la felicidad o el bienestar de todos, o de la mayoría, sino a satisfacer preferencias.

Sería un utilitarismo preferencial que, a diferencia del clásico, no pondría en grave contradicción la felicidad general y la individual: las limitaciones que el bienestar general impone a la felicidad individual —a los derechos básicos de la persona, a la capacidad que ésta debe tener para disponer libremente de lo que es suyo— y las mismas transgresiones morales, aun mínimas, que el individuo se ve obligado a cometer al servicio de aquel bienestar se reducirían a una cuestión de preferencias, a preferir un mal menor tolerable a una catástrofe o mal mayor inaceptable. Así, en el ejemplo anterior de las políticas económicas, lo que divide a economistas y políticos son cuestiones de preferencias entre alternativas que, como se indicó, pueden ser igualmente válidas y deseables, aunque sean irreconciliables entre sí. Para el utilitarismo de preferencias, la teoría moralmente más legítima será aquella que satisfaga más eficazmente y con menos costos sociales e individuales las preferencias de la mayoría.

Desde esa perspectiva, no existe el choque que alarmaba a Hayek (además que Hayek no tuvo en cuenta los mecanismos de defensa de la libertad que operan en las democracias políticas); lo que ocurre es que, en la construcción del Estado del bienestar, se prefiere moralmente la justicia distributiva a los derechos del individuo a tomar sus decisiones. Para Haré, cuando los hombres tienen que elegir principios generales para su adopción como norma en la sociedad no hay otro argumento moral que una regla viejísima: hacer a los demás lo que quisiéramos que los demás nos hicieran a nosotros. Pero tal conclusión, ciertamente, es muy pobre consuelo. El utilitarismo de preferencias remite al inseguro y resbaladizo terreno de las opciones y, por tanto, de las prioridades. Ese utilitarismo no resuelve el problema de las consecuencias que pueda traer el preferir una solución a otra cuando se trata de soluciones igualmente válidas (o igualmente inmorales). Basta pensar en dos dilemas morales clásicos muchas veces planteados. El primero, ingenioso pero irreal: si debe preferirse despiezar a un hombre sano para transplantar sus órganos —ríñones, corazón, córneas— a varios hombres enfermos y así salvarlos a dejar que éstos mueran y aquél viva. El segundo, menos desconcertante pero más real: si no será éticamente preferible el rearme militar al pacifismo —que tiene todas las apariencias de opción moral óptima— desde el momento que sólo el rearme puede impedir y disuadir agresiones injustas y sanguinarias. (Por ejemplo: en los años treinta, ¿no habría sido moralmente mejor el rearme frente a Hitler que la estéril «política de apaciguamiento» que se siguió en nombre de la paz?)

Lógicamente, es a la hora de optar entre principios igualmente válidos, pero en la práctica irreconciliables, cuando surgen los problemas. No los habría si —por volver a los temas fundamentales de Rawls, Nozick y Dwor-kin— igualdad y libertad, bienestar colectivo y derechos individuales fuesen siempre conciliables. Pero puesto que no lo son —o son conciliables sólo

parcialmente—, el conflicto existe y los dilemas se multiplican. Rawls proponía, como principio de prioridad, que, en caso de conflicto, la libertad es el primer derecho básico del hombre (por ser aquélla su condición original). Nozick proclama la prioridad absoluta e inapelable de los derechos básicos del hombre, al menos de sus derechos negativos: derechos a no ser objeto de agresión, a no ver limitada su libertad, a no perder los bienes propios sin su consentimiento. Dworkin no puede preferir entre dos derechos —igualdad y libertad— que considera iguales e inseparables; pero, por lo mismo, no puede admitir como justa una igualdad lograda a expensas de la libertad. En definitiva, lo que Rawls, Nozick y Dworkin vienen a decir es que el doble problema de determinar qué es la justicia (qué es lo justo, qué es la felicidad general) y determinar quién la define no tiene contestación y que no existen nociones abstractas y universales de justicia y felicidad que hayan de imponerse desde el Estado a los individuos (al menos sin su consentimiento). Vienen a decir que el Estado liberal y democrático tiene, simplemente, que promover la pluralidad de opciones —económicas, educativas, culturales, políticas, etc.— de sus ciudadanos. La pluralidad, decía Bernard Williams, es la esencia de la sociedad libre.

### III

Ya ha quedado apuntado anteriormente que problemas como los aquí comentados —que remiten todos a la cuestión del individuo frente a la sociedad— tienen una larga y fecunda tradición en los países anglosajones, probablemente en razón de la ética protestante que los impregna. Puede pensarse también que se trata de problemas que sólo existen a partir de un cierto nivel de desarrollo en países, por tanto, donde las necesidades básicas de los individuos están resueltas. Sería un error, sin embargo, deducir de ello que la discusión es poco menos que irrelevante en España. Al contrario, el debate es más que relevante a nuestra situación. Primero, porque el Estado tiene ya en España atribuciones y funciones inundatorias y, en consecuencia, interviene de forma importantísima en la vida de los españoles, interfiriendo en sus decisiones y en sus derechos en nombre de ideales de bienestar y justicia social (cada día son mayores, por ejemplo, los sectores estatalizados que se financian con impuestos que el Estado retiene de las rentas privadas de los contribuyentes).

Segundo, porque en España, como país de fuerte conciencia histórica sociocatólica, el *ethos* social, las doctrinas sociales han tenido siempre mayor legitimidad y vigencia populares que las teorías de derechos individuales. Es significativo que no exista ni el sentido de la privacidad ni las tradiciones de disidencia y no conformismo religiosos tan característicos de los países anglosajones y escandinavos. En España, la conciencia igualitarista es más fuerte que la libertaria: los españoles son más sensibles a los ideales de la igualdad



social que a los derechos de la libertad individual (aquello del individualismo de los españoles era una broma piadosa, no era sino falta de espíritu cívico).

Eso puede revelar la existencia de una efusiva y generosa conciencia social popular. Por lo menos no parece negable que en la España actual existe una exigencia generalizada en favor de políticas sociales y económicas re-distributivas y justas. Y eso es, en muchos aspectos, necesario y positivo.

Pero la libertad tiene otras exigencias que, a veces, pugnan con la misma justicia distributiva por escandaloso y lamentable que parezca y aunque eso choque con el viejo clamor histórico de los hombres en demanda de igualdad y libertad. En 1984, Orwell advertía contra el peligro de desviación totalitaria que existe en toda economía estatizada (y estatizada, además, en nombre de una teoría universal de justicia e igualdad). Orwell exageraba,, evidentemente: veinte años de gobiernos laboristas (1945-51, 1964-70, 1974-79) no transformaron Inglaterra en la pesadilla que anticipó en su novela. Pero era una exageración no arbitraria y necesaria (y hecha con la autoridad moral que le daba a Orwell su admirable trayectoria revolucionaria y democrática). Necesaria para denunciar los peligros del Estado igualitaria-rista y reafirmar los valores de la libertad individual.

El Estado intervencionista del bienestar probablemente nunca podría llegar en los países democráticos —España incluida— a la pesadilla orwelliana. No, porque las democracias tienen, como decía, poderosos mecanismos internos de autoprotección. Lo es la tradición anglosajona de reivindicar al individuo frente al Estado que han retomado ahora Rawls, Nozick y Dwor-kin. Lo es recordar que no hay modelos ideales universales de vida humana: que es cada individuo, y no el Estado, quien decide su propio ideal de vida, Lo es recordar que el Estado no puede imponer nada a nadie sin su consentimiento, y lo es, finalmente, subrayar que la libertad individual —que conlleva los derechos a la privacidad y a la propiedad y aun a la excentricidad, como ya defendía Stuart Mili en 1869 en *Sobre la libertad*— es, para la ética liberal, el primer e indiscutible principio moral.

J.P.F.A. \*

\* Catedrático.