Más allá del individualismo.

Eduardo Saffirio Suárez
Abogado. Cientista Político.
Presidente del Centro de Estudios para el Desarrollo (CED).

1.- Introducción

A fines de la década de 1950, el auge del conductismo en las recién creadas instituciones universitarias que desarrollaban la docencia e investigación en ciencia política era evidente. Ello explica la arrogante frase "*definitivamente, la filosofía política ha muerto*"[1].

Al momento de formularse la afirmación anterior ya existían razones para discutirlo. Durante esos años Hannah Arendt, Jacques Maritain, Michael Oakeshatt, Leo Strauss, Friedrich Von Hayek, Crawford Brough Macpherson e Isaiah Berlin, escribieron importantes obras sobre la materia.

Pero sin duda, el desmentido más claro a la frase de Thomas Dewar Weldon fue la publicación en 1971 del libro de John Rawls *Teoría de la Justicia*[2]. Esta obra convirtió en implausible el intento de reducir el pensamiento político normativo a un mero análisis histórico de las ideas políticas y/o a transformar la filosofía política solo en análisis del lenguaje y de los conceptos políticos[3].

El impacto de la obra de Rawls fue de tal envergadura que en torno a ella surgieron tres debates: El que lo opuso al utilitarismo; el que lo confrontó con el liberalismo del Estado mínimo (libertarios); y el que dio origen al llamado debate liberal-comunitario[4]. En este último nos concentraremos, persiguiendo el modesto objetivo de dar a conocer, y en lo posible divulgar, el pensamiento de algunos de los intelectuales que han participado en dicho debate.

2.- Principales puntos del debate

Fue en los años ochenta del pasado siglo cuando un grupo de filósofos políticos -Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel- reaccionaron críticamente a la obra de Rawls. Conocidos como comunitaristas, no todos estos estudiosos aceptan ese rótulo y hay diferencias importantes entre ellos. Sin embargo, como veremos, en varias de sus obras es posible reconocer a lo menos un "parecido de familia" y las citas aprobatorias entrecruzadas en los libros de estos autores son frecuentes.

Los puntos centrales de la crítica de estos autores a importantes aspectos del liberalismo son los siguientes[5]:

---

1 Quezada, Fernando. "Sobre la naturaleza de la filosofía política". En: Quezada, Fernando (editor). Filosofía Política I. Ideas Políticas y Movimientos Sociales. Editorial Trotta. Madrid. 2002. Página 11.

2 Publicado en español por el Fondo de Cultura Económica en 1979.

3 Ya a finales de los años setenta para Norberto Bobbio el análisis de los conceptos políticos era solo una de las cuatro o cinco materias de las que se ocupaba la filosofía política. Ver entrada: "Filosofía de la política", En: Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola. Diccionario de Política. Siglo XXI. México. 1987. Tomo I. Página 707.

4 Sandel, Michael. Filosofía Pública. Marbot Ediciones. Barcelona. 2008. Páginas 281-282. Ver también, Sandel, Michael. Justicia. Editorial Debate. Barcelona. 2011. Capítulo 9.

5 Acá seguimos libremente a: Mulhall, Stephen y Swift, Adam. El Individuo frente a la Comunidad. El Debate entre Liberales y Comunitaristas. Temas de Hoy S.A. Madrid. España. 1996. Páginas 38-66.

La concepción de la persona humana

La teoría liberal defiende que los individuos son distintos de sus fines, valores y concepciones del bien. Estos últimos son elegidos autónomamente. El ser humano se caracteriza fundamentalmente por la capacidad de hacer elecciones. Para los llamados comunitaristas esta posición olvida que estamos constituidos por tales concepciones. Somos en buena parte fruto de nuestras opciones fuertes por determinados estilos de vida que consideramos buenos, y no nos podemos desprender de ellas tan fácilmente. Nuestras opciones de vida buena como creer en el matrimonio para toda la vida; en la honradez y en el respeto de la palabra empeñada, dependen de las tradiciones culturales en las que nacemos y vivimos. La vida humana tiene una estructura narrativa y es incomprensible sin ella. Nuestra identidad depende también estrechamente de lo que consideramos bueno y del reconocimiento de los otros seres humanos con los que convivimos.

Como los liberales reducen la persona al individuo, no perciben que el "yo" en buena parte es fruto de tradiciones, costumbres, ideas y valores comunitarios que no son absolutamente objeto de elección individual, racional y libre. Es cierto que la persona humana tiene por núcleo central su racionalidad, libertad y autonomía. Pero es igualmente efectivo que el hombre que opta es un ser encarnado, con una historia y una cultura, inmerso en distintas relaciones inter-subjetivas y lazos sociales que son su punto de pertenencia y de referencia. De ahí la importancia constitutiva de las comunidades. No entenderlo así, es reducir la agencia humana a una abstracción fantasmagórica.

Individualismo asocial

De la concepción anterior, se deriva fácilmente hacia un individualismo asocial, ciego al hecho evidente que las comunidades moldean fuertemente la identidad y valores de las personas que las integran. La socialización temprana en la familia; en el barrio; en la parroquia; en la sinagoga y en la escuela nos van constituyendo, dando forma. El pensamiento, el lenguaje y la vida moral son imposibles fuera de la comunidad.

Por lo anterior, el pensamiento liberal no valora -cuando no olvida- obligaciones y compromisos comunitarios tales como los familiares o nacionales que no derivan necesariamente del consentimiento de los individuos. Es sensible a la demanda por los derechos subjetivos, pero impermeable a su contrapartida de deberes y responsabilidades sociales. Así se descuidan, minan y destruyen comunidades esenciales para la buena vida, entre ellas, la asociación política, cuya existencia y mantención requieren ser sostenidas con lealtad.

Menosprecio de la importancia de la asociación política y de las comunidades.

El liberalismo recurre a una explicación contractualista del origen de la asociación política, presentando a los individuos como seres pre-sociales que crean la asociación política como simple instrumento al servicio de sus fines individuales. Sin embargo, los valores e intereses que queremos promover a través del cuerpo político no son anteriores a la sociedad. El hombre nace, vive y muere en sociedad. En particular la vida política tiene un enorme valor en sí misma y es mucho más que un simple instrumento para garantizar los intereses particulares; solo al interior de una asociación política podemos acceder a bienes públicos o comunes.

Una concepción falsamente universalista

Los comunitaristas acusan a los liberales de defender una concepción de la persona y de la justicia universalista, ahistórica y transcultural. Pero se autoengañan, pues los valores e intereses que el liberalismo proclama, tales como la libertad; la igualdad; los derechos individuales; la libertad religiosa y el Estado neutral, existen solo y en la medida que un determinado tipo de sociedad los respete y promueva (el Estado occidental contemporáneo). Ello es a tal punto cierto, que en nuestro mundo occidental lo que más valoramos es la libertad y la igualdad, pero ello no ocurre así en todas partes. Piénsese en buena parte de Asia y en el "despotismo oriental" ya descrito despectivamente por Aristóteles y retomado por Hegel[6]. Para los liberales solo un planteamiento fuertemente universalista podría proveernos de la distancia crítica necesaria frente a prácticas e instituciones injustas. Sin embargo, reconocer el carácter situado –histórico, cultural- de los orígenes y desarrollos de las prácticas y de las instituciones, no tiene por qué llevar al relativismo ni a la incapacidad de cuestionar las situaciones existentes por falta de distancia crítica frente a ellas. Lo que la crítica comunitarista destaca es que los valores e instituciones sociales no surgen *ex nihilo.* En términos de Walzer, cualquier sociedad humana está tensionada por dos características: lo universal, porque es humana y lo particular, porque es una sociedad[7].

Reclamo contra el subjetivismo

En los planteamientos liberales pareciera ser que los juicios morales que distinguen lo bueno de lo malo son meramente arbitrarios. Dependen del más autónomo de los pareceres de cada individuo. Se parte de un yo "emotivista", incapaz de dar razones sobre sus deseos, preferencias y opciones. Se desconfía de la capacidad de la razón humana para orientar la acción y se considera imposible poder dar justificación pública de los juicios morales. Ello impide el diálogo sobre el bien humano, lo expulsa de la esfera pública y, en el hecho, lo privatiza[8]. Así, la presunta neutralidad liberal frente al bien no es tal. El liberalismo presupone una concepción del bien, pero la oculta.

Además, los comunitaristas sostienen que una vida dedicada a la búsqueda de la belleza, de la bondad y de la verdad es preferible a una hedonista y egoísta. De hecho, los liberales creen que un Estado democrático es mejor que uno autocrático. Si todo es subjetivo, no se ve por qué los liberales aprecian tanto la libertad de cambiar los propios valores si ellos siempre son arbitrarios. Por lo tanto, no todo es subjetivo. Hay verdades intersubjetivas, modos de vida considerados valiosos por las distintas tradiciones culturales, una de las cuales es el liberalismo. Distinto es propugnar, cosa que los comunitaristas no hacen, que el Estado coercitivamente imponga esos estilos de vida particulares por considerarlos buenos.

Rechazo al antiperfeccionismo y la neutralidad del Estado

Los liberales sostienen que cada cual es libre de elegir su propio estilo de vida y que no es conveniente, y sí peligroso, darle poder al Estado, para que fomente determinados estilos de vida por sobre otros. Sin embargo, los liberales exigen al Estado que imponga la

---

[6] Ver: Bobbio, Norberto. La Teoría de las Formas de Gobierno en la Historia del Pensamiento Político. Fondo de Cultura Económica. México. 1992. Páginas 39 y 155.

[7] Walzer, Michael. Moralidad en el Ámbito Local e Internacional. Alianza. Madrid. 1996. Página 40.

[8] MacIntyre, Alasdair. "La Privatización del Bien". En: Massini-Correas, Carlos. El Iusnaturalismo Actual. Abeledo-Perrot. Buenos Aires. 1996. Páginas 215-236.

separación de la Iglesia y que propugne la justicia y los derechos individuales. Todo ello está muy bien, pero significa en los hechos que el Estado no es siempre neutral. Por ejemplo, promueve el matrimonio monogámico por considerarlo el único que respeta la igualdad, no así el poligámico o poliándrico. Además los comunitaristas dicen que sin el apoyo del Estado determinados estilos de vida, de las artes y de la cultura, desaparecerían.

Reducción de la actividad política solo al logro de la justicia

Incluso la filosofía política liberal más avanzada y preocupada de la sociedad, encarnada especialmente por el filósofo John Rawls, presenta la justicia como "la primera virtud de las instituciones sociales". Según los comunitaristas su logro es importante, pero es solo una virtud reparadora, que no reemplaza ni anula la necesidad de amistad cívica y de la solidaridad, destacados ya desde Aristóteles. El Estagirita señala en la Ética a Nicómaco, que cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, en tanto que cuando son justos requieren también de la amistad. El cristianismo, por su parte, eleva el amor al prójimo a categoría fundamental, más allá de la justicia y de dar lo debido[9].

El énfasis liberal en el universalismo lo ciega frente al hecho que es la pertenencia a las comunidades particulares la que nos permite avanzar hacia una moralidad que incorpora la solidaridad, pues la justicia entre seres humanos iguales constituye un piso ético, un mínimo, y la fraternidad un máximo[10].

Inadecuada articulación entre lo justo y el bien

Los críticos al liberalismo señalan que es imposible determinar lo que es justo o correcto de forma independiente a toda concepción del bien: Las éticas que se autopresentan como “procedimentales” son también éticas “substanciales”. Ello porque los principios de justicia son dependientes de la visión de lo que consideramos lo bueno y también derivan de una concepción substancial de la vida humana y de la razón; son siempre tributarios de una doctrina antropológica[11]. Para Taylor, el bien es lo que le otorga significado a las reglas que definen lo justo. Como veremos, para Michael Sandel afirmar que lo justo es anterior a lo bueno solo es posible si se acepta el yo desencarnado, al que se le adjudica identidad previo a sus fines.

3.- El aporte anglosajón

Alasdair MacIntyre

MacIntyre es escocés, católico y actualmente se desempeña como profesor de la Universidad de Notre Dame. De pasado izquierdista, ha ido transitando, vía el aristotelismo

---

9 Sobre estas relaciones y diferencias, ver: Ricoeur, Paul. Amor y Justicia. Caparrós Editores. Madrid. 2000.

10 Kersting, Wolfgang. “Pluralismo y Unidad Social”. En: Höffe, Otfried y Isensee, Josef (compiladores). Panorama de Filosofía Política. Fundación Konrad Adenauer. México 2007. Páginas 375-380.

11 Taylor, Charles. “Lo Justo y el Bien”. En: Revista de Ciencia Política. Vol. XII. Nº 1-2. Pontificia Universidad Católica. Santiago. 1990. Taylor, Charles. Fuentes del Yo. Paidós. Barcelona. 1996. Páginas 105-106. Para Ricoeur “Una concepción procesal de la justicia brinda a lo sumo una racionalización de un sentido de la justicia que siempre se da por supuesto”. Ver: Ricoeur, Paul. Lo Justo. Editorial Jurídica de Chile. Santiago. 1997. Página 86.

de su primera gran obra *Tras la Virtud*, hacia el tomismo de su libro *Tres Versiones Rivales de la Ética*. La obra intermedia es un libro monumental, *Justicia y Racionalidad*[12].

Este autor es un crítico de las éticas procedimentales contemporáneas, que desde Kant han postulado la división de la moral y la felicidad. De hecho, Kant cortó el lazo que vinculaba la moralidad y la búsqueda de la felicidad cuando arguyó que la moral no puede ser obligatoria para un agente en virtud de los deseos que tiene. La moralidad obliga únicamente en la medida en que es puramente racional. A efectos de hacer un juicio moral, un hombre se considera a sí mismo libre del influjo de deseos, pasiones e intereses concretos, que de otro modo pudieran comprometerle. Así, en la moralidad, tal como Kant la concibe, el ser humano puede realizar su más elevada libertad.

MacIntyre propone restablecer el concepto de naturaleza y el finalismo de la acción humana, reivindicando una ética de las virtudes y de la vida buena. Lo anterior sólo es posible para el hombre dentro de una comunidad, puesto que no existe identidad humana sino en un proceso de comunicación e interacción con otros. Como la vida de la persona tiene una estructura narrativa, sólo conozco cuál es mi bien y puedo acceder a él en relación con otros.

Como se ve, hay un rechazo al formalismo e individualismo de la moralidad kantiana (o de una cierta lectura liberal de Kant). En vez de la autonomía del sujeto moral, MacIntyre releva las prácticas que conducen al bien y a la felicidad y otorga prioridad a la idea del bien humano, que siempre es definido dentro de una comunidad. Ello ocurre porque la identidad personal se genera dentro de determinados contextos y tradiciones. La vida tiene una estructura narrativa y la búsqueda del bien que el sujeto realiza siempre se orienta hacia bienes definidos como tales, social y culturalmente.

El cuestionamiento de MacIntyre a las éticas deontológicas le lleva a postular una ética finalista inspirada en las virtudes aristotélicas y tomistas. Por ello, como veremos, su libro *Tras la Virtud* contiene una dura crítica, inspirada en el neoaristotelismo, al proyecto ilustrado de justificación de la moral. Según el filósofo escocés, el lenguaje y la práctica moral contemporánea sólo pueden entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo y ello ha creado conflictos insolubles a los teóricos morales. Por eso, para MacIntyre no es extraño que el racionalismo ilustrado termine, una vez constatada la crisis de la razón, en el nihilismo de inspiración nietzscheana, vía la radicalización del individualismo y del subjetivismo en la voluntad de poder[13].

Además, intenta probar que las concepciones de justicia y racionalidad también se articulan con tipos particulares de comunidades donde se realizan el aprendizaje y la práctica. Como los liberales no consideran lo anterior, la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo, no deja espacio alguno al mérito como uno de los criterios importantes en la distribución de los bienes.

Para MacIntyre el liberalismo no es una teoría neutral, basada en criterios racionales ni en procedimientos imparciales, que construiría un espacio presuntamente acogedor para las demás tradiciones. Al contrario, es solo una tradición cultural, social y de investigación moral más. Por ello es absolutamente dependiente de presupuestos históricos y filosóficos discutibles. Es ingenuo y equivocado considerar al liberalismo como un pensamiento universal; impersonal; neutral e independiente, tal como este se ha presentado a sí mismo.

---

[12] Sus referencias son: Tras la Virtud. Editorial Crítica. Barcelona. 2001; Tres Versiones Rivales de la Ética. Ediciones Rialp. Madrid. 1992. Justicia y Racionalidad. Eiunsa. Barcelona. 1994. Agregamos también Historia de la Ética. Paidós. Barcelona. 1981.

[13] Sobre las relaciones que existirían entre modernidad y nihilismo ver: Strauss, Leo. Derecho Natural e Historia. Ediciones Círculo de Lectores. Barcelona. 2000, y del mismo “Las Tres Olas de la Modernidad”. En: Hilb, Claudia (compiladora). Leo Strauss. El Filósofo en la Ciudad. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2011.

Ya hemos dicho que el liberalismo no es neutral en relación a la discusión sobre el bien, su opción es privatizarlo impidiendo que se debata en la esfera pública sobre las diversas concepciones de él. Por eso "el liberalismo ha jugado dos roles en el mundo moderno. Ha sido y es uno de los partidos contendientes en relación a las teorías del bien. Pero también, en general, ha controlado los extremos tanto del debate público como del académico"[14]. No hay neutralidad en el liberalismo; quiere debatir con las otras tradiciones dentro de reglas y de procedimientos cuyos presupuestos ya son liberales. El liberalismo tiene su concepción del bien, la que trata de imponer política, jurídica, social y culturalmente de manera encubierta.

En consecuencia, la discusión sobre lo justo y lo razonable adquiriría sentido únicamente dentro de cada tradición.

La crítica de MacIntyre al liberalismo es radical. Como dijimos, advierte que la tradición liberal puede fácilmente terminar fomentando el nihilismo. Así, en *Tres Versiones Rivales de la Ética*, que contiene diez conferencias dictadas en la Universidad de Edimburgo, MacIntyre confronta las visiones ilustradas, las genealógicas de inspiración nietzscheana y la tomista. El objetivo perseguido con tal confrontación es demostrar las aporías y contradicciones de las dos primeras y cómo éstas pueden ser resueltas desde la tradición tomista, a la cual se le ve como potencialmente capaz de realizar una nueva síntesis, que integre lo rescatable de las otras dos tradiciones, tal como ocurrió en el siglo XIII respecto de las tradiciones agustinianas y aristotélicas. Esta capacidad integradora del tomismo derivaría de su carácter de tradición viva, realista y teleológica, capaz de someter sus conclusiones permanentemente a prueba y a debates.

La crítica de MacIntyre entronca con la de los demás filósofos políticos comunitarios, pues éste posee una concepción del yo basada en la unidad narrativa de la vida, critica la posición subjetivista acerca de los valores, argumenta en contra del universalismo y procedimentalismo ético y, finalmente, considera la visión liberal abstracta, formal y ahistórica.

Conviene señalar que los cuestionamientos usuales a la obra de MacIntyre se han centrado en un presunto conservadurismo moral, implícito a su valorización de las prácticas; de la tradición de la que forman parte y, también por concebir al yo inserto en una comunidad. Se ha dicho que lo anterior hace imposible que las personas puedan alcanzar una distancia crítica necesaria para romper con prácticas comunitarias éticamente inadecuadas.

De igual modo, otros han visto en su crítica al liberalismo y en su defensa de las virtudes una promoción de formas autoritarias de gobierno.

Pero estos cuestionamientos no se justifican, pues en *Tras la Virtud* hay afirmaciones explícitas, tanto contra el conservadurismo moral, como contra el intento de imponer en forma autoritaria las virtudes.

En dicho libro el filósofo escocés señala expresamente que la búsqueda y el encuentro de una identidad moral por medio de comunidades como la familia; el vecindario; la ciudad y la tribu; y también su pertenencia a las mismas, "*no entraña que se deba admitir las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad*"[15]. Y en lo relativo a las prácticas, MacIntyre tampoco excluye las discusiones entre los practicantes; simplemente

---

[14] MacIntyre, Alasdair. "La Privatización del Bien". En: Massini-Correas, Carlos. El Iusnaturalismo Actual. Abeledo-Perrot. Buenos Aires. 1996. Páginas 229-230. Ver también Capítulos I y XVII de Justicia y Racionalidad.

[15] Tras la Virtud. Página 272.

destaca que ellas deberán enmarcarse dentro de padrones compartidos, si se desea un debate racional que posibilite el avance y la innovación[16].

De igual modo, hay un rechazo explícito al uso ideológico que han dado al concepto de tradición teóricos conservadores como Burke, o quienes lo han seguido, oponiendo tradición a razón o haciendo sinónimo la estabilidad de ésta a la ausencia de conflicto[17].

Tampoco es razonable acusar a MacIntyre de simpatías autoritarias, pues él posee plena conciencia de que el intento de imponer la moralidad por el terror, lo que él llama "la solución de Saint Just", es el expediente desesperado de quienes saben, pero no quieren admitir, la imposibilidad de reinventar la moral a escala de la Nación entera[18].

Sin embargo, pese a que el proyecto positivo de MacIntyre reivindica el aristotelismo, su planteamiento, debido a su radicalidad antiilustrada y antiliberal, es desesperanzado y lo hace incurrir en un claro apoliticismo[19].

En *Tras la Virtud* no hay ningún tratamiento explícito a la función que cumple la sociedad política -distinta a la polis griega- permitiendo a las personas practicar las virtudes que llevan al logro de la vida buena.

El libro concluye llamando solo a construir pequeñas comunidades dentro de las cuales “la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”[20].

Pero, como ha destacado Giusseppe Abba, “este mismo ideal de la vida buena que requiere la libertad de vida en una comunidad, requiere también la libertad de las diversas comunidades y la posibilidad de la libre y crítica confrontación entre ellas”[21]. Además, dicha confrontación asegura que cada comunidad pueda interpretar críticamente su propia tradición, renovándola y manteniéndola viva, como hemos visto que desea MacIntyre.

Es cierto que la sociedad política no tiene capacidad de promover todas las virtudes ni de prohibir todos los vicios, como lo señaló Tomás de Aquino en el siglo XIII[22]. Sin embargo, garantizar la libre, justa y pacífica convivencia de las diversas comunidades es una de las tareas propias de la sociedad política. Y esto último es indispensable para la educación moral y la práctica de las virtudes.

De igual modo, la crítica contramoderna de MacIntyre y su radicalización contra el liberalismo filosófico lo lleva a ignorar la importancia de las instituciones democráticas para el logro de la vida buena y la práctica de la virtud. Él cita a Aristóteles, señalando que la comunidad que carezca de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debería carecer de base necesaria para la comunidad política[23]. Pero, si “la vida buena para el hombre es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que la vida buena para el hombre es”, parece claro que, hoy, un régimen político democrático no es indiferente a ese logro. No parece posible en las condiciones contemporáneas de occidente, ni la obtención de la vida buena ni la práctica de las virtudes en un marco político distinto.

Esa vida buena y esas virtudes suponen la reflexión, la elección y la autodeterminación y ello está vinculado a la democracia que hace posible la ciudadanía en condiciones igualitarias, ahora en sistemas políticos altamente complejos y pluralistas.

---

16 Ibídem. Páginas 236 y 240-241.
17 Ibídem. Página 273.
18 Ibídem. Páginas 292-293.
19 Ibídem. Páginas 312-313.
20 Ibídem. Página 322.
21 Abba, Giuseppe. Felicidad, Vida Buena y Virtud. Eiunsa. Barcelona. 1992. Página 281.
22 Aquino, Santo Tomás de. Suma Teológica. Tomo VIII. La Ley y la Gracia. Ediciones Club de Lectores. Buenos Aires. 1988. Páginas 73-76.
23 Tras la Virtud. Página 300.

Además, la democracia, aparte de moralizar la vida política[24], también es una práctica que posee valiosos bienes internos y que enriquece la personalidad moral de los seres humanos. Pensemos por ejemplo en la deliberación, la participación y la capacidad crítica que este régimen político posibilita, al menos potencialmente, a los ciudadanos.

En *Tras la Virtud*, MacIntyre parece aceptar, demasiado fácilmente a nuestro juicio, el planteamiento de la filosofía liberal que reduce la democracia a una serie de procedimientos éticamente "neutros"[25]. Sin embargo, y como la propia crítica comunitarista en su debate con los liberales ha destacado, ni el liberalismo filosófico ni el liberalismo político carecen de una visión del bien. Es cierto que hasta nuestros días algunos recurren a una visión puramente procedimental de la democracia, que opta por una estrategia de justificación "débil" de este régimen político, so pretexto de describir el fenómeno político tal cual es. Pero, no obstante ello, la visión procedimental es teóricamente reduccionista porque, aun cuando la democracia es básicamente un régimen político, se fundamenta en concepciones plurales del bien humano.

Es efectivo que la democracia requiere de un acuerdo sobre reglas y procedimientos. Pero éstos se inspiran en concepciones, que buscan conseguir que el conflicto inherente a la vida social, se resuelva pacíficamente respetando la dignidad y derechos del adversario. La resolución pacífica de los conflictos también se basa en el respeto a la dignidad del otro y en el rechazo a la idea de que la fuerza puede ser un eficaz mecanismo para adoptar decisiones en la sociedad. El sufragio universal, por su parte, bajo el precepto de "un hombre, un voto", es la afirmación más tajante de la igualdad esencial de todas las personas[26].

Por lo anterior, es posible afirmar que las instituciones democráticas actuales no son neutrales de manera alguna frente a bienes humanos como el respeto a la vida, la solución pacífica de los conflictos, la libertad y la igualdad.

A esto cabe agregar que tras las instituciones democráticas contemporáneas convergen no solo ideas e ideales de la vertiente liberal, sino que también de las vertientes socialista y socialcristiana. Paul Ricoeur sostiene que la democracia es resultado de una cofundación, surgida del enfrentamiento abierto de tradiciones heterogéneas[27] Aunque es cierto que en las complejas sociedades de Occidente no existe consenso sobre una moral de máximos, pareciera que la democracia posibilita, al menos, un acuerdo práctico mínimo. Y que, dada su capacidad de expresar, canalizar y procesar viejos y nuevos conflictos sociales, la democracia es dinámica y perfectible, lo que la hace imprescindible para el logro de la vida buena y la práctica de las virtudes que postula MacIntyre en *Tras la Virtud*[28].

---

[24] Ver, Maritain, Jacques. El Hombre y el Estado. Encuentro Ediciones. Madrid. 1983. Página 74 y ss. y Aranguren, J. L. Ética y Política. Guadarrama. Madrid. 1969. passim.

[25] Dicha visión es reforzada desde la teoría política empírica, a partir de la conceptualización del economista Joseph Schumpetter, quien concibe a la democracia como un método o mecanismo institucional "para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo". Capitalismo, Socialismo y Democracia. Aguilar. Madrid. 1968. Página 343.

[26] El peso de los ideales en los procedimientos democráticos es tan nítido, que Norberto Bobbio termina apelando a los valores y señalando que no es solo el valor de la igualdad lo que preexiste en los procedimientos democráticos, también los "derechos de la libertad", de la doctrina liberal. Ver, Bobbio; Liberalismo y Democracia. Fondo de Cultura Económica. México. 1989. Capítulo VIII y El Futuro de la Democracia. Fondo de Cultura Económica. México. 1986. Páginas 30-31.

[27] Ricoeur, Paul. Lo Justo 2. Editorial Trotta. Madrid. 2008. Páginas 99-100.

[28] En el capítulo 6 de *Tras la Virtud* hay también una desafortunada afirmación que niega la existencia de los derechos, a los que se considera una ficción equivalente a los unicornios y a las brujas. Nosotros creemos que los derechos fundamentales de la persona humana pueden ser afirmados no solo desde el individualismo liberal sino también desde la Doctrina Social de la Iglesia. Un buen resumen de las tensiones entre estas dos visiones se encuentra en: Zagrebelsky, Gustavo. El Derecho Dúctil. Editorial Trotta. Madrid.

Charles Taylor

Charles Taylor, es un filósofo canadiense, católico, Profesor Emérito de Filosofía en McGill University de Montreal y ganador del Premio Templeton en 2007. Su obra intelectual es vastísima. Por razones obvias acá nos concentraremos en la exposición abreviada de algunas de ellas, especialmente donde ha estudiado la construcción de la identidad moderna; aquella que hoy se expresa en "*una amalgama histórica de prácticas y formas institucionales sin precedentes*"[29].

El análisis de Taylor busca expresamente alejarse de posiciones de defensa cerrada de la modernidad, pero también está distante de quienes la rechazan totalmente, condenando de raíz la cultura actual. Como toda época histórica, la modernidad tiene grandezas y miserias. Su objetivo es estudiar el ideal que estuvo detrás de los orígenes de la modernidad. El análisis muestra cómo dicho ideal se ha degradado provocando el hondo malestar contemporáneo.

En el origen del orden social moderno se tenía, como idea básica, que éste se caracterizara por el respeto y el servicio mutuo entre los individuos libres e iguales que lo integran. Sus estructuras e instituciones fueron creadas para servir esos fines.

¿Por qué se degradó ese ideal? ¿Por qué hoy los temores a la pérdida de sentido, de eclipse de los fines y a la pérdida de libertad, son tan notorios? ¿Cuáles son las causas del malestar de la modernidad?

En su obra *La Ética de la Autenticidad*, Taylor articula una respuesta.

Según el filósofo canadiense la cultura contemporánea genera y presenta actualmente tres rasgos inquietantes. Ellos son el individualismo, la racionalidad-instrumental desenfrenada y las consecuencias colectivas perversas que los dos primeros rasgos provocan[30].

El Individualismo.

Detrás de la ruptura de las comunidades premodernas, organizadas la mayoría en base a la jerarquía, hubo una indudable ganancia humanista: la valoración de los derechos, la autonomía y la libertad individuales. La ruptura de las jerarquías abrió las puertas y dio la posibilidad de que el reconocimiento social se basara en la igualdad intrínseca o esencial de los seres humanos. Con ello también se valorizó la vida corriente –la que se desarrolla en torno a la producción y a la familia- de innegable efecto antielitista, por lo cual sería absurdo renunciar a esos logros.

El problema no surge del hecho que gran parte de la libertad de los modernos fue conseguida escapando de los estrechos horizontes morales del pasado, sino porque ese desarraigo llevó a un individualismo centrado en un yo inconsciente de las grandes cuestiones que lo trascienden: las religiosas, las históricas y las políticas. Ese yo

---

2009. Capítulo 4.

[29] Taylor, Charles. Imaginarios Sociales Modernos. Paidós. Barcelona. 2006. Página.13. De Taylor destacamos los siguientes libros: Fuentes del Yo. Paidós. Barcelona. España. 1996; La Ética de la Autenticidad. Paidós. Barcelona. 1994; Argumentos Filosóficos. Paidós. Barcelona. 1997 y Democracia Republicana. Lom Ediciones. Santiago. 2012.

[30] Taylor Charles. La Ética de la Autenticidad. Paidós. Barcelona. 1994. Páginas. 38-47.

“desencarnado”, produce el “atomismo” y facilita el que consideremos la libertad humana solo como libertad negativa, como independencia con respecto a los otros[31]. Se consagran derechos individuales sin resaltar como contrapartida la pertenencia comunitaria y las obligaciones y deberes que de ella emanan.

Lo anterior aplana, estrecha, empobrece la vida humana, pues junto a la pérdida de interés por todo lo que lo trasciende -los demás seres humanos, la naturaleza- los individuos son desprovistos del sentido que supone el ser parte de una comunidad y de compartir horizontes.

Reiteramos que para Taylor la valoración de la persona, que el énfasis originario en el individuo ha traído consigo, es una conquista inapreciable de la modernidad. En virtud de ello, el hombre contemporáneo puede elegir su propia forma de vida; contar con su derecho a la libertad respetado jurídicamente y que éste no sea sacrificado por órdenes presuntamente sagrados.

Pero junto a ello, en la modernidad, el hombre al convertirse en individuo ha perdido “horizontes más amplios de acción, sociales y cósmicos”. Los sentidos del vivir, que proveían las tradiciones y las comunidades, se diluyen en el sin sentido. Como afirmó Alexis de Tocqueville, la finalidad de la vida, se reduce para muchos a “pequeños y vulgares placeres”. Surge el último hombre, que Nietzsche critica por no aspirar más que a un “lastimoso estado de bienestar”. Así, caemos finalmente en “la sociedad permisiva", “narcisista”, la de la “preeminencia del yo" y de las formas más egocéntricas de autorrealización, que los críticos de la modernidad condenan.

El desenfreno de la razón instrumental en un mundo desencantado.

Este individualismo egoísta, asocial y potencialmente insolidario, da alas a una concepción de la razón que la ve solo como calculadora de medios-fines. Y como además esos fines son fines individuales, todo lo que nos rodea puede ser visto como instrumentos de nuestros proyectos. El ejemplo más claro es la concepción de la naturaleza solo como materias primas disponibles para producir bienes destinados al consumo. Ello explicaría una parte importante de la insensibilidad contemporánea frente a la ecología y el medioambiente.

La razón instrumental también termina por hacer de la lógica económica -la maximización del beneficio, la mejor relación costo/rendimiento- la medida de todo razonamiento y actuar humano. Otra prueba de esta primacía de la razón instrumental es el prestigio de la tecnología, en la cual ponemos muchas veces la ingenua confianza de verla como una “varita mágica” que nos asegura la solución de todos nuestros problemas.

Taylor valora la potencia del razonar que transforma al mundo a través de la ciencia y de la tecnología, permitiendo importantes mejoras en la condición de vida de los seres humanos, pero cuestiona que toda la vida se reduzca a esta racionalidad instrumental. No le parece correcto someter a groseros cálculos económicos incluso la incidencia de las relaciones humanas más básicas, como las amorosas, o reducir al enfermo a un sistema biológico donde la técnica médica reemplaza al doctor de antaño, desvalorizando también el papel de la enfermera. Destaca asimismo, que en nombre de la eficiencia de la economía muchas veces se sacrifican personas y pueblos enteros. Afirma que de este imperialismo de la razón instrumental surge uno de los malestares más profundos del hombre contemporáneo.

La fragmentación social y la amenaza a la libertad.

---

[31] Taylor, Charles. La Libertad de los Modernos. Amorrortu. Buenos Aires. 2005. Capítulos 7 y 8.

El impacto de lo anterior sobre nuestra vida y prácticas políticas es evidente: La concepción del yo desencarnado y de la razón calculadora en nuestras sociedades, nos están alejando de la aspiración al autogobierno que se supone es el ideal perseguido por la república democrática. El individuo se siente impotente frente al sistema y a fuerzas anónimas que parecen con capacidad de imponerse siempre a la persona, limitando cada vez más su libertad de opción. Ello potencia la tendencia a no involucrarse en lo público, a la privatización, a la pérdida de iniciativa colectiva, a la desafección de los ciudadanos, a la renuncia a ejercer la libertad positiva. Se olvida que es lo anterior lo que permite controlar y hacer responsable al poder político.

Taylor se pregunta cuál es la real libertad del hombre contemporáneo en democracias acechadas por la atrofia de la participación pública. Constata que para la mayoría de las personas las elecciones se reducen a optar en torno a objetos de consumo y a banalidades, y no sobre opciones relevantes, fuertes, significativas que nos permiten forjar nuestra identidad y perseguir planes de vida relevantes, sino que también porque en muchas sociedades liberales hoy "es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente".

Políticamente, el individualismo se expresa en el ciudadano pasivo y apático y en la razón instrumental que está detrás de las relaciones mercantiles y del Estado moderno. Su primacía amenaza con dejar a los seres humanos inermes ante el "despotismo blando" denunciado por Tocqueville. Es así como, el hombre moderno, orgulloso de su independencia, de pronto se descubre atomizado y solo frente a una burocracia y a un mercado omnipotente.

Por ello, aunque Taylor valora la modernidad, el liberalismo y los derechos individuales, cuestiona el individualismo asocial y el atomismo. Su visión es holista, vale decir, releva el valor de la sociedad. Critica reducir el objetivo del bien común simplemente a la defensa y protección del individuo, para que éste elabore y realice planes de vida particulares[32]. En esta visión, la sociedad aparece integrada por individuos que pueden vivir fuera de ella, lo cual es absurdo, y termina impidiendo la cohesión social mínima que el desarrollo de los seres humanos supone. Así, la sociedad es puesta en tela de juicio por el hecho de que los individuos aparecen simplemente valorando sus planes individuales, indiferentes a los valores comunitarios. Ello le parece éticamente inaceptable y empíricamente desastroso.

Las visiones que reducen la democracia solo a reglas y procedimientos que garantizan el derecho de los individuos a definir sus planes de vida, es fuertemente criticada por este autor. Según el liberalismo procedimental, convergemos en la regla de derecho porque únicamente esto tenemos en común en una sociedad pluralista, en la cual son múltiples los credos éticos, filosóficos y religiosos. Lo que se requiere es un Estado neutro y una democracia procedimental, donde las ideas de todos tengan cabida[33]. No pudiendo compartir una misma concepción integral del bien, sí podemos tener un acuerdo respecto a un consenso mínimo superpuesto.

Taylor valora los aspectos positivos de esta visión, pues el pluralismo, la libertad y los derechos de la persona son importantes, pero –de igual manera- la cuestiona, pues sostiene que no es históricamente cierto que el consenso se agote en la regla de derecho. E ilustra su argumento destacando sociedades modernas en las cuales la solidaridad, la participación en el autogobierno y la defensa de culturas nacionales y regionales forman parte fundamental

---

[32] En la exposición de algunas ideas del pensamiento de Taylor nos basamos en su intervención hecha en la Universidad de Chile en 1994, titulada "El debate entre liberales y comunitarios".

[33] Taylor, Michael. Argumentos Filosóficos. Op. Cit. Capítulo 10. Páginas 245 y ss.

del consenso democrático. Para probar lo anterior, contrapone las prácticas democráticas de Estados Unidos con las de Canadá.

A nivel histórico y filosófico, Taylor señala que es falso el planteamiento que sostiene que la norma de derecho está sobre el concepto de bien. Ello porque, para Rawls, la pregunta del derecho –"cómo debo actuar para los demás"- se impone a la pregunta del bien -"cuáles son las cosas buenas que debo buscar en la vida"-. Las razones que da Rawls son de peso. Todo hombre maduro tiene el derecho a definir su propio concepto de bien, siempre que no dañe al otro. En una sociedad pluralista, la existencia de un bien supremo a muchos les parece como inaceptable. Se señala que aceptar una visión del bien, aunque sea la de la mayoría, puede constituir un acto de violencia e injusticia flagrantes para quienes no la compartan. Estos son los fundamentos sólidos de un "liberalismo neutro". Sin embargo, Taylor expresa que hay bienes que solo se pueden perseguir y disfrutar en común, por ejemplo la ecología o la defensa de la identidad regional, por lo que se impone un concepto compartido de bien, ante el cual no es posible ser neutral. Frente a estos bienes comunes -como la identidad nacional- la neutralidad del gobierno acarrearía su destrucción. Taylor aclara que es distinto coaccionar a favor de un bien y otra promoverlo, alentarlo, favorecerlo o estimularlo positivamente, rompiendo así la neutralidad.

Por último, señalamos que este filósofo cuestiona a quienes, valorando sinceramente la libertad, olvidan la deuda que ella tiene para con la sociedad occidental. En efecto, Charles Taylor plantea que la capacidad de ser libres se desarrolla en el ámbito de una civilización con determinadas características. La libertad surge en el mundo occidental como una conquista histórica alcanzada a través de un largo proceso de reformas políticas, sociales, culturales, artísticas y filosóficas. Por ello, quien valora la libertad y no quiere asumir sus responsabilidades para con la sociedad, probablemente está erosionando aquello que hizo posible la conquista de la primera.

De este modo, Taylor promueve una libertad ordenada sobre la base de un pensar moral. Este tiene tres ejes: las relaciones con los demás seres humanos, la concepción de la "buena vida" (vida plena) y el sentido de la propia dignidad y estatus. Sin estas valoraciones de lo bueno, la libertad queda reducida a una infinitud de pequeñas opciones cotidianas carentes de toda trascendencia. Ser libre es evaluar y optar en sentido "fuerte", es decir, según un modelo o proyecto de vida. Es imposible eludir la pregunta para qué se es libre.

Terminamos insistiendo que Taylor no tiene una visión desesperanzada de la modernidad. Basa su confianza en que ella nos otorga posibilidades ciertas para potenciar la iniciativa democrática avanzando hacia una democracia que, yendo más allá del procedimentalismo, fomenta y refuerza los elementos republicanos[34]. No estamos condenados a la impotencia, podemos oponernos a la fragmentación y al atomismo. De los ciudadanos depende hacernos responsables no solo de nuestros planes de vida, sino también de las tareas y objetivos comunes. Cuando las personas participan en dichas tareas y objetivos su confianza se autorrefuerza, cada pequeño éxito nos permite ver que es posible cambiar las cosas. El desafío es que las personas se organicen y actúen colectivamente, no solo para oponerse al avance de la razón instrumental, sino que también parea construir mayorías políticamente efectivas, que desafíen al estatismo y al instrumentalismo mercantil. La acción colectiva es compleja y debe abarcar todos los planos: el intelectual, el espiritual y el político. Se trata de potenciar el poder democrático que surge de la acción en común y que nos permite recobrar el control sobre la vida personal y social, además de fortalecer la identificación con la comunidad[35]. La tarea republicana se desarrolla en muchos frentes,

[34] Taylor, Charles. La Ética de la Autenticidad. Op. Cit. Páginas 127 y ss. Democracia Republicana. Op. Cit. Páginas 13-34

[35] Taylor, Charles. La Ética de la Autenticidad. Op. Cit. Páginas 144 – 145.

entre los que destacan las asociaciones voluntarias y la esfera pública. Construir esta última y asegurar su pluralismo, veracidad y calidad es fundamental. Potenciar a nivel de las comunidades y del Estado las capacidades dialógicas de los seres humanos es la gran garantía de una república democrática sólida[36].

Michael Walzer

Michael Walzer es un historiador y filósofo político, de religión judía, que enseña en Princeton. Su libro más importante es *Las Esferas de la Justicia*[37], donde discute la obra de Rawls y de Robert Nozick, un filósofo libertario. Walzer concibe la sociedad humana como una comunidad distributiva; somos, hacemos y tenemos dentro de una asociación en la que los bienes son compartidos, divididos e intercambiados. Su análisis sobre la justicia, a diferencia de Rawls, utiliza mucho más la historia y la antropología que la economía y la sicología.

En *Las Esferas de la Justicia* se sostiene que los bienes y las distintas maneras de distribuirlos varían según los lugares y épocas; no existe un único sistema de reparto. El mercado, por ejemplo, ha sido uno de los mecanismos más importantes para la distribución de bienes sociales pero nunca ha sido un sistema distributivo completo. Tampoco ha habido un único criterio para el reparto. Ello porque los tres principios distributivos: mérito, intercambio y necesidad, se han combinado y se combinan de forma variable en las distintas sociedades.

En las sociedades humanas los bienes sociales también son variados. Walzer analiza los siguientes: la pertenencia a una comunidad; la seguridad y bienestar; el dinero y la mercadería; el cargo; el trabajo duro; el tiempo libre; la educación; el parentesco y el amor; la gracia divina; el reconocimiento, y el poder político. En la consecución de los bienes sociales, destaca que los individuos no poseen derechos en abstracto producto de una común humanidad. Los derechos “son resultado de una concepción compartida de los bienes sociales; su carácter es local y particular".

En esta obra, Michael Walzer rechaza que alguno de los bienes sociales se encuentre en una situación de predominio o monopolio tal que le permita convertirse en un bien dominante, en términos que su control lleve a quienes lo posean a conseguir la adquisición de todos o de la mayoría de los restantes bienes sociales.

Por lo anterior discrepa del enfoque puramente procesal de la justicia, al que considera inadecuado. Según Walzer, la naturaleza de los bienes sociales a distribuir variará las reglas de asignación y los principios de distribución: intercambio libre, merecimiento y necesidad. De esta forma, en las sociedades contemporáneas es posible conciliar la libertad y la igualdad. Para ello se defiende un concepto complejo de esta última, que evita los peligros del igualitarismo vulgar: "una sociedad nivelada y conformista".

Como se ve, este filósofo se opone a la hegemonía del principio de intercambio y del dinero como bien social dominante, que en Chile hemos conocido en su versión neoliberal más extrema, buscando extender la lógica del mercado al conjunto de esferas y bienes sociales.

---

[36] Taylor, Charles. Argumentos Filosóficos. Op. Cit. Capítulo 13.

[37] Walzer, Michael. Las Esferas de la Justicia. Fondo de Cultura Económica. México. 1993. Otros libros importantes del autor son: Interpretación y Crítica Social. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 1993; La Compañía de los Críticos. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 1993; Tratado sobre la Tolerancia. Paidós. Barcelona. 1998 y Pensar Políticamente. Paidós. Barcelona. 2010.

Para facilitar el logro de la igualdad compleja, propia de la sociedad democrática y pluralista, Walzer propone un socialismo descentralizado y democrático, caracterizado por "un estado de beneficencia fuerte, operado, al menos en parte, por funcionarios locales y *amateurs*; un mercado restringido; un servicio civil abierto y desmitificado; escuelas públicas independientes; el comportamiento del trabajo duro y del tiempo libre; la protección de la vida religiosa y familiar; un sistema de honores y deshonores públicos, libre de toda consideración de rango o clase social; el control por parte de trabajadores de compañías o fábricas; la actividad política de partidos, movimientos, reuniones y debates públicos"[38].

En un libro reciente de Walzer, titulado *Pensar Políticamente*, se contienen varios importantes trabajos escritos con posterioridad a *Las Esferas de la Justicia*.

En ellos Walzer defiende diversas ideas de interés para nosotros:

- En primer lugar, un análisis sobre los orígenes del liberalismo donde se muestra como éste fue una reacción positiva a la visión de la sociedad como un todo orgánico e integrado. Frente a dicha concepción el liberalismo practicó "el arte de la separación", levantando muros entre diferentes ámbitos: El Estado de la iglesia, de la universidad, de la sociedad civil, de la comunidad y la familia. Cada uno de estos ámbitos fueron autonomizados unos de otros. Para el filósofo, este proceso de diferenciación y las separaciones a que ha dado lugar tienen un enorme valor humanista. Walzer nos muestra cómo dichas separaciones no solo han generado libertad, también contribuyeron a la igualdad de los seres humanos[39].

  Pero Walzer tiene dudas acerca de si el liberalismo no buscó realizar una tarea imposible: El aislamiento social total de los diferentes ámbitos societales. Es cierto que en las democracias contemporáneas se ha logrado diferenciar y controlar, al menos relativamente, al poder político. Hoy el riesgo de totalitarismo se ve lejano. Sin embargo ahora –en la práctica- crecientemente la propiedad capitalista y el mercado se transforman en fuerzas sociales incontrolables que amenazan las presuntas separaciones y, por lo tanto, también a la promesa de libertad e igualdad. El dinero no solo condiciona, sino que muchas veces controla a los cargos públicos y, también, a la libertad académica y al acceso a carreras presuntamente abiertas al talento. La riqueza y el dinero han terminado por saltar los muros que construyó el arte de la separación.

  Es el ultraliberalismo en quien, recientemente, Todorov ha percibido un enemigo íntimo de la democracia: un individualismo radical que da origen al control de la vida social por cada vez más gigantescos e irresponsables poderes privados[40]. A diferencia de otros momentos históricos, hoy no son el Estado, ni las burocracias públicas, ni las ideologías totalitarias la principal amenaza para la democracia contemporánea.

- En segundo lugar, Walzer realiza una consistente defensa de la sociedad civil para potenciar una democracia republicana amenazada, relevando la importancia de ese espacio de la asociación humana no coaccionada, voluntaria y del conjunto de redes relacionales –familias, iglesias, asociaciones de interés, organizaciones ideológicas y culturales- que conforman dicho espacio[41].

---

[38] Walzer, Michael. Las Esferas de la Justicia. Op. Cit. Página 327.

[39] Walzer, Michael. Pensar Políticamente. Op. Cit. Capítulo 4.

[40] Todorov, Tzevetan. Los Enemigos Íntimos de la Democracia. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona. 2012.

[41] Walzer, Michael. Pensar Políticamente. Op. Cit. Capítulo 8.

La sociedad civil constituye para Walzer “un escenario de escenarios” donde la mayoría de las personas puede vivir la vida buena. Por eso es decisivo no solo protegerla sino también vigorizarla, si se estima como objetivo a perseguir fomentar la cooperación cotidiana y la amistad cívica.

Según Walzer, hemos descuidado durante demasiado tiempo ese espacio cívico donde se produce y reproduce la civilidad.

Ello ha ocurrido porque el énfasis del pensamiento y de la acción política esta puesto en otras cuatro formaciones sociales: El Estado donde el actor es el demos; la actividad económica donde el actor es la clase obrera; el mercado donde el actor es el consumidor; la nación donde el actor son los connacionales, normalmente entendido como *ethnos*.

El precio de lo anterior es significativo: nada menos que pasar por alto la complejidad de la sociedad humana. Por ello su reivindicación y defensa de la sociedad civil como espacio preferente para vivir la vida buena, pues es ahí donde nos convertimos en hombres y mujeres sociables y comunitarios. No debe verse en esto una visión antipolítica. Walzer reconoce que es razonable que la ciudadanía goce de una preeminencia práctica en relación a otras afiliaciones colectivas. Pero realiza una sana corrección a la “unicidad” y su deriva pan politicista o economicista.

Extender y potenciar la ciudadanía y utilizar debidamente los instrumentos de mercado son importantes. Pero fortalecer la sociedad civil es fundamental. Ello nos permitirá viabilizar las tareas urgentes a enfrentar, que para Walzer son tres: Descentralizar el Estado y el poder; socializar la economía; pluralizar y domesticar el nacionalismo. En definitiva, solo una sociedad civil democrática puede dar sustento a un Estado democrático.

- En tercer lugar, destacamos finalmente el análisis de Walzer sobre una crítica comunitarista al liberalismo, compatible con la democracia política y la complejidad social, y su propuesta de una forma más “poderosa e incisiva” de comunitarismo, que rescata la validez parcial de los argumentos contra la práctica y la teoría liberal[42].

  La práctica liberal se basa en los impactos de cuatro movilidades: Geográfica; social; marital; política. Ellas hacen más inestables los vínculos entre las personas; pero esos vínculos no desaparecen, no se esfuman. El desafío entonces, no es impedir mediante prohibiciones autoritarios esas cuatro movilidades, propias de sociedades complejas y pluralistas. Es fomentar los vínculos comunitarios a través de la persuasión y de políticas públicas de promoción, pues muchas de las comunidades de la modernidad solo podrán ser comunidades voluntarias, propias de una sociedad que rechaza la jerarquía y el autoritarismo porque valora la igualdad y la libertad. Esta última es una potente reflexión para quienes promueven un comunitarismo democrático y, por lo tanto, respetuoso de la dignidad humana.

Michael Sandel

Actualmente es uno de los más prestigiosos y conocidos de los profesores de Harvard. Mientras terminaba sus estudios en Oxford, donde fue alumno de Charles Taylor, comenzó a escribir un libro que lo haría famoso y le abriría las puertas, pese a su juventud, a una rápida y brillante carrera académica.

---

[42] Walzer, Michael. Pensar Políticamente. Op. Cit. Capítulo 7.

Dicha obra es el libro *El Liberalismo* y los *Límites de la Justicia*[43]. En él se contiene una sólida crítica al pensamiento de John Rawls en *Teoría de la Justicia*.

Los elementos fundamentales de esta crítica son los siguientes:

Según Sandel, la concepción liberal de la justicia que postula Rawls depende y se apoya en una visión de la persona, del sujeto, del yo, considerado como un agente individual desvinculado, desencarnado. Este sujeto que elige los dos principios de justicia bajo un velo de ignorancia, en una posición original, no está, finalmente, situado en el mundo, porque no posee fines, es independiente de toda comunidad y vínculos sociales constitutivos. Su rasgo fundamental es la capacidad de elegir en tanto ser libre e independiente.

Es esa concepción del sujeto, lo que le permite al liberalismo realizar la audaz afirmación que lo justo, lo correcto, no solo tiene prioridad moral sobre lo bueno, sino que sus principios sobre lo correcto pueden derivarse con independencia de lo bueno.

Sandel afirma que solo si el yo es anterior a sus fines, puede lo correcto, lo justo, preceder a lo bueno. Solo si la identidad del agente humano no está ligada a metas, intereses y a comunidad alguna puede concebirse como un sujeto totalmente libre e independiente, definido en lo esencial, por la capacidad de elección.

Desde esta concepción de la persona como un sujeto desencarnado; sin identidad; fines; ni lazos comunitarios; habitante de un mundo desencantado; carente de *thelos;* definido por la capacidad de elección que le permite ser autor soberano de los significados morales, es posible creer que lo correcto, lo justo, es anterior a lo bueno y, en consecuencia, vernos como un agente que construimos lo justo y elegimos lo bueno. De ahí se deriva también la visión de la sociedad concebida como un esquema voluntario.

La crítica de Sandel a Rawls es que su agente moral ni construye ni elige. Solo descubre y correlaciona deseos preexistentes -no diferenciados en cuanto a su valor- y los mejores medios para satisfacerlos. Así, el yo desencarnado y prioridad de lo correcto, se encuentran tan íntimamente vinculados entre sí que llevan a una filosofía de la justicia que fracasa.

Lo anterior incluso derrumba el segundo principio de la teoría de la justicia: El principio de diferencia. Sería absurdo considerar legítimas las desigualdades solo cuando ellas favorecen a los más débiles, a los menos privilegiados de la sociedad. Dicho principio solo puede tener consistencia si el sujeto que lo elige reconoce lazos constitutivos con las personas miembros de una comunidad. Es decir, este principio requiere concebirnos como personas en deudas mutuas y ya comprometidas, constituidos comunitariamente. No puede sostenerse de otra manera.

Con posterioridad a este libro y basándose en él, Sandel ha escrito contra el tipo de democracia que existe actualmente en Estados Unidos. Sostiene que ella ha tenido origen en la concepción de la persona como un sujeto desvinculado. La llama la república procedimental[44]. Esta descansa en una visión de la asociación política, el Estado nación, que se aleja cada vez de una comunidad, donde sus miembros -pese a estar dotados de derechos individuales- pierden cada vez más el control sobre las fuerzas que gobiernan sus vidas.

La república procedimental es, en forma simultánea, burocráticamente poderosa y políticamente impotente para controlar la economía y dar respuesta a los problemas sociales. Lo anterior no es casualidad, pues ella se fraguó históricamente en la visión liberal y en la concepción de la persona como un yo desvinculado.

En dicha república, la filosofía pública gira desde la búsqueda de fines comunes hacia una política de derechos. Ya no hay fines comunes porque la democracia política solo es

---

[43] Sandel, Michael. El Liberalismo y los Límites de la Justicia. Gedisa. Barcelona. 2000.

[44] Sandel, Michael. Filosofía Pública. Op.Cit. Capitulo 23.

concebida como un conjunto de procedimientos que garantizan los derechos individuales, incluso, contra lo que la mayoría pueda disponer. De ahí la importancia de instituciones como el poder judicial y la administración pública, proyectadas de manera aislada de las presiones democráticas y dedicadas solo a administrar y defender los derechos de los individuos.

Detrás de esta construcción hay una concepción puramente negativa de la libertad, que la contrapone a la democracia, impidiendo que los ciudadanos se impliquen en lo público. La consecuencia final es que, en la democracia norteamericana actual el yo desvinculado, más que liberarse, está impotente.

Este descontento por el estado actual de la democracia en EE.UU, es lo que lleva a reivindicar a Sandel en *Justicia*, su penúltimo libro[45], una política del bien común.

En esta obra, Sandel parte rearticulando la estrecha relación entre lo bueno y lo justo, entre el bien y lo correcto pues para él, "una sociedad justa implica que se razone sobre la vida buena".

Luego sugiere el tipo de discurso político que puede permitir orientarnos en esa dirección: Un discurso político que se tome en serio las cuestiones morales y espirituales aplicándolas al debate, no solo al sexo y al aborto, también al de los temas económicos y cívicos.

Sandel concluye su libro planteando cuatro puntos que permitirían avanzar hacia esa política.

Mayor ciudadanía.

Ella se lograría cultivando en los miembros de la asociación política una mayor preocupación por el conjunto, por el bien común, por la vida pública, por el desarrollo de la virtud cívica. La Escuela Pública, integrada socialmente, sería un espacio clave para potenciar la educación cívica. Junto a lo anterior, es fundamental incentivar a los ciudadanos "más que a ir de compras" al servicio civil y al voluntariado nacional.

Establecer límites morales a los mercados.

Es similar a la preocupación que ya hemos visto de Walzer: Cómo impedir la dominación del dinero en todas las esferas sociales. Para Sandel, el dinero y la riqueza han llegado demasiado lejos en la sociedad de EE.UU. El mercado es un instrumento útil para organizar la actividad productiva, pero "hay cosas que el dinero no puede ni debe comprar". No es aceptable que la riqueza gobierne las instituciones sociales. Se requiere un debate público sobre los límites morales al mercado. Si no se ponen límites se degradan y corrompen numerosas prácticas y bienes sociales: servicio militar, tener hijos, la educación, el castigo de los crímenes, la admisión de nuevos ciudadanos.

Enfrentar las desigualdades pues ellas corroen la solidaridad y las virtudes cívicas.

No solo en EE.UU sino que en todo el mundo, las desigualdades aumentan, llegando a niveles que creíamos haber dejado atrás hace casi cien años. Esta no es una discusión solo para economistas, pues no habrá renovación moral y cívica si la brecha entre ricos y pobres no se acorta. Es imposible la solidaridad que la ciudadanía democrática requiere,

[45] El último libro de Sandel se titula Lo Que el Dinero No Puede Comprar. En él se desarrollan mucho más extensamente que en Justicia los límites morales a los mercados. La edición en español se publicó en marzo del 2013 por Editorial Debate. España.

cuando los grupos sociales viven vidas cada vez mas separadas. Detrás de la crisis fiscal no solo hay un gasto excesivo, también se encuentra la negativa de grupos sociales incapaces de ver la necesidad de costear con sus impuestos al Estado. Sandel destaca como solo la reducción de las desigualdades permitirá la reconstrucción de la infraestructura social y material que hace posible la vida cívica. Las consecuencias perversas de la desigualdad en la cohesión social y las virtudes cívicas, es una prueba más de los nexos que existen entre la justicia distributiva y el bien común.

Una política del compromiso moral.

Como consecuencia de la enorme influencia que tiene en nuestras democracias la visión liberal que postula la neutralidad del Estado, y dado el hecho que los ciudadanos de las sociedades pluralistas tenemos visiones discrepantes de la moral y la religión, muchos sostienen que debemos dejar fuera de lo público y de la política las disputas que generan las distintas visiones del bien derivadas de la moral y la religión[46]. La postura de Sandel es la imposibilidad que el Estado sea neutral en esas discrepancias. Sostiene que no debemos eludirlas sino afrontarlas. Seguramente no las suprimiremos pero, si las sabemos tratar, construiremos un respeto mutuo mucho más sólido y ello es también un fundamento más prometedor para el logro de una sociedad justa.

Concluimos señalando que conocer y estudiar el aporte de estos cuatro filósofos políticos anglosajones no es solo realizar un saludable ejercicio intelectual y aumentar nuestra cultura. Es nuestro convencimiento que muchos de los debates públicos que requiere la sociedad chilena podrían ser mucho más profundos y provocar una argumentación más densa y consistente, donde se termine con el autoengaño sobre la existencia de posiciones neutrales. Para esto es importante conocer las obras que han dado origen al debate abierto e inacabado, entre los llamados liberales y los llamados comunitarios.

Solo a modo de ejemplo, indicamos algunos temas para un diálogo y debate orientado hacia el establecimiento de un consenso racional y no solo fáctico: Las relaciones entre representación y participación política en una democracia de calidad; el carácter de la institución del matrimonio y los bienes que promueve y honra; el costo cívico de la desigualdad, del abuso y de la injusticia social y económica; los requisitos que deben cumplirse para tener una esfera pública plural, veraz, orientada sinceramente al diálogo y al compromiso democrático, donde se escuchan todas las voces, incluidas las religiosas; los derechos y los deberes que conlleva la ciudadanía y el ejercicio responsable de la libertad; los límites morales a los mercados; la búsqueda de un proyecto colectivo de desarrollo integral, donde se promueva la justicia para con las personas y el respeto para con el medioambiente; el papel de las comunidades y de las asociaciones voluntarias en una democracia pluralista y republicana; la diferencia que existe entre ser indiferente al otro, respetarlo y reconocerlo.

Lo anterior no es poca cosa para que la sociedad chilena avance en la búsqueda del bien común y de la vida buena de quienes la conformamos. Solo persiguiendo objetivos colectivos, puede ser posible dignificar la política en los tiempos de la apatía y la desafección masiva para con lo público.

---

[46] Sobre el papel de la religión en lo público, recomendamos la lectura de: Habermas, Jurgen, Taylor, Charles y otros. La Religión en la Esfera Pública. Editorial Trotta. Madrid. 2011.

Bibliografía. Principales obras traducidas al español.

Alasdair MacIntyre.

- Dios, Filosofía, Universidades. Historial Selectiva de la Tradición Filosófica Católica. Editorial Nuevo Inicio. Granada. 2012.
- Ética Y Política. Ensayos Escogidos. Editorial Nuevo Inicio. Granada. 2009.
- Ética y política. Ensayos escogidos II. Nuevo Inicio. Granada. 2008
- Edith Stein, Un Prólogo Filosófico. 1913 - 1922. Editorial Nuevo Inicio. Granada. 2008.
- Marxismo Y Cristianismo. Editorial Nuevo Inicio. Granada. 2007.
- Historia de la Etica. Ediciones Paidós. Barcelona. 2006.
- Tras la Virtud. Editorial Crítica. Barcelona. 2004.
- Primeros Principios, Fines Ultimos y Cuestiones Filosóficas Contemporáneas. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 2003
- Animales Racionales y Dependientes: Por qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes. Ediciones Paidós. Barcelona. 2001.
- Justicia y Racionalidad: Conceptos y Contextos. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid.1994
- Tres Versiones Rivales de la Ética: Enciclopedia, Genealogía y Tradición. Ediciones Rialp. Madrid.1992.
- El Concepto de Inconsciente. Amorrortu Editores. Buenos Aires.1982

Charles Taylor.

- Democracia Republicana. Lom. Santiago de Chile. 2012
- El Poder de la Religión en la Esfera Pública. Editorial Trotta. Madrid. 2011.
- Laicidad y Libertad de Conciencia. Alianza. Madrid. 2011
- Hegel. Editorial Anthropos. Madrid. 2010.
- Imaginarios Sociales Modernos. Ediciones Paidós. Barcelona. 2006.
- El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento". Fondo de Cultura Económica. Madrid. 2003.
- Las Variedades de la Religión Hoy. Ediciones Paidós. Barcelona. 2003.
- Acercar las Soledades: Federalismo y Nacionalismos en Canadá. Tercera Prensa. Barcelona. 1999.
- Argumentos Filosóficos: Ensayos Sobre el Conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad. Ediciones Paidós. Barcelona. 1997.
- Fuentes del Yo: La Construcción de la Identidad Moderna. Ediciones Paidós. Barcelona. 1996.
- La Ética de la Autenticidad. Ediciones Paidós. Barcelona. 1994.

Michael Walzer.

- Pensar Políticamente. Editorial Paidós. Barcelona. 2010.
- La Revolución de los Santos. Katz Editores S.A. Buenos Aires. 2008.
- Terrorismo y Guerra Justa. Katz Barpal Editores. Buenos Aires. 2008.
- Reflexiones Sobre la Guerra. Editorial Paidós. Barcelona. 2004.
- Guerra, Política y Moral. Editorial Paidós. Barcelona. 2001.
- Tratado Sobre la Tolerancia. Editorial Paidós. Barcelona. 1998.
- Moralidad en el Ámbito Nacional e Internacional. Alianza. Madrid. 1996.
- Las Esferas de la Justicia. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.

Michael Sandel.

- Lo Que el Dinero No Puede Comprar. Debate. Barcelona. 2013 (por aparecer)
- Justicia ¿Hacemos lo que Debemos? Debate. Barcelona. 2011.
- Filosofía Pública. Ensayos sobre Moral en Política. Marbot Ediciones. Barcelona. 2008.
- Contra la Perfección. La Ética en la Era de la Ingeniería Genética. Marbot Ediciones. Barcelona. 2007.
- El Liberalismo y los Límites de la Justicia. Editorial Gedisa. Barcelona. 2000.