

LA CRÍTICA COMUNITARIA A LA MORAL LIBERAL*

Renato Cristi

Este trabajo expone la crítica comunitaria de Michael Sandel a *Political Liberalism* (1993), la última obra de Rawls. En esa obra Rawls reafirma su opción por la primacía de los derechos individuales, la neutralidad estatal y su rechazo al paternalismo y el perfeccionismo. Pero además reconoce ahí que su teoría de la justicia encuentra su referente concreto en la democracia estadounidense. Renato Cristi señala que en *Democracy's Discontent* (1996), Sandel muestra, en primer lugar, cómo la república procesal rawlsiana se manifiesta hegemónicamente en las decisiones de la Corte Suprema relacionadas con la libertad religiosa, la libertad de expresión y la legislación acerca de la familia. En segundo lugar, Sandel examina cómo el discurso político republicano ha sido desplazado por el proceduralismo. Para Sandel, advierte Cristi, el actual énfasis en la idea de un Estado neutral, típico del liberalismo político, resulta de la extinción de una teoría política rival: la idea republicana clásica.

RENATO CRISTI. Ph.D., Toronto. Profesor en el Departamento de Filosofía en Wilfrid Laurier University, Canadá. Ha publicado (con Carlos Ruiz) *El pensamiento conservador en Chile* (Editorial Universitaria, 1992), y recientemente *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (University of Wale Press, 1997).

* Una versión previa de este ensayo fue leída en el Departamento de Filosofía Práctica de la Universidad de Navarra en Pamplona. Agradezco los comentarios de Rafael Alvira, Alfredo Cruz, Montserrat Herrero, Antonio Millán Puelles y Carlos Ruiz. El Social Sciences and Humanities Research Council of Canada financió esta investigación.

I

La esencia de la utopía liberal, la filosofía pública dominante en la actualidad, está determinada por dos ideas centrales: la autonomía del individuo y la neutralidad del Estado. En términos morales, la autonomía del individuo supone la libre determinación para adoptar cualquier concepción del bien y la vida buena. La moral liberal es antipaternalista porque estima que los individuos deben guiar sus conductas internamente sin capitular a las influencias externas. Se afirman así los derechos de los individuos y se les concede prioridad sobre cualquier consideración sobre su bien o su bienestar. Posiciones divergentes al interior del liberalismo contemporáneo, como el liberalismo libertario de Hayek y Nozick, y el liberalismo igualitario de Rawls y Dworkin, se unen en torno al antipaternalismo. Ambas posiciones sostienen que ciertos derechos individuales son fundamentales y que ni siquiera el bienestar general de la sociedad puede considerarse como razón suficiente para violarlos.

Cuando se postula que los individuos son libres para adoptar cualquier idea particular del bien, se rechaza la posibilidad de descubrir pública y objetivamente aquello que permita identificar el bien. El Estado, por tanto, debe mantenerse neutral frente a las divergentes concepciones del bien y la vida buena. Así, una política estatal que subsidie la transmisión de programas culturales en televisión e imponga a la vez fuertes impuestos a programas de lucha libre o catch-as-catch-can constituye, según el liberalismo, un paternalismo que interviene indebidamente en nuestra libre determinación (Kymlicka, 1990: 201). Para salvaguardar la pluralidad de tales concepciones del bien, los derechos individuales deben preceder y anteponerse a la agencia de un Estado tutelar. Según Kant, “el mayor despotismo pensable [...] es el que está dado por un gobierno constituido sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, comportándose como un padre con sus hijos [...]” (Kant, 1964: 159). Inspirado en Kant, Dworkin define los derechos del individuo como “triumfos” (Dworkin, 1977: xi), cuya finalidad es “triumfar” sobre el Estado y neutralizarlo. Los valores no elegidos, es decir, los determinados por nuestra naturaleza, por Dios o por nuestra identidad como miembros de una determinada familia, nación, religión o cultura no cuentan para el cálculo liberal¹.

Únicamente un Estado neutral frente a los valores puede ser respetuoso y tolerante de los distintos modos de vida que asegura la modernidad. Tal Estado puede intervenir sólo para mediar entre los conflictos que se susciten entre diferentes interpretaciones de la vida buena y para evitar que

¹ Esto queda a la vista en Hobbes cuando afirma: “No hay ninguna obligación en una persona que no sea el resultado de un acto propio” (Hobbes, 1651: 268).

cualquiera de estas interpretaciones tiranice a las otras. Ello implica que el Estado liberal no debe adherir a ninguna concepción substantiva del bien. Según Rawls, el Estado liberal se funda en la “igualdad de los seres humanos como personas morales, como creaturas que conciben su propio bien y son capaces de un sentido de justicia [...]. Los sistemas de finalidades no tienen una jerarquía de valor” (Rawls, 1971: 19). Dworkin, igualmente, piensa que el Estado debe tratar a sus ciudadanos en un pie de igualdad. Afirma, por tanto, que “el Estado debe ser neutral con respecto a la pregunta por la vida buena” (Dworkin, 1978: 64). Las decisiones estatales deben, en lo posible, ser “independientes de cualquier particular concepción de la vida buena, o de aquello que le da valor a la vida” (Dworkin, 1978: 64).

La crítica comunitaria a la moral liberal intenta exponer sus aspectos distópicos. El círculo de protección que el liberalismo dibuja en torno a los individuos exalta los derechos subjetivos y la inmunidad personal frente al celo del Estado, pero esto erosiona el horizonte de significación que dispensaba la ética tradicional, fomenta el individualismo y exacerba los efectos desintegradores de las leyes del mercado. En la ética tradicional figuraban como esenciales los vínculos comunitarios, los cuales se consideraban indispensables para el desarrollo de la virtud y la excelencia individual. Pero la república liberal no requiere la existencia de ciudadanos virtuosos. Aun una raza de demonios, piensa Kant en *La paz perpetua*, podría organizar un Estado republicano. Siguiendo a Kant, Rawls también rechaza el perfeccionismo y pone el acento en la justicia, no como una virtud individual, sino como una forma de configurar socialmente intereses estrictamente individuales.

Esta crítica a la moral liberal no es un fenómeno reciente. La crítica comunitaria se manifiesta por primera vez como reacción conservadora frente al pensamiento ilustrado y la Revolución Francesa. Parte de la argumentación de pensadores contrarrevolucionarios como Burke, De Maistre y Bonald, constituye una crítica al liberalismo ilustrado por desatender lo comunitario. También la distinción que introduce Hegel entre moral y eticidad (*Sittlichkeit*) anticipa el conflicto entre liberalismo y comunitarismo. Hegel entiende por moral la moral liberal heredera del espíritu ilustrado. La noción de eticidad recoge, por el contrario, el aspecto comunitario que se determina como el horizonte de significación de la actividad y vida propia de los individuos. Hegel es el primer pensador moderno que despliega la idea de un horizonte de significación comunitaria como condición necesaria de la libertad individual. Esa es precisamente la función que le otorga a la noción de *Sittlichkeit* que opone a la moral liberal, tal como la entiende Kant, y al pensamiento ilustrado (Taylor, 1975: 376-378).

A partir de Hegel, la crítica comunitaria ha tenido numerosas y variadas reencarnaciones, selladas por diferentes aspiraciones morales y políticas. Así, por ejemplo, ciertos aspectos de la crítica de Marx al capitalismo tienen una decidida orientación comunitaria. Pero igualmente comunitaria es la obra de conservadores como Gierke y la hueste de sus seguidores entre los que se destacan Tönnies y Maitland. Esta influencia es también visible en pluralistas como Cole, Laski y Barker en Gran Bretaña, y en Dewey en Estados Unidos. Es preciso reconocer además que la totalidad del pensamiento católico, por lo menos hasta Vaticano II, mantuvo una postura comunitaria enraizada en su fidelidad al legado aristotélico-tomista². El abandono de este legado ha conducido al *rapprochement* de la Iglesia con el liberalismo y explica la influencia que han ganado en círculos católicos pensadores como Michael Novak. En años recientes, una nueva ola comunitaria se manifiesta en la obra de Charles Taylor, Alisdair McIntyre, Michael Walzer, William Galston y Michael Sandel. Es evidente que la forma que adquiere la actual crítica comunitaria al liberalismo reitera el debate hegeliano entre moralidad y eticidad (Giusti, 1996: 103). Y en cierto respecto, los autores citados vienen a llenar el vacío dejado por la deserción católica.

En la actualidad, el caudal de literatura comunitaria proveniente de la sociología, la ciencia política y la filosofía es enorme. En ella se señalan los extremos a que ha conducido el individualismo que fomenta la modernidad liberal y el consiguiente deterioro experimentado por los valores comunitarios, el espíritu cívico y la participación en el autogobierno. Philip Selznick, un sociólogo comunitario, afirma que resulta ser “una verdad fundamental que la modernidad debilita la cultura y fragmenta la experiencia. Las ventajas de la modernidad se obtienen pagando un costo muy alto con respecto a la armonía y la estabilidad de la experiencia humana” (Selznick, 1992: 8). Desde la ciencia política, Thigpen y Downing han denunciado “la presencia de un caos moral y la ausencia de propósitos comunes” (Thigpen y Downing, 1987: 638) y un achatamiento generalizado de la vida humana. Finalmente, Charles Taylor, desde la filosofía política, declara que “el lado oscuro del individualismo se manifiesta en la fijación en el sujeto,

² En la modernidad, el Estado aparece como un mecanismo funcional sin contenido y la vida moral de los individuos alcanza su plenitud si se realiza fuera del Estado. Pero en la moral clásica es inconcebible un desarrollo ético fuera del Estado. No es un accidente que Aristóteles haya definido el contenido de su *Ética a Nicómaco* no como ética, sino como *politiké* (*Ética a Nicómaco* I, 1; cf. Cristi, 1970). En la actualidad, la influencia de Hegel por la mediación de la obra de Charles Taylor ha dado nueva vida a la moral aristotélica, o lo que Rawls llama “el principio aristotélico” (Rawls, 1971: 424-433), y ha guiado la crítica comunitaria.

que tanto achata como angosta nuestras vidas, empobreciendo su significado y su dimensión social” (Taylor, 1991: 4).

Para el comunitarismo, la exorbitante demanda de libertad ha significado una profunda alteración en la vida de las comunidades al nivel de familias, vecindarios, municipios y aun naciones. Hay que sólo pensar en cómo el capitalismo ha estimulado la libertad de movimiento que ha contribuido a su vez a la desestabilización y el desarraigo social (cf. Walzer, 1990: 11-12; Gray, 1994: 19-22)³. La movilidad geográfica, por ejemplo, ha estimulado la proliferación de carreteras y la dependencia en el automóvil, y con ello ha desarticulado barrios tradicionales, estimulando la fuga hacia los suburbios y la ruina de los centros urbanos que tradicionalmente acogieron y fomentaron el espíritu cívico. La movilidad sentimental y marital ha escindido troncos y ramas familiares. Los índices de divorcios son hoy día más altos que nunca antes⁴. Hay que pensar también en la movilidad social y política, que ha significado un desvanecimiento de la lealtad a los idearios políticos y partidos establecidos. En general, una orientación educativa que prepara al estudiante para el consumo inteligente en una sociedad de mercado cada vez más compleja, pero que descuida inculcar las virtudes del ciudadano, es uno de los focos de la crítica comunitaria en la actualidad.

Aunque el argumento comunitario reúne inseparablemente elementos venidos de la sociología, la ciencia política y la filosofía, este ensayo privilegia el argumento filosófico, y en particular la teoría de la justicia y el liberalismo político de Rawls y la crítica de Michael Sandel. El liberalismo de Rawls argumenta en favor de la salvaguardia del derecho de la libre determinación individual y en contra del peso que ejerce la tradición y la autoridad. El respeto por la dignidad moral de los individuos se obtiene, según Rawls, estimulando prácticas que permitan la autodeterminación. Por ello rechaza el perfeccionismo y el paternalismo que considera propios de las sociedades comunitarias. El perfeccionismo considera que ciertas cuali-

³ David Conway, por el contrario, piensa que el culpable del deterioro comunitario en la actualidad no es el capitalismo, sino la creciente expansión de la actividad estatal en todos los aspectos de la sociedad civil (Conway, 1966).

⁴ En Chile, el tema de la movilidad afectiva y marital ha conducido en ciertos casos a un capitulación extrema frente al liberalismo. En oposición a un tipo de cultura “que no ha valorizado lo provisorio, lo efímero”, Olga Grau sugiere una interpretación del divorcio que lo relaciona “con ciclos de vida, espacios existenciales temporales, con la movilidad afectiva que ponen en juego los adultos”. Propone así que en lugar de una cultura que prepare “rígidamente para lo permanente”, se fomente en la juventud una actitud favorable “para aceptar y propiciar los cambios que pueden ser vividos como desafíos para un desarrollo compartido en un nuevo ciclo [...] Hijos e hijas harían tránsitos también menos dramáticos y desesperados” (Grau, 1995: 59).

dades de carácter o conductas de vida son formas de virtud moral que suponen la perfectibilidad humana (Rawls, 1971: 25). Así, interpretaciones teleológicas de la moral, como las de Aristóteles y Nietzsche (Rawls, 1971: 25), a las que habría que agregar la concepción de la moral que desarrolla Marx (Lukes, 1985: 87) y el republicanismo de Rousseau, Jefferson y Tocqueville (Sandel, 1966: 5-6) coinciden con el perfeccionismo. Por otra parte, el paternalismo promueve esas cualidades y conductas superiores y penaliza las formas de vida menos valiosas. Aristóteles y la doctrina de la Iglesia católica representan el paradigma de una moral y un Estado paternalista, es decir, un Estado tutelar que se relaciona con sus ciudadanos como un padre con sus hijos y les inculca hábitos virtuosos (Robinson, 1962: xxi).

La afirmación liberal de los derechos de los individuos intenta neutralizar el paternalismo estatal. El Estado liberal es sinónimo de Estado neutral, es decir, antiperfeccionista y no paternalista. Su virtud es la tolerancia frente a la diversidad de concepciones del bien. Este agnosticismo frente a la autoridad estatal se extiende a la sociedad en general. Para contrarrestar las interferencias sociales y políticas el liberalismo ha auspiciado la constitución de santuarios o enclaves de protección al interior de los cuales el individuo se encuentra a salvo frente a esas interferencias. Esta afirmación de la autonomía del individuo resalta como la contribución más importante del liberalismo. En la medida en que el liberalismo ha impuesto sus condiciones, podemos, como individuos, elegir nuestros propios proyectos de vida, determinar nuestras propias convicciones y destinos, y celebrar la diversidad que promueve el ideal de la tolerancia. Éstos son los logros inculcables del liberalismo y que configuran gran parte del contenido de lo que hoy día se entiende por progreso.

Pero ¿es necesario conceder la neutralidad del Estado para asegurar la autonomía individual? ¿Es posible y deseable no hacer públicas y poner entre paréntesis las controversias filosóficas en aras del ideal de la tolerancia? La crítica a la idea de un Estado neutral defendida por Rawls y Dworakin constituye el punto de partida de las exposiciones de Galston y Sandel. En sus respuestas, estos últimos retoman el debate de 1858 entre Abraham Lincoln y Stephen Douglas (Galston, 1993: 273-275; Sandel, 1994: 1778-1782; Sandel, 1996: 21-23). Frente al profundo desacuerdo filosófico y moral existente respecto a la esclavitud, Douglas propuso poner entre paréntesis esa controvertida cuestión doctrinaria y abogar por una solución política que involucraba la neutralidad del Estado federal. Apelando a la soberanía de los diferentes estados de la Unión, promovió la idea de que cada estado decidiera en forma independiente la cuestión de la esclavitud acudiendo a métodos democráticos. En último término, los estados debían

estar de acuerdo en su desacuerdo y poner entre paréntesis la controversia filosófica y moral. Lincoln se manifestó contrario a esta solución puramente política y sostuvo que no se podía adoptar una postura agnóstica frente a la esclavitud, un mal moral indiscutible, sólo por favorecer un acuerdo político. Sostener la neutralidad del Estado, como lo hacía Douglas, significaba favorecer los intereses de los esclavistas.

El liberalismo político de Rawls debería inclinarse por la solución propuesta por Douglas, pero sorprendentemente este autor exime de esa abstención filosófica y moral a los abolicionistas en los Estados Unidos, quienes apelaron a concepciones comprensivas, como lo hizo Lincoln, para oponerse a la esclavitud (Rawls, 1993: 254; cf. Holmes, 1988: 38-43). Consciente de esta aparente inconsecuencia, Rawls se pregunta si los abolicionistas, al apelar a esas concepciones comprensivas, violaron el ideal de la razón pública, y los límites que impone, en vistas de la tolerancia civil. Su respuesta es que no lo violaron si la intención de los abolicionistas fue "fortalecer sus concepciones políticas" mediante esas doctrinas morales y filosóficas (Rawls, 1993: 251).

Esta solución política que propone Rawls, que intenta evitar la apelación a doctrinas filosóficas y morales comprensivas y favorecer los principios que dictamine el entendimiento cultural en la actualidad, resulta incomprensible para Sandel. Puede explicar la oposición del liberalismo político a la esclavitud hoy en día, pero sería incapaz de hacerlo en 1858. Sostener un liberalismo político en la actualidad implica presuponer todo el bagaje doctrinario que resulta de la Guerra Civil, que incluye las Enmiendas Trece, Catorce y Quince y la jurisprudencia de la Corte Suprema hasta la fecha. "En la medida que el liberalismo político rehúse invocar ideales morales comprensivos y se base en cambio en nociones cívicas implícitas en la cultura política, no podría fácilmente explicar por qué Lincoln tenía la razón en 1858, y no Douglas" (Sandel, 1994: 1782). Junto a la esclavitud, Sandel menciona la cuestión de los derechos civiles de los años 60, y la discusión actual en los Estados Unidos con respecto al aborto y la homosexualidad. Piensa que se paga un costo moral muy alto cuando se excluye la discusión filosófica pública sobre estos temas y se reduce la filosofía a una disputación puramente académica.

II

La obra de Rawls ha generado tres debates (Sandel, 1994: 1765). El primero gira en torno a su afirmación de que una teoría de los derechos

individuales requiere una fundamentación independiente de consideraciones utilitaristas. Con esto Rawls planta firmemente su pensamiento al interior del llamado “liberalismo de los derechos (subjctivos)”. El segundo debate tiene lugar al interior del liberalismo de los derechos y enfrenta su postura igualitaria con el liberalismo libertario de Hayek, Nozick y Narveson. Para estos últimos, los derechos individuales son poseídos por personas que se identifican con sus capacidades y talentos. Sólo el mercado puede distribuir los merecimientos que correspondan a la propiedad de esos talentos, propiedad que resulta ser fundamentalmente desigual. Rawls piensa que los individuos no son propietarios de sus talentos, sino sólo sus custodios. El Estado, por lo tanto, sólo tiene un papel que jugar en la distribución de merecimientos. Se trata de un Estado neutral que no entra a definir la bondad de los fines y objetivos individuales. El Estado debe mantenerse neutral frente al bien porque la libertad y los derechos subjctivos tienen prioridad sobre el bien. Sólo un Estado neutral y tolerante puede asegurar la autonomía del sujeto.

El tercer debate es el que promueve el comunitarismo. Éste objeta fundamentalmente la idea de un sujeto perfectamente autónomo constituido con anterioridad a cualquier vínculo social. Objeta también la noción de un Estado neutral frente a los valores, es decir, frente al bien. Es obvio que la crítica comunitaria no cuestiona el imperativo que exige respeto por los derechos subjctivos. Cuestiona solamente la prioridad que le asigna Rawls a la libertad y a los derechos subjctivos por sobre el bien, es decir, la posibilidad de identificar y justificar los derechos individuales de una manera que no presuponga una particular concepción del bien. Sandel, por ejemplo, afirma que la justicia no es independiente del bien sino relativa al bien y se pregunta qué significa que la libertad tenga prioridad sobre el bien como afirma Rawls.

Rawls deduce los dos elementos esenciales de la moral liberal, a saber, la autonomía individual y la neutralidad del Estado, mediante el empleo de dos estrategias sucesivas. La primera estrategia es ontológica y determina el argumento de *A Theory of Justice*; la segunda es epistemológica y determina el argumento de *Political Liberalism*.

En *A Theory of Justice* los sujetos que habitan la posición original (es decir, aquel complejo de circunstancias que permite la interacción de individuos que buscan establecer principios formales de justicia) son personas que se definen como entidades autónomas e independientes de sus fines y objetivos. De este modo, Rawls monta una defensa filosófica de su postura liberal mediante la adopción de una concepción kantiana de la persona. La persona es un ser autónomo porque su identidad no depende de fines u

objetivos externos. La autonomía de una persona se define así por la capacidad de libre elección. Para ser capaz de libre elección, el individuo debe concebirse como una persona abstracta, independiente de cualquier atadura o compromiso y anterior a sus fines. "El sujeto es anterior a sus fines, fines que son afirmados por él [...]. Por tanto, una persona moral es un sujeto con fines que ha elegido" (Rawls, 1971: 560-561). Como señala Sandel, los derechos individuales son anteriores al bien porque el sujeto es anterior a sus fines. Es por esta razón, también, que el Estado debe ser neutral y fundamentalmente tolerante de esos fines y proyectos individuales. Sólo un Estado neutral y tolerante aparece capacitado para respetar la inmunidad de personas cuya identidad reside en la pura (y vacía) capacidad de elegir sus bienes y valores.

La crítica de Sandel a esta concepción metafísica de la persona en su *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) constituye un momento crucial en la crítica comunitaria al liberalismo. Sandel piensa que no es posible concebir la identidad de las personas en forma independiente de los fines y compromisos de cada uno. No es posible hacerlo

[...] sin costo para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que una vida así pensada es inseparable de un entendimiento de nosotros mismos como las personas particulares que somos, es decir, como miembros de esta familia, comunidad o nación, como portadores de tal historia, como ciudadanos de esta república. Lealtades como éstas son mucho más que los valores que se puedan tener, o mantener, a cierta distancia. (Sandel, 1984: 90).

Es necesario, entonces, abolir la drástica separación que establece Rawls entre el sujeto de posesión y el paquete de atributos que posee. El propósito de Sandel es sólo mostrar que la aceptación del segundo principio de justicia por parte de Rawls efectivamente mina la autonomía del puro sujeto de posesión y lo expone a la constitución de un sujeto más amplio y solidario, abierto a situaciones intersubjetivas. Lo que Sandel así logra es explicitar el fundamento ontológico que hace posible ese fuerte sentimiento solidario en los individuos rawlsianos⁵.

En numerosos ensayos posteriores, pero principalmente en su *Political Liberalism*, Rawls ha modificado el pensamiento expresado en *A Theory of Justice*, en lo que se refiere a su concepción kantiana de la

⁵ En un trabajo anterior exploré con más detalle la concepción metafísica de la persona de Rawls y la crítica de Sandel y Charles Taylor (Cristi, 1990).

persona. Dejando de lado los dos debates previos, concentra su atención en el tercer debate, el desafío comunitario a la prioridad que le otorga a la libertad y los derechos individuales por sobre el bien (Sandel, 1994: 1770). Rawls defiende ahora la idea de abstraer toda elaboración metafísica y deducir la noción de Estado neutral de una concepción puramente política de la persona⁶. Esta concepción postula que los individuos son independientes de y no identificables con ninguna concepción del bien, pero que esto es así sólo cuando se les considera políticamente como ciudadanos. Es decir, los individuos deben ser concebidos como los entes absolutamente libres e independientes de *A Theory of Justice* sólo en cuanto sujetos políticos. Rawls piensa que así puede anular la crítica comunitaria porque cree posible separar la cuestión metafísica de la cuestión política. El comunitarismo tendría razón, entonces, al apuntar que un sujeto puro, sin ningún lastre comunitario, es metafísicamente inconcebible. Pero Rawls insiste que el liberalismo no busca esclarecer esas complicadas cuestiones metafísicas sino que afirma el hecho concreto de que existen desacuerdos entre las personas, desacuerdos que tienen que ver con “una pluralidad de doctrinas comprensivas que son a la vez razonables e incompatibles entre sí” (Rawls, 1993: xvi). Para solucionar la infinidad de conflictos que se generan en la sociedad en torno a la justicia no es necesario apelar a una determinada doctrina comprensiva. Por el contrario, por razones políticas es mejor evitar la discusión doctrinaria, ya sea religiosa, moral o filosófica, y mantenerse “en la superficie, hablando filosóficamente” (Rawls, 1990: 97). Es decir, en vez de un liberalismo comprensivo, Rawls se contenta con un liberalismo “político” para el cual “una pluralidad de doctrinas razonables, pero a la vez incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del esquema de instituciones libres de un régimen constitucional y democrático” (Rawls, 1993: xvi).

De este modo, independientemente de cómo se resuelva la cuestión metafísica, los ciudadanos, en cuanto sujetos políticos, son libres, y esto quiere decir, en primer lugar, que “tienen el derecho de ser considerados como personas independientes de y no identificables con ninguna concep-

⁶ Rawls reconoce que ha revisado y modificado su pensamiento, pero niega todo fundamento a la idea de que “los cambios en los ensayos posteriores son una respuesta a las críticas de los comunitarios y otros” (Rawls, 1993: xvii). Pero resulta obvio que ése es el caso y que lo que denomina “liberalismo político” y su concepción política de la persona deben ser considerados como respuesta a las objeciones de pensadores comunitarios como Taylor y Sandel.

ción particular y su esquema de fines últimos” (Rawls, 1993: 30). Así, por ejemplo, cuando una persona abandona su religión y se convierte a otra, no deja por ello de ser la misma persona política que era con anterioridad y su identidad pública permanece inalterada. En segundo lugar, los ciudadanos son libres en el sentido de que son “fuentes originales y auténticas de demandas válidas (*self-authenticating sources of valid claims*)” (Rawls, 1993: 32). Las demandas políticas de los ciudadanos tienen valor simplemente por el hecho de ser propuestas. Es indiferente el que esas demandas manifiesten ideales religiosos o morales, ideales patrióticos o meras preferencias. Su validez como demandas políticas no dice relación con la importancia de los bienes que se afirman. El liberalismo político pone así entre paréntesis nuestras convicciones morales y religiosas. Esto es necesario debido a los profundos desacuerdos que existen en las sociedades modernas y ese procedimiento asegura la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Una asociación fundada en lazos comunitarios, es decir por lazos no elegidos libremente por sus miembros, no puede aspirar a ser reconocida por su contribución al enriquecimiento moral de las personas autónomas.

Son así consideraciones epistemológicas las que fundan la segunda estrategia empleada por Rawls. Ésta consiste entonces en abogar por la neutralidad del Estado y la adopción de actitudes tolerantes, no dogmáticas, que faciliten la unidad social entre los individuos. Se trata de adoptar políticas de inclusión que eviten el error de adoptar posiciones rígidas e intransables basadas en concepciones religiosas, filosóficas o morales comprensivas. Es más, aunque esas doctrinas puedan legítimamente ser reconocidas como verdaderas, desde el punto de vista político conviene poner esa pretensión de verdad entre paréntesis. En el ámbito político el valor de la tolerancia tiene más peso que el valor de la verdad. Esto significa la marginación de la filosofía de la esfera pública y su limitación al ámbito académico (Rawls, 1993: 215). Según Rawls, “la filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un orden metafísico y moral independiente no puede [...] entregar una base práctica y compartida para una concepción política de justicia en una sociedad democrática” (Rawls, 1990: 97). Si queremos la paz, un método de abstención filosófica derivado del principio de la tolerancia debería asegurar que las disputas filosóficas se mantengan en un ámbito privado y no trasciendan al ámbito público.

Rawls auspicia lo que llama un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), es decir, un consenso que aúne concepciones comprensivas incommensurables. Rawls expresamente niega que el liberalismo político, y el consenso entrecruzado que introduce, presuponga una postura escéptica con respecto a doctrinas religiosas, morales o filosóficas incommensurables

(Rawls, 1993: 150)⁷. Por escepticismo, Rawls entiende una actitud que niega la verdad que proclama cada una de esas numerosas doctrinas comprensivas e incommensurables entre sí. Tal escepticismo “pondría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, y así derrotaría desde la partida su finalidad de lograr un consenso entrecruzado” (Rawls, 1993: 150). Por oposición a un escepticismo que niegue la pretensión de verdad de cualquier doctrina comprensiva, Rawls afirma la verdad relativa de todas ellas. Esta última posibilidad es precisamente la condición de un consenso entrecruzado y de una filosofía ‘política’ y no puramente metafísica. Rawls se opone así a concepciones como las de Platón, Aristóteles y Santo Tomás, pero también a Bentham y Sidgwick, que conciben a la filosofía política como parte integral de una filosofía moral y metafísica con pretensión de universalidad (Rawls, 1993: 134).

Pero a partir de Montaigne, Locke y Hume, el ideal de tolerancia y el liberalismo han estado históricamente asociados a un escepticismo con respecto a la posibilidad de verificar juicios de valor⁸. Por oposición al perfeccionismo que supone la falibilidad de los individuos en relación a lo que pueda resultar valioso en sus vidas, el liberalismo debe postular que los individuos no pueden nunca errar en este respecto. Esta infalibilidad implica, en último término, la neutralidad del Estado, es decir, la imposibilidad por parte del Estado de trascender la subjetividad de las opciones de vida, es decir, la imposibilidad de verificar los juicios individuales de valor.

Ése es precisamente el nervio de la crítica de Galston al liberalismo de Rawls. Galston piensa que Rawls ha revitalizado la filosofía social normativa, pero que esta revitalización “sigue estando enraizada en el clima de escepticismo moral que ha suplantado” (Galston, 1992: 161). Este escepticismo frente a las teorías del bien y la virtud humana coincide con

⁷ Will Kymlicka, siguiendo a Rawls, sostiene que el liberalismo no requiere la adopción de una posición escéptica. “Los liberales no adoptan una postura escéptica. Una razón para ello es que el escepticismo no es compatible con la libre determinación. Si los individuos no pueden equivocarse en sus opciones, tampoco puede hacerlo el gobierno. Si todas las formas de vida tienen igual valor, nadie puede reclamar si el gobierno elige una particular forma de vida para la comunidad. Así el escepticismo no resuelve la cuestión” (Kymlicka, 1990: 201-2; cf. Sandel, 1994: 1777). Pero Kymlicka, al pensar que el Estado mismo puede tener y adoptar opciones y preferencias, no toma en cuenta el postulado liberal de la neutralidad estatal, según el cual un gobierno no puede preferir una particular concepción sobre otra. Lo que habría que concluir de su postura es precisamente lo contrario, a saber, que si todas las formas de vida tienen igual valor, entonces es legítimo reclamar cuando el gobierno elige una particular forma de vida para la comunidad. En esto estriba precisamente el anti-perfeccionismo liberal.

⁸ Así lo ve, por ejemplo, William Sullivan para quien “la naturaleza subjetiva, y en último término arbitraria, de todo valor es el tema más profundo del pensamiento liberal” (Sullivan, 1982: 39; Galston, 1992: 161).

una profunda desconfianza con respecto al perfeccionismo, al Estado tutelar y la educación cívica. Coincide también con una actitud de defensa nacida del miedo a la autoridad tiránica y arbitraria. Sklar lo denomina precisamente “un liberalismo del miedo” (Sklar, 1989: 29) que no ofrece “un *summum bonum* al que deberían aspirar los agentes políticos”, sino “un *summum malum*, que todos conocemos y evitaríamos si fuese posible” (Sklar, 1989: 29). Como salvaguardia frente a un Estado paternalista y legislador de la moral, resulta esencial la adopción de una postura escéptica que respete la diversidad de opiniones y puntos de vista. No es la diversidad lo que hay que temer, no es el pluralismo lo que conduce a la guerra civil, sino un Estado tutelar que quiera imponer un consenso.

III

Si Rawls en *A Theory of Justice* elabora su argumento *sub specie aeternitatis*, el reconocimiento de lo político en *Political Liberalism* demuestra una actitud más realista y significa una acomodación argumentativa a las circunstancias históricas de la modernidad, y, en particular, a las nociones de democracia y civilidad implícitas en la cultura de los Estados Unidos. Rawls reconoce ahora que su teoría de la justicia como equidad es una teoría moral razonable y comprensiva que compite con otras teorías morales igualmente razonables y comprensivas, como el utilitarismo por ejemplo. Esto es lo típico de las sociedades democráticas modernas que se caracterizan no sólo “por un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas, sino por un pluralismo de doctrinas incompatibles pero razonables” (Rawls, 1993: xvi). El liberalismo político supone, por tanto, la convivencia de esa pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles, pero al mismo tiempo supone una unidad consensual en torno a la esencia de la constitución del Estado. Lo que Rawls llama “el ideal de la razón pública” (Rawls, 1993: 212) asegura esa unidad consensual en torno a la constitución estableciendo límites a lo que puede ponerse en el tapete de la discusión pública. Un consenso entrecruzado es insostenible si las cuestiones relativas a los principios de justicia y la esencia de una constitución no quedan fuera de la discusión política.

Sandel reconoce que el liberalismo político que auspicia Rawls, y que determina tanto la prioridad de los derechos individuales por sobre el bien colectivo como la neutralidad estatal, es la filosofía pública que rige en los Estados Unidos en la actualidad. Pero esto no siempre fue así sino que representa sólo un desarrollo reciente que se ha hecho preponderante

sólo a partir de la Segunda Guerra Mundial⁹. El argumento de *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* muestra cómo “la concepción liberal del civismo y la libertad gradualmente excluyó a la concepción republicana” (Sandel, 1996: 6; Cf. Godoy, 1997). Muestra, en primer lugar, cómo la república procesal, cuyos rasgos esenciales se encuentran ya esbozados en los inicios del constitucionalismo estadounidense, se manifiesta hegemonicamente en las decisiones de la Corte Suprema relacionadas con la libertad religiosa, la libertad de expresión y la legislación acerca de la familia¹⁰. En la segunda parte, Sandel examina el desplazamiento de una actitud republicana hacia lo que llama “la república procesal” en el discurso político de Jefferson hasta nuestros días. En último término, Sandel intenta demostrar que el actual énfasis en la idea de un Estado neutral, típico del liberalismo político, resulta de la extinción de una teoría política rival: la idea republicana clásica.

Tres facetas internamente relacionadas definen a la república procesal: la idea de que los derechos individuales tienen prioridad y triunfan sobre el derecho de las mayorías; la idea de un Estado neutral, es decir, una concepción de la Constitución americana como “una estructura neutral de derechos” que no reconoce ni afirma ningún determinado ideario moral o económico; y una concepción de las personas como sujetos libres de lazos morales pre-existentes y definidas por su capacidad de libre elección (Sandel, 1996: 28). La primera idea, la de los derechos individuales como triunfos, comienza a manifestarse sólo a partir de la Enmienda Catorce¹¹. Según Sandel, el momento decisivo es la interpretación de esa Enmienda por parte de la Corte Suprema en 1905. Esta interpretación se manifiesta en dos casos cruciales: *Lochner v. New York* (1905) y *Coppage v. Kansas* (1915). En *Lochner*, la Corte anula una ley estatal que prohíbe el trabajo en

⁹ El argumento de Sandel ilumina el decurso histórico de la gran república del Norte y puede también iluminar el desarrollo político chileno. Nuestra tradición política mezcla facetas republicanas y liberales, pero a partir de la década del 80 ha comenzado a entronizarse una concepción jurídica del liberalismo. Se manifiesta en el énfasis dado a la protección de los derechos individuales que garantiza el capítulo III de la Constitución de 1980. También se manifiesta en el discurso político de funcionarios del régimen actual, cuando se afirma, por ejemplo, que “las democracias están obligadas a fundar su ética dentro del marco del pluralismo, donde coexisten diversas maneras de concebir la vida buena, correcta y virtuosas”.

¹⁰ Rawls reconoce que en el régimen constitucional estadounidense la Corte Suprema es la que manifiesta primordialmente el ideal de la razón pública: “la razón pública es la razón de su Corte Suprema” (Rawls, 1993: 231).

¹¹ La Enmienda Catorce (1868) establece en su sección primera que “ningún estado promulgará o ejecutará ninguna ley que viole los privilegios o inmunidades de los ciudadanos de los Estados Unidos; ningún estado privará a las personas de su vida, libertad o propiedad, sin el debido proceso legal” (Finer, 1979: 109).

las panaderías por más de sesenta horas semanales. Fundada en la Enmienda Catorce, la Corte sostiene que la legislación que “limite las horas que hombres adultos e inteligentes decidan trabajar para ganarse la vida son interferencias intrusivas en los derechos del individuo” (Sandel, 1996: 41). En *Coppage*, la Corte anula leyes que prohíben los contratos “amarillos”, es decir, los que contienen estipulaciones para rescindir los empleos de quienes acepten sindicarse (Sandel, 1996: 41). Basada en la misma Enmienda, la Corte estipula que ninguna ley puede interferir en los derechos individuales, aun cuando lo que se pretende sea equilibrar desigualdades en el poder de negociación. Sandel concluye que esta interpretación de la Enmienda Catorce conculca la decisión de las mayorías, basadas en el bien colectivo, y privilegia los derechos de los individuos.

En segundo lugar, Sandel examina cómo dos magistrados de la Corte Suprema, Oliver Wendell Holmes y Louis Brandeis, introducen la noción de Estado neutral en sus votos disidentes en *Lochner*. En su dictamen, Holmes manifiesta que “la Enmienda Catorce no promulgó la estática social de Herbert Spencer [...]. [U]na constitución no se compromete con ninguna teoría económica en particular [...]. Está hecha para personas con visiones fundamentalmente divergentes” (Sandel, 1996: 46). Con esto queda establecido otro elemento cardinal de la república procesal: la idea de un Estado que no se abanderiza y no se define de acuerdo con una determinada doctrina comprensiva. En tercer lugar, Sandel ve la manifestación de la idea de persona como capaz de elegir sus propios fines en *West Virginia State Board of Education v. Barnette* (1943). Esta decisión de la Corte Suprema rechaza el obligatorio saludo a la bandera en las escuelas. El patriotismo, declara la Corte Suprema, es materia de libre elección individual y no puede ser inculcado. Esto supone una concepción de las personas como sujetos de libre elección e incapaces de asumir lazos morales que no sean los libremente elegidos. Esta incapacidad para asumir responsabilidades que surjan de la pertenencia solidaria a una comunidad privilegia el contrato por sobre la comunidad. Para Sandel este caso inaugura el liberalismo procesal que gradualmente desplaza al republicanism de los fundadores de la Unión. Rawls y Dworkin han articulado filosóficamente lo que ha sido la realidad judicial estadounidense tal como ha venido siendo definida por la Corte Suprema en este siglo.

La idea rawlsiana de un liberalismo político tiene así una historia particular. Representa el ascenso y triunfo de la república jurídica por sobre la idea republicana clásica. Esta última determina inicialmente, y también durante gran parte de su decurso histórico, la tónica republicana del discurso político en los Estados Unidos. El debate económico contemporáneo

gira alrededor de la contraposición crecimiento/distribución. Pero esto no colma las posibilidades. Durante gran parte de su historia, el debate económico en los Estados Unidos tiene un tema distinto, a saber, “qué estructura económica es más conducente al autogobierno [*self-government*]” (Sandel, 1996: 124). Jefferson, por ejemplo, favorece un régimen agrario y se opone al desarrollo industrial porque ve que este último es un obstáculo para el desarrollo de las virtudes ciudadanas. Y más adelante, el debate entre *whigs* como Henry Clay y Daniel Webster y el demócrata Jackson también gira en torno al tema de la economía política del ciudadano. El argumento *whig* en favor del crecimiento económico no intenta “mejorar el estándar de vida o maximizar el consumo sino cultivar la comunidad nacional y fortalecer los lazos de la unión.” El argumento jacksoniano en contra de la creciente desigualdad tiene “menos que ver con la justicia que con la amenaza en contra del autogobierno proveniente de las grandes concentraciones de riqueza y de poder” (Sandel, 1996: 157).

La pervivencia del ideal republicano se manifiesta también en el debate acerca del sistema salarial. Las más importantes organizaciones laborales de la segunda mitad del siglo XIX, la National Labor Union y los Knights of Labor, promueven la abolición del sistema de salarios porque lo consideran contrario al sistema republicano de gobierno. Ese sistema significa, por una parte, concentrar gran poder en grandes corporaciones, y por otra parte la destrucción de “cualidades de carácter necesarias para el autogobierno” (Sandel, 1996: 185). Para restaurar la independencia de los trabajadores el movimiento laboral propone la creación de fábricas, minas, bancos y granjas cooperativas. Según George McNeill, líder de los Knights of Labor, el sistema cooperativo produciría un trabajador cívico que se cultivaría leyendo la prensa matinal en la bien equipada sala de lecturas de la fábrica (Sandel, 1996: 186). La desaparición de los Knights of Labor y la creación de la American Federation of Labor (AFL) en la década de 1890 señalan la decadencia del espíritu republicano al interior del movimiento laboral. El líder de la AFL, Samuel Gompers, hace las paces con el sistema salarial y da cabida sólo a cuestiones estrictamente económicas: el crecimiento y la distribución.

El *leitmotiv* del discurso político de comienzos de este siglo también está determinado por la economía política del ciudadano. Para la elección presidencial de 1912, por ejemplo, tanto Woodrow Wilson como Theodore Roosevelt centran sus campañas en las consecuencias cívicas que conlleva la concentración de poder en grandes corporaciones. Para Brandeis, consejero de Wilson, la concentración del capital constituye una doble amenaza para la noción de autogobierno. El inmenso poder del gran capital es, por

una parte, una amenaza para el gobierno democrático, y, por otra parte, erosiona la capacidad cívica de los trabajadores. “Al igual que Jefferson y Jackson, [Brandeis] considera la concentración de poder, tanto económico como político, como contrario a la libertad” (Sandel, 1996: 212). La propuesta de Wilson busca descentralizar la economía y en esto coincide con la tradición republicana. Por su parte, Roosevelt ofrece una solución diferente para el problema de la concentración económica y el monopolio. Sólo un Estado nacional fuerte puede controlar y regular al gran capital industrial. La idea de un Estado fuerte planificador separa a Roosevelt de la tradición republicana que privilegia la dispersión del poder político. Pero Roosevelt se mantiene todavía fiel a esa tradición al adherir a sus ideales formativos. En su discurso en Osawatomie, en 1910, declara: “El principal problema de nuestra nación es conseguir un tipo adecuado del buen ciudadano. Si el hombre y la mujer promedios no son del tipo adecuado, tampoco lo serán los hombres públicos” (Sandel, 1996: 218). Herbert Croly, el ideólogo principal del ideal nacionalista al que aspira Roosevelt, defiende el mismo ideal formativo de la democracia. Croly escribe en 1909: “la democracia no puede desembarazarse de la aspiración a la perfectibilidad humana [...]. El principio de la democracia es la virtud” (Sandel, 1996: 220).

La gran transformación comienza a fines de la década del 30. Con el New Deal de Roosevelt “la economía política del crecimiento y la justicia distributiva desplaza a la economía política del ciudadano” (Sandel, 1996: 250). En parte esta transformación se debe, según Sandel, a la influencia de Keynes. En primer lugar, la política keynesiana de gasto fiscal iniciada por Roosevelt en 1938 marca el fin de la discusión en torno a los programas de reforma estructural que dividía a descentralizadores y planificadores. En vista de la imposibilidad de llegar a un acuerdo acerca de los fines a conseguir, el gasto fiscal ofrece una solución que aparece como neutral frente a esos fines. El Estado interviene sólo indirectamente en la economía y resuelve los problemas del capitalismo sin alterar su estructura fundamental (Sandel, 1996: 264). Ello coincide con la aspiración de neutralidad y la abstención típica de la república procesal. En segundo lugar, la neutralidad de la política fiscal keynesiana se manifiesta también en la idea de que el Estado “no debe formar, revisar y ni siquiera juzgar acerca de los intereses y fines perseguidos por los ciudadanos” (Sandel, 1996: 267).

Según Sandel, tres temas articulados por los defensores de la nueva economía indican el abandono del ideal republicano y de la economía política del ciudadano. En primer lugar, la nueva economía coincide con Keynes en sostener que el incremento de la propensión al consumo mediante el manejo de la demanda efectiva es la principal y única tarea de la

actividad económica. Esto significa desviarse de la tradición republicana que, a partir de Jefferson, había enfatizado la producción y no el consumo. Para esa tradición, el “mundo del trabajo es el escenario donde, para bien o para mal, se forman los ciudadanos” (Sandel, 1996: 268). En segundo lugar, el keynesianismo implica una deflación de la moral cívica. De lo que ahora se trata es de satisfacer las necesidades del consumidor y no de imponer ambiciosos planes para inspirar virtudes republicanas, inculcar los hábitos del buen ciudadano y alterar así el modo de vida de las personas. En tercer lugar, Keynes apela a una concepción de la libertad similar a la del liberalismo *laissez faire*. En su opinión, la regulación del promedio de gasto agregado permite entregar a la libre elección de los individuos el modo cómo va a gastar su ingreso y de los medios para satisfacer sus demandas (Sandel, 1996: 271).

IV

En la reconstrucción de Sandel, el liberalismo político de Rawls aparece como la expresión conceptual de la república procesal que se entroniza en Estados Unidos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Pero esta república procesal no extingue por completo el ideal republicano, y Sandel piensa que éste ha renacido con más fuerza en esta última década. Piensa también que la creciente preocupación por las consecuencias cívicas de la desigualdad, el relativo éxito de las corporaciones de desarrollo comunitario, la renovada lucha contra las grandes cadenas comerciales como Wal-Mart y la expansión del movimiento llamado New Urbanism que busca recuperar las virtudes de las ciudades tradicionales, facilitando el tránsito de peatones y ciclistas, revirtiendo la fuga hacia los suburbios, deteniendo el avance de las carreteras y la dependencia en el automóvil, todo ello apunta al renacimiento de la noción cívica de la libertad situada (Sandel, 1996: 329-338).

Pero en un mundo que progresivamente avanza hacia la comunidad global, ¿qué podría significar este énfasis regresivo hacia la comunidad local? ¿No sería mejor, se pregunta Sandel, desarrollar un espíritu comunitario cosmopolita que pudiera sustentar los desafíos que impone una economía ya globalizada? Pero el cosmopolitanismo de un mundo de personas ni amigas ni extrañas es el apogeo de la utopía ilustrada que Sandel, apoyándose en Herder, rechaza sin ambages (Sandel, 1996: 343). Por el contrario, considera necesario afirmar, como moralmente relevantes, las comunidades concretas, los vecindarios, las ciudades y naciones, que nos sitúan moral-

mente en el mundo. Éstas tienen precedencia moral sobre las comunidades más universales que tienden a neutralizar los horizontes de significación. Y tienen también precedencia política, pues el ideal del autogobierno se puede obtener sólo si se dispersa la soberanía. Las instituciones políticas que gobiernan la economía global necesitan el sustento cívico que emana de las identidades locales. “En la era de NAFTA, la política municipal y vecinal importa más que menos. La gente no se comprometerá con instituciones vastas y distantes, cualquiera sea su importancia, a menos que esas instituciones estén de alguna manera conectadas con instancias políticas que reflejen la identidad de sus participantes” (Sandel, 1996: 346).

La formación de ciudadanos y el cultivo de las virtudes cívicas es la meta del republicanismo. Pero esto implica que el Estado no puede permanecer neutral frente a los valores y proyectos de vida de sus ciudadanos. La libertad republicana supone la formación de ciudadanos que participen en el autogobierno de la *polis*. “La política republicana considera la formación del carácter moral como un asunto público y no meramente privado” (Sandel, 1996: 25)¹². Aristóteles sostiene que la virtud es el quehacer del Estado verdadero, pues sin esta finalidad el Estado aparece como un mero pacto contractual y la ley como mera convención. Si esto así fuese, tendría razón Licofrón cuando declara que la ley es sólo una garantía de los derechos mutuos de los individuos y no la norma de vida que hace justos y buenos a los miembros de la *polis* (cf. *Ética a Nicómaco* III, 9).

La actitud más realista y localizada que adopta Rawls en *Political Liberalism* lo conduce al reconocimiento del ideal republicano. Pero distingue entre el republicanismo clásico y el humanismo cívico. El liberalismo político es compatible con el ideal republicano que implica, reconoce

¹² Pensadores conservadores como Encina y Eyzaguirre han tomado en consideración los valores republicanos. Encina en 1911 deplora que nuestra enseñanza estuviera “despojada de todo espíritu de nacionalidad”, y se adaptara “a un orden de cosas en que existen individuos y humanidad, pero no naciones” (Encina, 1911: 150). Y en 1946, Eyzaguirre cita a Portales quien, en una carta de 1822, afirma: “La democracia [...] es un absurdo en países como los americanos, llenos de vicios, y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesaria para establecer una verdadera república” (Eyzaguirre, 1946: 106; debo esta referencia a Carlos Ruiz). Lamenta también Eyzaguirre la influencia liberalizadora del liceo. “Una enseñanza [...] indiferente a toda preocupación formativa del carácter y de espaldas a la historia y el alma chilenas, no era propicia para moldear voluntades recias, ni estadistas capaces de afrontar los grandes problemas nacionales” (Eyzaguirre, 1946: 164). El republicanismo de los conservadores de ayer no fue democrático. Pero el discurso de los demócratas de hoy no es republicano. Cuando se afirma, por ejemplo, que “el Estado no está llamado a vigilar sino a garantizar la libertad cultural y la libre elección de las personas de acuerdo a sus propias concepciones éticas y valóricas”, se expresa la desconfianza con respecto al Estado republicano que emana del neutralismo rawlsiano.

Rawls, “la activa participación de ciudadanos que posean las virtudes políticas para mantener un régimen constitucional” (Rawls, 1993: 205). Pero se opone fundamentalmente al humanismo cívico. Este último corresponde a lo que Constant definió como *la liberté des anciens* y conlleva, según Rawls, todos sus defectos. La distinción que introduce tiene por objeto precaverse de las patologías que supuestamente serían congénitas al humanismo cívico. Sandel no reconoce la distinción rawlsiana pero admite que una de las patologías del republicanismismo como tal es considerar que la virtud cívica está rigurosamente determinada por el nacimiento o la condición social (Sandel, 1996: 318). Así, la condición natural de mujeres y esclavos determinaría, como estipula Aristóteles, su exclusión del autogobierno republicano. Otra patología republicana se manifiesta con gran claridad en Rousseau, cuando precisamente intenta superar la primera patología. La virtud cívica no es para Rousseau una condición natural sino que puede ser adquirida en un proceso formativo. Pero el imperativo democrático demanda mucho más, demanda que la virtud cívica sea inculcada en todos los ciudadanos. La tarea del legislador de Rousseau consiste en transformar la naturaleza humana en todos los individuos como condición de posibilidad de una *polis* democrática. Sandel rechaza el autoritarismo implícito en la voluntad general y se inclina en favor del republicanismismo de Tocqueville cuya experiencia americana no lo hace adverso al efecto moderador de las instituciones intermedias aborrecidas por Rousseau (Sandel, 1996: 319-321).

La nota esencial del ideal republicano es, según Sandel, la idea de “participación en el autogobierno [*self-government*]” (Sandel, 1996: 5). No es, ciertamente, una idea opuesta al ideal liberal, pero implica mucho más que el liberalismo de Rawls. Incluye un conocimiento e interés en los asuntos públicos, un sentimiento de pertenencia a una comunidad política y un sentido de responsabilidad por el todo social. Involucra también el cultivo de ciertas disposiciones y hábitos necesarios para el autogobierno. Involucra, por último, no sólo el “bien convergente” o la aspiración convergente al bien, sino lo que Taylor llama el “bien compartido,” que incluye en su bondad el hecho mismo de ser compartido (cf. Taylor, 1985: 96ss, 334). Despojada de un *ethos* republicano, la democracia ha pasado a ser hoy el arte de contar más o menos votos y de formar coaliciones partidistas más o menos estables. Poco o nada tiene que ver con la virtud cívica y la perfectibilidad humana. Cuando, en la actualidad, el más grave atentado contra el *ethos* republicano es el economicismo, cuando el crecimiento económico demanda la creación de consumidores mandevillianos cuyos vicios se defi-

nen como virtudes, la tradición republicana de Aristóteles a Rousseau y Tocqueville afirma que la desigualdad corrompe la libertad y que el cultivo de las virtudes comunitarias es esencial para el autogobierno de la *polis*¹³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Conway, David (1996). "Capitalism and Community". En Ellen Frankel Paul, Fred Miller y Jeffrey Stout (eds.), *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137-163.
- Cristi, Renato (1970). "The Aristotelian Ethics: Ethics or *Politike*?". *The Modern Schoolman* 47, pp. 381-389.
- (1990). "Comunitarismo y liberalismo". *Revista de Ciencia Política*, 12, pp. 5-18.
- Dworkin, Ronald. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (1978). "Liberalism". En Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*. Nueva York: New York University Press, 1984, pp. 60-79.
- Encina, Francisco Antonio (1911). *Nuestra inferioridad económica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1981.
- Eyzaguirre, Jaime (1946). *Fisonomía histórica de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 1973.
- Finer, S. E. (1979). *Five Constitutions*. Harmondsworth: Penguin.
- Galston, William (1992). *Liberal Purposes*. Cambridge University Press.
- Giusti, Miguel (1996). "Paradojas recurrentes de la argumentación comunitaria". En Francisco Cortés Rodas y Alfonso Monsalve Solorzano (eds.), *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnànim.
- Godoy, Óscar (1997). "A la búsqueda de una filosofía pública conservadora: Michael Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*". *Estudios Públicos*, 67 (1997).
- Grau, Olga (1995). "Familia: un grito de fin de siglo". *Proposiciones*, 26, pp. 48-59.
- Gray, John (1994). *The Undoing of Conservatism*. Londres: The Social Market Foundation.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviathan*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1968.

¹³ Para Claudio Véliz la figura recortada por O'Higgins, Portales, Montt y Balmaceda constituye el eje de la tradición republicana chilena. Esa figura se conforma a la tradición de Jefferson quien "dijo al barón Von Humboldt que cuando un hombre asume responsabilidades públicas, debe considerarse a sí mismo como propiedad pública" (Véliz, 1983: 59). Piensa Véliz que, en este siglo, el estilo de vida personal de Jorge Alessandri y Eduardo Frei Montalva coincidió con el ideal republicano de austeridad y moderación. Pero "para un país tan legítimamente orgulloso de su tradicional austeridad republicana, el arribo de un 'bon viveur' como el legendario 'Chicho' Allende a la presidencia era una ruptura total" (Véliz, 1983: 59). Interpreta además su muerte como muestra de orgullo personal y de lealtad para con sus más cercanos colaboradores. Pienso, por el contrario, que la figura de Allende refleja el temperamento republicano de la tradición presidencial chilena. Aunque ciertos aspectos de su vida privada son comparables a la disipación de Portales, su muerte lo aproxima a Balmaceda.

- Holmes, Stephen (1988). "Gag rules or the politics of omission". En Jon Elster y Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-58.
- Kant, Immanuel (1964). "Acerca de la relación entre teoría y práctica en el derecho político". En *Filosofía de la Historia*, trad. por Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Lukes, Steven (1985). *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- (1990). "Justicia como 'Fairness': Política, no Metafísic". *Revista de Ciencia Política*, 12, pp. 89-118.
- (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Robinson, Richard (1962). "Introduction". *Aristotle's Politics. Books III & IV*, trad. por Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Sandel, Michael (1984). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, 12, pp. 81-96.
- (1994). Reseña de John Rawls: *Political Liberalism*. En *Harvard Law Review*, 107, pp. 1765-1794.
- (1996). *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Belknap Press.
- Selznick, Philip (1992). *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley: University of California Press.
- Sklar, Judith N. (1989). "The Liberalism of Fear". En Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 21-58.
- Sullivan, William (1982). *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1985). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi Press.
- Thigpen, Robert; y Downing, Lyle (1987). "Liberalism and the Communitarian Critique". *American Journal of Political Science*, 15, pp. 581-611.
- Véliz, Claudio (1983). "Continuidades y rupturas en la historia chilena: Otra hipótesis sobre la crisis chilena de 1973". *Estudios Públicos*, 12, pp. 41-64.
- Walzer, Michael (1990). "The Communitarian Critique of Liberalism". *Political Theory*, 18, pp. 6-23. □