

UNA PARADOJA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL*

PABLO ROLANDO ARANGO
UNIVERSIDAD DE CALDAS, COLOMBIA

Recibido el 20 de marzo de 2012 y aprobado el 23 de julio de 2012

RESUMEN

En el artículo se señala cierto patrón de razonamiento de la filosofía liberal y se muestra que, en conjunción con el compromiso liberal con la democracia, conduce a resultados paradójicos.

PALABRAS CLAVE

liberalismo, democracia, pluralismo.

* Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación “Temas y problemas en filosofía moral”, del grupo de investigación Tántalo de la Universidad de Caldas. Correo electrónico: pablo.arango_g@ucaldas.edu.co

A PARADOX OF LIBERAL DEMOCRACY

ABSTRACT

This article points out a certain reasoning pattern of liberal philosophy and shows that, in conjunction with the liberal commitment to democracy, such pattern leads to paradoxical results.

KEY WORDS

Liberalism, democracy, pluralism.

1. INTRODUCCIÓN

Una manera melodramática de señalar uno de los problemas con cualquier explicación general y concisa de la filosofía liberal es decir que, al fin de cuentas, el liberalismo no existe. No hay una doctrina unitaria, por esencial o mínima que sea, a la que se adhieran todos los pensadores llamados liberales. Lo que hay, más bien, es cierta comunidad de énfasis, ciertas similitudes en los razonamientos, algunas conclusiones compartidas por unos pero rechazadas por otros. En este sentido, el liberalismo se parece más a un club social, cuyas reglas y cuyos miembros van cambiando con el tiempo, que a un sistema filosófico compacto.

Quizá un ejemplo me sirva para explicar lo que quiero decir. Desde algunas de las orillas opuestas al territorio liberal se tiende a identificar la filosofía del liberalismo en relación con la actitud que los liberales despliegan hacia el mercado. La idea es que todo pensador que crea que debe haber un amplio margen de mercado libre en el que el Estado no debe intervenir, es un liberal. Pero esto resulta histórica y filosóficamente incorrecto, por varias razones. En primer lugar, es insuficiente: muchos, sino la mayoría de los filósofos conservadores, entrarían en esta clasificación, y no es raro entonces que quienes usan —tácita o explícitamente— tal caracterización del liberalismo, pongan a liberales tan famosos como Hayek del lado de los conservadores. En segundo lugar, en el seno mismo de la filosofía liberal hay disputas acerca de qué tan grande debe ser el espacio donde el mercado puede funcionar libremente. John Rawls, por ejemplo, un pensador con credenciales liberales impecables, es visto por algunos norteamericanos como una especie de comunista; mientras que muchos en América Latina lo consideran una especie de neoliberal.

Pero a pesar de que siempre quepa plantear dudas sobre el grado de adhesión del que goza determinada tesis entre los liberales, sí es posible identificar algunas

formas de razonamiento comunes, algunos énfasis compartidos, como dije al comienzo. En este artículo pretendo identificar una de esas formas de razonamiento típica de la filosofía liberal, para mostrar que, a la vez que es una parte central de dicha filosofía, conduce a resultados problemáticos para el liberalismo, o incluso a resultados anti liberales. No espero que esta forma de argumento constituya la esencia del liberalismo, pues ya debería haber quedado claro que no creo que tal cosa exista. Pero sí creo que es un tipo de argumento que ha desempeñado un papel central en la tradición liberal, aun si hay liberales que la consideran inaceptable o intenten resistirse a ella.

Para exponer mi caso, entonces, en primer lugar voy a dar una explicación general del argumento, señalando algunos de los momentos más conspicuos de su uso por parte de los filósofos liberales. En segundo lugar intentaré mostrar la manera en que dicho argumento puede llevar a conclusiones perturbadoras para el liberalismo. Finalmente, intentaré un diagnóstico general del problema.

2. EL ARGUMENTO

Según Karl Popper, uno de los principios básicos del liberalismo es el que dice que “El Estado es un mal necesario” (Popper, 1991: 419). Es un mal porque implica la interferencia en la vida de las personas, lo cual siempre es desagradable. Pero es necesario porque es la única manera conocida de garantizar un grado mínimo de igualdad entre los individuos. Precisamente una gran parte de la historia del liberalismo ha consistido en un intento por establecer las barreras más allá de las cuales el Estado no tiene poder.

Para empezar, entonces, la idea liberal es que la libertad individual es un valor que debería ser preservado en cualquier Estado mínimamente justo. No es el único valor importante, desde luego, pero por ahora quiero concentrarme en él.

En pocas palabras, la noción de libertad que resulta central para la clase de argumento liberal que quiero exponer es lo que Benjamín Constant llamaba “la libertad de los modernos” e Isaiah Berlin (2001) denominó “libertad negativa”. En la tradición liberal es más fácil encontrar explicaciones de esta clase de libertad que elucidaciones de su valor o importancia, y aquí reside parte del problema, como lo espero mostrar.

2.1. Libertad

Comencemos, entonces, por la parte menos problemática. Una manera de explicar esta idea de libertad es contrastarla con otras nociones similares, pero conceptualmente distintas. En particular, la libertad que constituye la preocupación

primaria de los liberales es una libertad social, es decir, de un hombre en relación con los demás. No es, pues, una idea metafísica de libertad: no es libertad como autonomía kantiana; no es la libertad que consiste en actuar racionalmente, o según lo que, después de deliberar, se reconoce como la mejor alternativa; no es la libertad de los estoicos que consiste en reducir las necesidades al mínimo para depender lo menos posible del mundo externo; no es la libertad de Spinoza, que consistía en reconocer la necesidad suprema por la que ocurren todas las cosas. Es la simple y llana libertad de la que podemos disfrutar cuando nadie interfiere indeseadamente en nuestros asuntos.

Se trata, como ven, de una noción de libertad bastante restringida. Y hay varias razones por las que algunos filósofos liberales se han resistido a robustecer el ideal político de la libertad. Berlin, por ejemplo, en su famoso artículo sobre dos ideas de libertad, argumentó que los intentos por ampliar la noción de libertad negativa conducen fácilmente a alguna forma de autoritarismo. Pero eso no me interesa por ahora, aunque el argumento en el que me quiero concentrar puede verse como el comienzo de una de las variantes del de Berlin. La sospecha liberal que quiero reseñar puede verse si consideramos el título de un manual que debíamos leer en el bachillerato: *Cómo manejar la libertad*. La idea implícita en el título es que hay maneras correctas y maneras incorrectas de conducir la propia vida, una idea que, puesta así, es el elemental comienzo de casi toda la filosofía moral y, en resumidas cuentas, de casi toda deliberación práctica.

En el caso liberal, la idea es que la respuesta a esa pregunta debe dejarse a cada cual, en la medida en que no perjudique a los demás. Así, el primer paso del argumento liberal es este énfasis en la libertad negativa. El segundo paso es el énfasis en lo que podríamos denominar, siguiendo una costumbre ya muy arraigada, el pluralismo.

2.2. Pluralismo

A diferencia de la noción básica de libertad que comenté, no hay una única idea liberal del pluralismo. Pero quizá todas las nociones liberales del pluralismo de valores comparten lo siguiente: no hay un único sistema de valores humanos, o un único valor alrededor del cual se agrupan los demás. Hay una pluralidad de valores, todos importantes y todos elegidos por los hombres debido a su valor. Las divergencias comienzan cuando se pregunta si tales valores vienen inscritos en la naturaleza humana, o si son una mera construcción individual o social. Pero esto, espero, no debería preocuparnos por ahora.

La idea es que, dada esa pluralidad de valores, a cada cual debería permitírsele arreglar su vida según su propia escala. Aquí puede verse el pluralismo o bien como una consecuencia de la libertad, o bien como el fundamento de la misma. No importa.

Si ponemos juntos ambos énfasis, en mi opinión, tenemos una imagen inicial de una de las vertientes más sobresalientes de la crítica liberal. Dado el respeto por la libertad, a cada cual debería permitírsele que viva su vida según su propia escala de valores, según su propia idea del florecimiento humano.

Entre otras razones, puede verse este argumento en varios momentos importantes de la historia del liberalismo. Por ejemplo, a pesar de todo lo restringido de sus intereses, la famosa defensa que hizo Locke de la tolerancia hacia las distintas sectas cristianas hace un uso amplio del argumento. Entre otras cosas, allí Locke dice que, por lo que respecta a la salvación del alma, cada cual es el mejor juez. Y agrega que no puede haber una única manera de realizar esa salvación.

El argumento es aún más visible en la defensa que hace Mill de las libertades de expresión y asociación. Mill enfatiza el pluralismo cuando insiste en la riqueza que se deriva de la excentricidad y las vidas a contracorriente. Pero también se apoya en la importancia de la libertad cuando argumenta que, incluso a quien sostiene opiniones abiertamente erróneas debería permitírsele expresarlas o crear asociaciones para promoverlas. Hasta los creacionistas tienen derechos civiles.

Tenemos, entonces, una explicación general del argumento por el que los liberales promueven la ampliación de las libertades civiles y el respeto por las distintas formas en que la gente, individualmente o en grupos, organiza sus vidas. ¿En dónde, pues, está el problema?

3. El problema

Una manera de presentar el problema sobre el que quiero llamar la atención consiste en considerar las implicaciones del argumento liberal para la educación. Según los estrechos límites en los que discurre el argumento liberal que estoy reseñando, cada mamá o cada papá, o juntos, deberían tener la libertad de educar a sus hijos en la secta religiosa que mejor les parezca. Y en la forma de vida que consideren deseable. Y por tanto en las costumbres y tradiciones que decidan. En esto el Estado no debería tener ninguna injerencia (estoy suponiendo que ya hemos resuelto los difíciles problemas acerca de los límites dentro de los cuales consideraríamos que una secta religiosa o una forma de vida es mínimamente aceptable, ya que esos problemas no son exclusivos del liberalismo).

Pero este marco estricto es claramente insuficiente. En la práctica, la educación requiere ir más allá. No importa si se trata de escuelas públicas o privadas, los niños aprenderán más cosas que las contenidas en la religión y la moral de sus padres. ¿Cuáles deben ser estos contenidos o prácticas adicionales?

Históricamente, la respuesta liberal a esta pregunta —que, hay que decirlo, no siempre fue explícitamente planteada y, por tanto, se asumió que la respuesta liberal era algo dado, no discutible— es una combinación entre un grado mínimo de escepticismo o racionalismo crítico —expresado en eslóganes como enseñar a pensar por sí mismo o cosas por el estilo— y unas bases elementales de ciencia postrenacentista, más algo de las artes liberales y las humanidades.

Pero hay dos problemas con esta respuesta, de los cuales el segundo me parece el más serio. El primero puede contemplarse considerando las ideas de algunos conservadores, o de un anarquista liberal como Paul Feyerabend. Como es sabido, Feyerabend ha argumentado extensamente a favor de dos ideas aparentemente escandalosas: la primera es que la ciencia moderna no es, como ha asumido la tradición epistemológica dominante, el mayor logro cognitivo humano. La ciencia, en palabras de Feyerabend, “es una ideología entre otras”. En pocas palabras, Feyerabend sostiene que no hay razones epistemológicas por las que debemos considerar que el conocimiento científico es un cuerpo monolítico y progresivo de teorías que van en el camino hacia la verdad. Por eso, según él, la medicina occidental está, epistemológicamente, en pie de igualdad con el vudú. Feyerabend dice sonoridades como la siguiente: “la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer” (Feyerabend, 1986: 289). Con base en esto, y aquí viene la segunda idea, Feyerabend argumenta que hay una similitud estructural e igualmente dañina entre el compromiso del Estado con una secta religiosa y el actual compromiso entre el Estado y la ciencia. Él dice: “puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de iglesia y estado debe complementarse con la separación de estado y ciencia: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática” (Ibíd.)

Como se ve, el argumento de Feyerabend a favor de la separación entre el Estado y la ciencia tiene una primera parte que podríamos llamar epistemológica. Pero eso no es relevante en este contexto. En otras palabras, podríamos asumir que la epistemología de Feyerabend es errónea, pero aun así podríamos adherir a su conclusión política, por lo menos si permanecemos en el marco del argumento liberal. Para mostrar por qué, creo que basta recordar un argumento de Mill a favor de la libertad de expresión.

Mill sugirió, entre otras cosas, que la falsedad demostrada de un punto de vista no era razón suficiente para prohibir su exposición. Esto puede explicarse por referencia a la idea de libertad del argumento liberal que pretendo explicar, del siguiente modo. Si a cada quien debe permitírsele vivir según su propia idea de lo bueno, por eso mismo no hay, en principio, ninguna razón que justifique la intervención social en la mente de los individuos para sacarlos del error. (Si estoy en lo cierto, es el mismo argumento que usó Locke contra la intolerancia religiosa).

Mill llegó a decir cosas como que si todo el mundo suscribiera el punto de vista correcto, sería necesario defender el error para evitar que la unanimidad acabe con la discusión. Pero no es necesario detenerse en esta idea. Lo único que se requiere para el problema que quiero ilustrar es la idea de Mill de que, aun si un individuo sostiene opiniones abiertamente falsas, su falsedad o irracionalidad no es nunca una razón suficiente para prohibirle sostenerlas, expresarlas y asociarse con quienes las comparten.

El siguiente paso que desencadena las consecuencias perturbadoras —por lo menos para el liberalismo— está relacionado con la concepción liberal de la democracia. Aquí, otra vez, no hay una única idea liberal, pero podemos simplificar señalando un aspecto central de las relaciones entre el argumento liberal y la democracia. Se trata de que, en la medida en que el liberalismo hace énfasis en la libertad y el pluralismo, la democracia no es un aspecto esencial de su concepción política. Esto lo señaló con claridad Isaiah Berlin con respecto a la libertad, pero también se aplica al pluralismo. Otra manera de decir esto es que, para el liberalismo —o, más bien, para una caricatura del liberalismo restringida a estas dos ideas— la conexión entre democracia, libertad y pluralismo es accidental. Como cuestión de hecho histórico, podría ser que la democracia sea el procedimiento de decisión que mejor preserva la libertad y el pluralismo de valores. Pero no hay una conexión esencial. En el marco democrático los individuos actúan según su libertad y en medio del pluralismo de valores. Esto lo expresa muy bien Popper cuando dice que “En realidad, la democracia no puede hacer nada; sólo los ciudadanos de la democracia pueden actuar... La democracia no suministra más que una armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente” (Popper, op. cit.: p. 420).

Las consecuencias de esto pueden verse considerando otra vez la filosofía política de Feyerabend. Según éste, en una democracia liberal a las personas debería permitírseles elegir el tipo de educación que recibirán sus hijos, así como las teorías y tecnologías con las que enfrentarán los problemas de la vida. Feyerabend sostiene que la imposición de un currículo científico, por ejemplo, a hijos de familias religiosas, es un caso de opresión. En pocas palabras, el liberal no tiene ninguna razón liberal para su compromiso tradicional con la ciencia. Por lo menos no si pretende que dicho compromiso se extienda al resto de la sociedad.

Siguiendo con el razonamiento, tampoco tiene una razón liberal para su énfasis en el pensamiento crítico y la libre discusión de las ideas. Este compromiso sólo puede serle exigido a quien ya comparte esos valores. Veamos, por ejemplo, la forma en que Popper explica este compromiso liberal:

La libertad de pensamiento y la libre discusión son valores liberales supremos que no necesitan, realmente, ulterior justificación. Sin

embargo, también se los puede justificar pragmáticamente sobre la base del papel que desempeñan en la búsqueda de la verdad. La verdad no es manifiesta, y no es fácil llegar a ella. La búsqueda de la verdad exige, al menos,

- (a) imaginación,
- (b) ensayo y error,
- (c) el descubrimiento gradual de nuestros prejuicios a través de (a), (b) y de la discusión crítica. (Popper, op. cit.: 421).

Insisto en que incluso si pudiera haber una justificación racional para tales ideas liberales, eso, desde el punto de vista liberal, no constituiría una razón para comprometer la estructura del Estado con tales ideas. Para el liberalismo —o, repito, para la caricatura del liberalismo que he estado dibujando— el asunto de la política es cómo convivir, no cómo hacer que la gente encuentre la verdad o la vida correcta.

Otra manera de ver esto es considerando que en el liberalismo clásico, por ejemplo en el caso de Mill, la defensa de una sociedad basada en principios liberales se hacía presuponiendo que los individuos serían todo lo racionales que podrían ser, y estarían todo lo bien informados que podrían estar. Liberales como Mill tenían en mente a individuos como ellos mismos: con una predilección por el pensamiento crítico y el avance de la ciencia. El problema es que el liberal no puede exigirles a los demás que se conviertan en eso, y ni siquiera que eduquen a sus hijos en tales valores. Es por eso que en las sociedades liberales conviven, como cuestión de hecho, la ciencia más avanzada y el fanatismo religioso más intenso. Hace pocos años, por ejemplo, el reverendo Ray Mummert dijo en los Estados Unidos, con respecto al énfasis de algunos científicos e intelectuales en la necesidad de que los niños aprendan en las escuelas los principios de la biología evolucionista: “Hemos sido atacados por el segmento inteligente y educado de la cultura” (citado por Pierce, 2010: 7).

A estas alturas espero que esté claro el problema que quiero señalar: se trata de que una democracia liberal es, en sus propios términos, muy inestable. O, en otras palabras, sólo en sociedades con una fuerte tradición de valores liberales —e.g., libertad de expresión y discusión—, dicha democracia tendrá una estabilidad más o menos permanente. Esto lo advirtió muy bien Popper cuando dijo

Somos demócratas, no porque la mayoría tenga siempre razón, sino porque las tradiciones democráticas son las menos malas que conocemos. Si la mayoría (o la “opinión pública”) se decide a favor de la tiranía, un demócrata no necesita suponer por ello que se ha revelado alguna inconsistencia fatal en sus opiniones. Debe comprender, más bien, que la tradición democrática no es suficientemente fuerte en su país (Popper, op. cit.: 420).

Este resultado es también problemático dado el carácter universalista de algunas de las variantes más perspicuas del liberalismo. Recientemente John Gray dijo, por ejemplo, sobre bases similares, que el liberalismo no podía tener más que un alcance local para aquellas sociedades en las que la tradición de los valores favorecidos por el punto de vista liberal tiene algún arraigo.

A riesgo de repetir, quisiera exponer la situación desde otra perspectiva, más directamente relacionada con el pluralismo de valores y con el punto de vista de Gray. El propósito original del análisis de Gray (1996) era sugerir que el compromiso de Berlin con el pluralismo de valores no era completamente consistente con el énfasis liberal en la prioridad de la libertad como valor político. El argumento es muy simple: si, como insistió el propio Berlin, hay una multiplicidad de “valores últimos”, y no siempre pueden realizarse todos simultáneamente o, en otras palabras, elegir uno implica sacrificar algún otro; y, si como insistió el propio Berlin, dichos sacrificios no pueden realizarse apelando a una justificación última como el bien supremo, o la mayor felicidad, o lo que sea, la prioridad que le da el liberalismo a la libertad es injustificada. En su momento agonista, Gray llegó a la conclusión de que, para el liberal que acepta el pluralismo, la elección entre valores es irracional. No es una decisión racional, sino radical.

El propio Berlin contestó a este argumento intentando restaurar la coherencia del compromiso liberal entre libertad y pluralismo. Y la variante del pluralismo que desarrolló es una en que el valor último de los valores en conflicto es objetivo, distinguiéndose así del relativismo de valores. Parafraseando a Platón: no se trata de que distintos bienes son valiosos o buenos en distintas sociedades porque dichas sociedades los aceptan o aprueban. Más bien es al revés: distintas sociedades —o distintos individuos— valoran diferentes bienes porque éstos son buenos.

Sin embargo, quisiera insistir en que no importa si la versión del pluralismo que se adopte sea una en la que los distintos valores en competencia son objetivos y las preferencias por tanto son justificables racionalmente. El liberal, dado su énfasis en la libertad, no puede descartar el compromiso irracional, la decisión incorrecta, la opinión falsa, el modo de vida inadecuado. Locke dijo, medio en serio, medio en broma, que ni siquiera Dios salvará a quienes no quieren ser salvados: para eso está el infierno.

4. DIAGNÓSTICO

¿Cuál puede ser la moraleja de esta historia? Sugiero que la situación de la democracia liberal con respecto a los valores no liberales o anti-liberales se parece a la de muchos de los así llamados argumentos de pendiente resbaladiza, o a la vieja paradoja sorites. Esta paradoja, como todos sabemos, consiste en la observación

de que, al sustraerle un grano de arena a un montón de arena, todavía tenemos un montón. Pero si aplicamos esta idea el número suficiente de veces, tendríamos que llegar a la conclusión de que un solo grano de arena es un montón de arena. De modo similar, he estado sugiriendo que la aplicación de algunos de los principios básicos del liberalismo puede conducir muy razonablemente a resultados anti-liberales.

Quisiera presentar un breve diagnóstico de por qué ocurre esto. Creo que hay tres razones.

La primera razón es la vaguedad inherente a los conceptos políticos centrales, tales como libertad. Al comienzo dije que para los liberales resulta más fácil explicar en qué consiste la libertad que defender que explicar por qué se trata de algo deseable. Consideremos, por ejemplo, la afirmación de un liberal de los más radicales a este respecto: “La coacción es precisamente un mal, porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro”. (Hayek, 1997: 38).

Pero esto resulta problemático para el liberalismo, puesto que una de las implicaciones de la comprensión liberal de la libertad es que a los hombres debería permitírseles incluso convertirse a sí mismos en seres no pensantes, en instrumentos de otros. A las personas debería permitírseles verse como ganado de algún dios, o como los instrumentos de algún ídolo, sea humano o suprahumano. Y el propio Hayek acepta estas implicaciones¹. El temor de los liberales es que cualquier intento por enriquecer la noción de libertad puede ser usado para justificar el paternalismo o la opresión. Pero ellos mismos deben dar algunas indicaciones acerca de los límites de dicha noción, puesto que, después de todo, la teoría liberal le otorga al Estado la autoridad para intervenir y usar la fuerza. Pero no voy a considerar estas complicaciones aquí. Sólo quería señalar que hay un espectro de acciones posibles por parte del individuo y de coacción por parte del Estado en el que no hay una línea clara que defina los límites entre unas y otras. De cualquier manera, en la base de la prioridad que los liberales le otorgan a la libertad hay ya una idea de su valor, de que debido a que los seres humanos somos característicamente autónomos –i.e., capaces de darnos nuestros propios fines–, dicha condición

¹ “Por encima de todo, sin embargo, tenemos que reconocer que podemos ser libres y continuar siendo desgraciados. La libertad no significa la posesión de toda clase de bienes o la ausencia de todos los males. Es indudable que ser libre puede significar libertad para morir de hambre, libertad para incurrir en costosas equivocaciones [...] En el sentido que usamos el término, el vagabundo que carece de dinero y que vive precariamente gracias a una constante improvisación, es ciertamente más libre que el soldado que cumple el servicio militar obligatorio [...] No puede decirse que sufra coacción si la amenaza de hambre para mí y para mi familia me obliga a aceptar un empleo desagradable y muy mal pagado o incluso si me encuentro a merced del único hombre que quiera darme trabajo. Con tal que la acción que me ha colocado en la posición en que me encuentro no esté encaminada a obligarme para que actúe o deje de actuar específicamente, siempre que la intención del actor que me perjudica no sea obligarme a servir los propósitos de otra persona, su efecto sobre mi libertad no es diferente del de cualquier calamidad natural; por ejemplo, un fuego o una inundación que destruyen mi casa, o un accidente que daña mi salud o mi integridad física” (Hayek, 1997: 35, 166).

debe respetarse. Es justamente por eso que el derecho a la libertad se concede a los humanos y no a otras criaturas, y aquí ya hay implícita una noción de lo que importa para los seres humanos, de que lo que debe respetarse es esa capacidad característicamente humana —como lo evidencia la cita que hice de Hayek—. Hay una ambigüedad, entonces, en la idea liberal de la libertad, y eso puede ser una de las causas del problema que estuve señalando.

La segunda razón por la que la situación es similar a la de una pendiente resbaladiza es que, tradicionalmente, el liberalismo ha estado asociado a alguna forma de empirismo o escepticismo epistemológicos. Específicamente, los liberales tienden a considerar que la existencia de desacuerdos sobre asuntos valorativos o políticos —o incluso sobre cualquier otro asunto— es una señal de que el asunto en cuestión es finalmente indecidible. Locke, por ejemplo, argumentó de modo similar cuando dijo que, más allá de las proposiciones básicas que dicen que Dios existe y que debemos seguir los preceptos dejados por Jesucristo, no hay manera de establecer racionalmente cuáles dogmas específicos de las sectas cristinas son verdaderos y, por tanto, tales asuntos deberían dejarse a la opinión de cada cual. Esto hace que el liberal, aunque tenga sus propias opiniones o convicciones sobre determinadas cuestiones, no pretenda que esas sus convicciones sean adoptadas o impulsadas por el Estado. Cuando esto se combina con procedimientos de decisión democráticos, el resultado, en ausencia de una tradición fuerte de valores liberales, será muy probablemente anti-liberal.

La tercera razón reside en que, en cierto sentido y como ya ha sido señalado hasta el cansancio, nuestra vida tiene la forma de una pendiente resbaladiza. Además de que desconocemos en gran medida las consecuencias de nuestras acciones individuales y colectivas, nuestras vidas dependen de factores que no controlamos completamente. El liberalismo es sensible a estos hechos y, en parte por eso, se abstiene de exigir un compromiso con una visión general de la vida humana, e invita a la gente a permitir que cada cual defina su vida en la medida de lo posible. Pero esto, al mismo tiempo, hace que la filosofía liberal sea demasiado inestable. Es por esto que un resultado bastante natural de una democracia liberal puede ser el camino hacia regímenes anti liberales.

REFERENCIAS

- Berlin, Isaiah. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Feyerabend, Paul. (1986). *Contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Gray, John. (1996). *Isaiah Berlin*. Princeton: Princeton University Press.
- Hayek, Friedrich. (1997). *Los Fundamentos de la Libertad*. Barcelona: Folio.

Locke, J. (1983) *Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Mill, J. S. (1985). *On Liberty*. London: Penguin Books.

Pierce, Charles P. (2010). *Idiot America. How Stupidity Became a Virtue in the Land of the Free*. New York: Anchor Books.

Popper, Karl. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.