

DEONtologia

Prof. GAMIO

16/04/14

S/O. 70

Filosofía pública
Ensayos sobre moral en política

Michael J. Sandel

Traducción de Albino Santos Mosquera



marbot ediciones

juicio y la intolerancia. El Estado-nación moderno no es la polis ateniense, señalan; la escala y la diversidad de la vida moderna han convertido la ética política aristotélica en una reliquia nostálgica, en el mejor de los casos, y en un peligro, en el peor. Cualquier intento de gobernar conforme a una visión determinada del bien tiene muchas probabilidades de conducir a una espiral descontrolada de tentaciones totalitarias.

* * *

Los comunitaristas responden, acertadamente en mi opinión, que la intolerancia florece con más fuerza allí donde los modos de vida están desubicados, donde las raíces son poco firmes y donde se anulan las tradiciones. En nuestro tiempo, el impulso totalitarista no ha venido tanto de las convicciones de unos sujetos seguros de su situación en el mundo como de las confusiones de unos individuos atomizados, desubicados y frustrados, perdidos en un mundo donde los significados comunes han perdido su fuerza. Como escribió Hannah Arendt: «lo que hace que la sociedad de masas sea tan difícilmente soportable no es, o al menos no es principalmente, el elevado número de personas que la componen, sino el hecho de que el mundo que media entre ellas ha perdido el poder que tenía para reunir las, para relacionarlas y para separarlas». Con el decaimiento de nuestra vida pública y la disminución de nuestra conciencia de implicación común, nos volvemos vulnerables a la política de masas propia de las soluciones totalitarias. Ésa es la respuesta de los partidarios del bien común a los partidarios de los derechos. Si el bando del bien común está en lo cierto, nuestro proyecto moral y político más apremiante ha de ser la revitalización de aquellas posibilidades republicanas cívicas implícitas en nuestra tradición pero que comienzan a desdibujarse en nuestros días.

23. La república procedimental y el yo desvinculado

A menudo, la filosofía política parece tener su residencia en un lugar separado del mundo. Los principios son una cosa, la política es otra y hasta nuestros más dedicados esfuerzos por «estar a la altura» de nuestros ideales suelen caer por la brecha que separa la teoría de la práctica.¹

Pero si en un cierto sentido la filosofía política es irrealizable, hay otro sentido en el que resulta inevitable. En este sentido, la filosofía ha estado siempre presente en el mundo: nuestras prácticas y nuestras instituciones son encarnaciones de la teoría. Participar en algún tipo de actividad política supone automáticamente mantener una relación con la teoría.² Pese a las múltiples incertidumbres con las que abordamos las grandes preguntas fundamentales de la filosofía política —la justicia, el valor y la naturaleza de la vida buena—, hay una cosa que sí sabemos y es que siempre nos toca vivir con *alguna* respuesta.

En este artículo intentaré explorar la respuesta con la que vivimos actualmente en Estados Unidos. ¿Cuál es la filosofía política implícita en nuestras prácticas y en nuestras instituciones? ¿Qué tal se sostiene como filosofía? ¿Y cómo se expresan en nuestra situación política actual las tensiones presentes en la filosofía?

Podría objetarse que es un error buscar una única filosofía, pues no vivimos con una sola «respuesta» sino con varias. Pero esa pluralidad es ya, en sí, una forma de respuesta. Y la teoría política que afirma esa pluralidad es la teoría que me propongo analizar.

Los derechos y el bien

Podríamos comenzar por examinar una concepción moral y política en concreto. Se trata de una concepción liberal y, como la mayoría de concepciones liberales, otorga un lugar privilegiado a la justicia, la equidad y los derechos individuales. Su tesis central es la siguiente: una sociedad justa no intenta promover ningún fin particular, sino que permite que sus ciudadanos persigan sus propios fines de un modo compatible con un grado similar de libertad para todos; por consiguiente, es preciso gobernar conforme a principios que no presupongan ninguna concepción particular del bien. Lo que justifica estos principios reguladores no es el hecho de que maximicen el bienestar general, cultiven la virtud o promuevan el bien de algún otro modo, sino que se ajustan al concepto de *lo correcto*, una categoría moral previa al bien e independiente de éste.

En otras palabras, esta forma de liberalismo afirma que lo que define a una sociedad justa como tal no es el *telos* (el propósito o el fin) al que aspira, sino, precisamente, su negativa a elegir por adelantado uno o más entre varios propósitos y fines confrontados. A través de su constitución y de sus leyes, la sociedad justa trata de proporcionar un marco dentro del cual sus ciudadanos puedan dedicarse a sus propios valores y fines de un modo compatible con una libertad similar para los demás.

El ideal que acabo de describir podría resumirse en la tesis de que lo correcto es previo a lo bueno, y que lo es en dos sentidos: en primer lugar, los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bien general (en este sentido, se opone al utilitarismo) y, en segundo lugar, los principios de la justicia a partir de los cuales se concretan estos derechos no pueden tomar como premisa ninguna visión particular de la vida buena. (En esto se opone a las concepciones teleológicas en general.)

Éste es el liberalismo de gran parte de la filosofía moral y política contemporánea, que encuentra su exponente más elaborado en Rawls y sus fundamentos filosóficos en Kant.³ Pero

lo que aquí me interesa no es tanto el desarrollo histórico de esta doctrina como lo que considero tres hechos sorprendentes acerca de la misma.

En primer lugar, dicha doctrina goza de un hondo y poderoso atractivo filosófico. En segundo lugar, a pesar de su fuerza filosófica, la pretendida prioridad de lo correcto sobre lo bueno es en último término insostenible. Y, en tercer lugar, a pesar de este fracaso filosófico, es la doctrina conforme a la cual vivimos hoy en día. Para quienes vivimos en los Estados Unidos de finales del siglo xx es la manera natural de ver las cosas, pues es la teoría que más se ha materializado en las prácticas y las instituciones centrales de nuestra vida pública. Y si acertamos a apreciar en qué falla como filosofía, tal vez sepamos diagnosticar mejor nuestra situación política actual. En resumen, los tres aspectos de la visión liberal a los que quiero referirme son, en primer lugar, su poder filosófico, en segundo lugar, su fracaso filosófico y, en tercer lugar (y aunque sea de forma breve), a su precaria plasmación en el mundo real.

Pero antes de abordar estas tres cuestiones, merece la pena señalar un tema central que las conecta entre sí: una concepción determinada de la persona, de lo que significa ser un agente moral. Como todas las teorías políticas, la teoría liberal que he descrito es algo más que un simple conjunto de principios reguladores: también es una perspectiva sobre cómo es el mundo y sobre cómo nos movemos dentro de él. En el núcleo mismo de esta ética, inspirándola e infligiéndole un daño irreparable al mismo tiempo, encontramos una concepción particular de la persona. Como intentaré argumentar a continuación, lo que hace que esta ética sea tan persuasiva, pero también tan vulnerable en última instancia, es la esperanza y el fracaso de un sujeto individual desvinculado.

Fundamentos kantianos

La ética liberal asevera la prioridad de lo correcto y busca principios de justicia que no presupongan ninguna concepción particular del bien.⁴ Esto era lo que Kant entendía por supremacía de la ley moral y lo que Rawls vino a decir cuando escribió que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales».⁵ La justicia es algo más que un simple valor entre otros. Proporciona el marco que *regula* la interacción entre valores y fines confrontados; debe, pues, estar sancionada por una fuente independiente de esos fines. Pero no es ni mucho menos obvio dónde puede hallarse la fuente de tal sanción.

Las teorías de la justicia —y, en el fondo, la ética en general— han fundado normalmente sus afirmaciones en una u otra concepción de los fines y los propósitos humanos. Aristóteles, por ejemplo, dijo que la medida de una polis está determinada por el bien al que aspira, e incluso J. S. Mill, quien, en el siglo XIX, calificó la justicia como la «parte principal e, incomparablemente, la más vinculante de toda la moral», convirtió la justicia en el instrumento de unos fines utilitaristas.⁶

Ésa es la solución que rechaza la ética de Kant. Cada persona suele tener sus propios deseos y metas, distintos de los de otras personas, por lo que cualquier principio derivado de éstos no puede ser más que contingente. Ahora bien, la ley moral precisa de una fundamentación *categorica*, no contingente. Ni siquiera serviría un deseo tan universal como la felicidad, porque las personas no se ponen de acuerdo a la hora de definir en qué consiste esa felicidad. Así pues, instaurar una concepción particular determinada como reguladora comportaría una imposición sobre las concepciones de otras personas, por lo que negaría al menos a algunas de ellas la libertad de elegir sus *propias* concepciones. Y, en cualquier caso, gobernarlos conforme a los deseos y a las inclinaciones que nos vienen dadas por la naturaleza o por las circunstancias no puede

considerarse realmente una forma de *autogobierno*, sino, más bien, un rechazo de la libertad, una capitulación ante factores externos a nosotros mismos.

Según Kant, lo correcto «deriva íntegramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los seres humanos y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres tienen por naturaleza [es decir, con el objetivo de la felicidad] ni con los medios reconocidos para alcanzar ese fin».⁷ Así pues, debe contar con una base previa a todo fin empírico. Sólo cuando me rijo por principios que no presuponen ningún fin particular, soy libre de perseguir mis propios fines de manera compatible con una libertad similar para todos.

Pero esto deja aún en pie la pregunta de cuál puede ser el fundamento sobre el que se basa lo correcto. ¿Dónde podría encontrarse un fundamento anterior a todas las metas y los fines, y que no esté condicionado siquiera por lo que Kant llama «las propiedades particulares de la naturaleza humana»?⁸ A la vista de las estrictas exigencias de la ética kantiana, casi parecería imprescindible que la ley moral estuviera fundada en la nada, ya que cualquier precondition empírica vulneraría su prioridad. «¡Deber!», se pregunta Kant en uno de sus pasajes más líricos, «¿Qué origen puede haber que sea digno de ti?, ¿dónde hallaremos la raíz de tu noble linaje que repudia orgullosamente cualquier parentesco con las inclinaciones?».⁹

La respuesta de Kant es que no hay que buscar el fundamento de la ley moral en el objeto de la razón práctica, sino en el *sujeto* de ésta: un sujeto capaz de voluntad autónoma. Ningún fin empírico, sino «el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo», debe «fundamentar las máximas de [las] acciones».¹⁰ Nada que no sea lo que Kant llama «el sujeto de todos los fines posibles» puede ser origen de los derechos, puesto que sólo él es, asimismo, el sujeto de una voluntad autónoma. Solamente este sujeto podría ser «aquello que eleva al ser humano por encima de sí mismo en cuanto parte del mundo sensible» y lo habilita para participar en un ámbito

ideal, incondicionado, totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas. Y únicamente esa estricta independencia puede brindarnos la distancia que necesitamos para que podamos elegir libremente por nuestra propia cuenta y sin estar supeditados a los caprichos de las circunstancias.¹¹

¿Exactamente quién o qué *es* ese sujeto? En cierto sentido, somos *nosotros*. A fin de cuentas, la ley moral es una ley que nos otorgamos a *nosotros mismos*; no es algo que nos *encontremos* sin más, sino que es fruto de nuestra *voluntad*. Así es como logra la ley (y también nosotros) escapar al reino de la naturaleza, las circunstancias y los fines puramente empíricos. Pero lo que importa que apreciemos es que el «nosotros» que ejerce esa voluntad no somos «nosotros», usted y yo en cuanto personas particulares (la ley moral no depende de nosotros como individuos), sino «nosotros» en cuanto partícipes de lo que Kant llama la «razón pura práctica»: «nosotros» en cuanto partícipes de un sujeto trascendental.

Ahora bien, ¿qué garantiza que yo *soy* efectivamente un sujeto de esa clase, capaz de ejercer la razón pura práctica? En realidad, en sentido estricto, no *existe* ninguna garantía; el sujeto trascendental sólo es una posibilidad. Pero es una posibilidad que yo debo *presuponer* si he de concebirme a mí mismo como un agente moral libre. Si yo no fuera más que un ser empírico, no estaría capacitado para la libertad, ya que todo ejercicio de la voluntad estaría condicionado por el deseo de alcanzar algún objeto. Toda elección sería una elección heterónoma, gobernada por la búsqueda de algún fin. Mi voluntad no podría constituir nunca una causa primera, sino sólo el efecto de alguna causa previa: el instrumento de uno u otro impulso o de una u otra inclinación. «Cuando nos pensamos como seres libres», escribió Kant, «nos incluimos en el mundo inteligible como miembros suyos y reconocemos la autonomía de la voluntad».¹² De ese modo, la noción de un sujeto previo a la experiencia e independiente de ella —requisito imprescindible de la ética kantiana— parece no sólo posi-

ble, sino indispensable: un presupuesto necesario para que la libertad sea posible.

¿Cómo afecta todo esto a la política? Igual que el sujeto es previo a sus fines, lo correcto es previo a lo bueno. Cuando la sociedad se rige por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien es cuando está mejor ordenada, ya que, de cualquier otro modo, no se respetaría la capacidad de elección de las personas; sería tratarlas como objetos y no como sujetos, como medios y no como fines en sí mismas.

Vemos pues hasta qué punto la noción kantiana del sujeto está ligada a la afirmación de la prioridad de lo correcto. Pero a quienes pertenecemos a la tradición angloamericana ese sujeto trascendental nos parecerá una forma extraña de fundamentar una ética que nos resulta muy familiar. Uno pensaría que es posible tomarse los derechos muy en serio y afirmar al mismo tiempo la primacía de la justicia sin necesidad de suscribir la *Crítica de la razón pura*. Ése es, al menos, el proyecto de Rawls.

Rawls pretende rescatar la prioridad de lo correcto de la oscuridad del sujeto trascendental. Pese a sus numerosas ventajas morales y políticas, la metafísica idealista de Kant cede demasiado terreno a lo trascendente y sólo consigue ganar la primacía para la justicia a costa de negarle su realidad humana. «Para desarrollar un concepto kantiano viable de justicia», escribió Rawls, «es preciso desligar la fuerza y el contenido de la doctrina de Kant de sus orígenes en el idealismo trascendental» y reformularlos dentro de los «cánones de un empirismo razonable».¹³ El proyecto de Rawls consiste pues en preservar la doctrina moral y política de Kant sustituyendo las oscuridades germánicas por una metafísica domesticada que congenie mejor con el temperamento angloamericano. Ésa es la función de la posición original.

Del sujeto trascendental al yo desvinculado

La posición original trata de aportar lo que la argumentación trascendental de Kant no puede ofrecer: una fundamentación de lo correcto que sea previa a lo bueno, pero no deje de estar situada en el mundo. Ciñéndonos a sus elementos esenciales, la posición original opera del modo siguiente: nos invita a que imaginemos qué principios elegiríamos para gobernar nuestra sociedad si tuviéramos que escogerlos de antemano, antes de saber qué personas acabaríamos siendo concretamente —ricas o pobres, fuertes o débiles, afortunadas o desafortunadas—, antes incluso de conocer cuáles serían nuestros intereses, nuestros objetivos o nuestras concepciones del bien. Estos principios —los que escogeríamos en semejante situación imaginaria— son los principios de la justicia. Más aún, se trata de principios que, si funcionan, no presuponen ningún fin particular.

Lo que sí presuponen es una cierta imagen de la persona, de cómo hemos de ser si somos seres para quienes la justicia es la virtud primera. Y esa imagen es la del yo desvinculado: un sujeto entendido como anterior a (e independiente de) sus objetivos y fines.

El yo desvinculado describe, en primer lugar, nuestro posicionamiento con respecto a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre existe una distinción entre los valores que *tengo* y la persona que *soy*. Catalogar cualquier característica como *mía* (mis metas, mis ambiciones, mis deseos, etc.) equivale siempre a implicar la existencia de un sujeto «yo» detrás de ella (y a una cierta distancia), un «yo» cuya forma debe venir dada con anterioridad a cualquiera de los objetivos o atributos de los que soy portador. Una de las consecuencias de esa distancia es colocar al propio «yo» fuera del alcance de su experiencia asegurando su identidad de una vez por todas. Dicho de otro modo, ese distanciamiento sirve para descartar la posibilidad de lo que podríamos llamar fines

constitutivos. Ninguna función y ningún compromiso podrían definirme tan integralmente como para que no pudiera entenderme a mí mismo sin ellos. Ningún proyecto podría ser tan esencial como para que apartarme de él pusiera en cuestión la persona que soy.

Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo más esencial para nuestro carácter como personas, no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad de elegirlos. La posición original resume esa afirmación central acerca de nosotros mismos. «Lo que revela primordialmente nuestra naturaleza no son nuestros objetivos», escribió Rawls, «sino lo que estaríamos dispuestos a admitir como principios rectores de las condiciones originales en las que esos objetivos habrán de formarse. [...] Deberíamos, pues, invertir la relación entre lo correcto y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y considerar la prioridad de la justicia».¹⁴

Sólo si el yo es anterior a sus fines, puede lo correcto preceder a lo bueno. Sólo si mi identidad no queda nunca ligada a las metas y a los intereses que pueda yo tener en un momento dado, puedo concebirme como un agente libre e independiente, capaz de elegir.

Esta noción de independencia acarrea consecuencias para la clase de comunidad que somos capaces de constituir. Si nos entendemos a nosotros mismos como sujetos desvinculados, somos evidentemente libres de asociarnos voluntariamente unos con otros y, por consiguiente, estamos capacitados para formar una comunidad en el sentido cooperativo del término. Lo que le está vedado a ese yo desvinculado es la posibilidad de afiliarse a una comunidad ligada por lazos morales que preceden a la posibilidad de elección, ya que no puede pertenecer a ninguna comunidad donde pueda estar en juego el sujeto *en sí*. Una comunidad así —llamémosla «constitutiva», para diferenciarla de las meramente cooperativas— comprometería tanto la identidad como los intereses de sus partici-

pantes y, por lo tanto, implicaría a sus miembros en una ciudadanía más profunda que la que el yo desvinculado puede reconocer.

Así pues, para que la justicia tenga ese carácter primordial debemos ser criaturas de un cierto tipo, relacionadas de un cierto modo con sus circunstancias. Es preciso que mantengamos siempre una cierta distancia respecto a nuestras circunstancias, ya sea como sujeto trascendental (en el caso de Kant) o como sujetos desvinculados (en el de Rawls). Sólo así podemos vernos a nosotros mismos a la vez como sujetos y como objetos de la experiencia: como agentes y no sólo como instrumentos de las finalidades que perseguimos.

Tomados en conjunto, el yo desvinculado y la ética que inspira presentan un proyecto liberador. Emancipado de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el sujeto humano se erige en soberano, en autor de los únicos significados morales que pueden existir. Ya sea como partícipes de la razón pura práctica o de la posición original, somos libres de construir principios de justicia no circunscritos por un orden de valores dado de antemano. Como sujetos individuales reales, somos libres de elegir nuestras metas y fines sin estar limitados por ningún orden de este tipo, ya sea la costumbre, la tradición o el estatus heredado. Siempre y cuando no sean injustas, cualesquiera de nuestras concepciones del bien cuentan, por el simple hecho de que nosotros las hemos elegido. Somos, en palabras de Rawls, «fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas».¹⁵

Esta es una promesa estimulante y el liberalismo al que da vida es quizás la expresión más plena de esa búsqueda de un sujeto capaz de definirse a sí mismo que caracterizó a la Ilustración. ¿Pero es verdadera? ¿Podemos dar sentido a nuestra vida moral y política a la luz de la imagen de nosotros mismos que requiere esa promesa? Yo no lo creo así, y trataré de mostrar el porqué primero desde dentro y luego desde fuera del propio proyecto liberal.

Justicia y comunidad

Hasta el momento nos hemos centrado en los fundamentos de la idea liberal: en cómo deriva los principios que defiende. Detengámonos ahora brevemente en la sustancia de esos principios, usando a Rawls como ejemplo. Ciñéndonos nuevamente a lo esencial, los dos principios de la justicia de Rawls son los siguientes: en primer lugar, la igualdad de libertades básicas para todos, y en segundo lugar, la no admisión de ninguna desigualdad social y económica que no reporte un beneficio a los miembros menos favorecidos de la sociedad (el llamado principio de la diferencia).

Rawls argumenta tales principios contra dos opciones alternativas ya conocidas: el utilitarismo y el liberalismo libertario. Contra el utilitarismo aduce que no se toma en serio la distinción entre personas. En su intento de maximizar el bienestar general, el utilitarista trata la sociedad en su conjunto como si fuera una única persona; funde nuestros múltiples y diversos deseos en un solo sistema desiderativo y trata de maximizarlo. Le es indiferente la distribución de satisfacciones entre personas en la medida en que no afecte a la suma global. Pero con ello desprecia nuestra pluralidad y nuestro carácter diferenciado. Utiliza a algunas personas como medios para la felicidad de todas, con lo que no respeta a ninguna de ellas como un fin en sí misma. Por más que los utilitaristas puedan defender en ocasiones los derechos individuales, su defensa descansa necesariamente sobre el beneficio calculado para la utilidad a largo plazo que puede reportar el respeto de tales derechos. Pero este cálculo es circunstancial e incierto. Si la utilidad es lo que Mill dijo que es («el principio supremo a invocar en todas las cuestiones éticas»),¹⁶ los derechos individuales nunca pueden estar seguros. Precisamente con el fin de eludir el peligro de que sus perspectivas vitales puedan verse un día sacrificadas en aras del bien del conjunto, los partícipes de la

posición original hacen especial hincapié en ciertas libertades básicas para todos y les otorgan prioridad sobre las demás.

Pero si los utilitaristas no toman seriamente en consideración el carácter distintivo de las personas, los liberales libertarios se equivocan al no reconocer la arbitrariedad de la fortuna. Definen como justa cualquier distribución que resulte de una economía de mercado eficiente y se oponen a toda redistribución basándose en que las personas tienen derecho a todo lo que perciben, siempre que no lo obtengan mediante engaño o robo, ni vulnerando los derechos de otras personas. Rawls se opone a este principio alegando que la distribución del talento, los activos e, incluso, la capacidad de esfuerzo en virtud de los cuales unos ganan más y otros menos es arbitraria desde el punto de vista moral: una cuestión de simple buena suerte. Distribuir las cosas buenas de la vida en función de esas diferencias no es hacer justicia, sino simplemente trasladar a las formas de organización humana la arbitrariedad de la contingencia social y natural. Como individuos, no merecemos los talentos que nos pueda haber deparado nuestra buena fortuna ni los beneficios que manan de ellos. Por consiguiente, deberíamos considerarlos unos activos comunes y pensar que todos somos beneficiarios conjuntos de las recompensas que reportan. «Aquéllos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, sólo pueden beneficiarse de su buena fortuna en la medida en que eso mejore la situación de quienes hayan salido perdiendo. [...] En la justicia como equidad, los hombres convienen en compartir mutuamente su suerte».¹⁷

Tal es el razonamiento que conduce al principio de la diferencia. Nótese que el razonamiento se hace eco, aunque sea bajo otra forma, de la lógica del yo desvinculado. No puedo decir que merezca los beneficios que me reporta mi atractivo y saludable físico, por ejemplo, porque son puramente accidentales: no son rasgos esenciales de mi yo. Describen atributos que yo *tengo*, pero no la persona que *soy*, y, por tanto, no

pueden originar una pretensión de merecimiento. En la medida en que soy un sujeto desvinculado, esto es aplicable a *todo* lo mío. Por ello, como individuo, no puedo merecer nada en absoluto.

Hasta aquí, y por mucho que el argumento pueda alejarse de nuestras concepciones habituales, la imagen de fondo permanece intacta: la prioridad de lo correcto, la negación del mérito y el yo desvinculado forman un conjunto de admirable coherencia.

Pero el principio de la diferencia requiere más condiciones y es ahí donde el argumento se deshace. Dicho principio parte del supuesto —perfectamente compatible con el yo desvinculado— de que los activos que poseo son míos de forma meramente accidental. Pero acaba asumiendo que estos activos son, por consiguiente, *comunes*, y que la sociedad tiene un derecho previo sobre los frutos de su ejercicio. Ésa, sin embargo, es una presuposición injustificada. Del simple hecho de que yo, como individuo, no tenga un derecho privilegiado sobre los activos que residen accidentalmente «aquí», en mí, no se desprende que tal derecho corresponda a todo el mundo colectivamente: no hay motivo para pensar que la ubicación de esos activos bajo el dominio de la sociedad o, por así decirlo, de la humanidad en su conjunto, sea *menos* arbitraria desde un punto de vista moral. Y si la arbitrariedad de su presencia en *mí* los descarta para ponerlos al servicio de *mis* fines, no parece que exista razón para que la arbitrariedad de su presencia en una sociedad determinada no los descarte igualmente para ponerlos al servicio de los fines de dicha sociedad.

Dicho de otro modo, el principio de la diferencia, al igual que el utilitarismo, es un principio de coparticipación. Como tal, debe presuponer algún vínculo moral precedente entre aquéllos a quienes pretende hacer compartir sus activos y sus esfuerzos. De otro modo, no sería más que una fórmula para usar a unas personas como medios para los fines de otras: una fórmula que este liberalismo está obligado por principio a rechazar.

Desde una noción exclusivamente cooperativa de la comunidad, sin embargo, no está claro cuál podría ser la base moral de esa utilización compartida. Si no se adopta una concepción constitutiva, poner los activos de un individuo al servicio del bien común parecería un ataque a la «pluralidad y el carácter diferenciado» de los individuos que este liberalismo trata de garantizar por encima de todo lo demás.

Si aquéllos cuyo destino estoy obligado a compartir son en realidad (en un sentido moral) seres *ajenos* a mí y no copartícipes de un modo de vida al que está ligada mi identidad, el principio de la diferencia cae bajo las mismas objeciones que el utilitarismo. Las exigencias que me impone no proceden de una comunidad constitutiva cuyos vínculos reconozco, sino las exigencias de un colectivo concatenado con el que me niego a involucrarme.

Lo que el principio de la diferencia requiere, pero no puede proporcionar, es un modo de identificar la comunidad a la que pertenecen propiamente los activos de los que soy portador: un modo de concebirnos a nosotros mismos como personas en deuda mutua y moralmente comprometidas desde el primer momento. Como ya hemos visto, los fines y los vínculos constitutivos que permitirían rescatar y poner en contexto el principio de la diferencia son precisamente aquello que le está negado al yo liberal; las cargas morales y los deberes precedentes que implican menoscabarían la prioridad de lo correcto.

¿Qué ocurre pues con tales cargas previas? De lo dicho hasta ahora se desprende que no podemos ser personas para las que la justicia es primordial y al mismo tiempo personas para las que el principio de la diferencia es un principio de la justicia. ¿Pero a cuál de los dos hay que renunciar? ¿Podemos concebirnos realmente como sujetos independientes, en el sentido de que nuestra identidad no esté ligada a nuestras metas y vínculos?

No creo que podamos; al menos, no sin que ello comporte un coste para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste, en parte, en que vivir conforme a ellas es inseparable de entendernos a nosotros mismos como las personas

particulares que somos como miembros de una familia, una comunidad, una nación o un pueblo, como portadores de su historia, como ciudadanos de esta o de aquella república. Esa clase de lealtades son algo más que valores que tengo por casualidad y frente a los que debería mantener una cierta distancia. Van más allá de las obligaciones que asumo voluntariamente y de los «deberes naturales» que me vinculan con los seres humanos en su conjunto. Permiten que les deba a algunas personas más de lo que la justicia requiere o siquiera permite, no en virtud de acuerdos a los que yo haya dado mi consentimiento, sino en virtud de aquellos lazos y compromisos más o menos duraderos que, tomados en conjunto, definen en parte la persona que soy.

Cuando imaginamos a una persona incapaz de asumir esa clase de vínculos constitutivos, no concebimos a un agente idealmente racional y libre, sino a una persona totalmente desprovista de carácter y de profundidad moral. Tener carácter significa ser consciente de que me muevo en una historia que no construyo ni controlo a mi voluntad, que conlleva consecuencias para mis decisiones y mi conducta. Me acerca a algunas personas y me aleja de otras; hace que algunos objetivos sean más apropiados para mí y otros menos. Como ser que se interpreta a sí mismo, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y, en ese mismo sentido, de distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisional, y el punto de la reflexión nunca tiene un lugar asegurado fuera de la historia en sí. La ética liberal, sin embargo, coloca al sujeto más allá de su experiencia, más allá de la deliberación y de la reflexión. Al tener negadas aquellas interpretaciones expansivas de sí mismo que podrían dar lugar a una vida común, el yo liberal se ve obligado a vacilar entre el distanciamiento, por un lado, y la implicación, por el otro. Tal es el destino del yo desvinculado, y su esperanza de liberación.

La república procedimental

Antes de completar mi argumentación, sin embargo, debo considerar una poderosa y convincente réplica que, aun viniendo de una dirección liberal, está animada por un espíritu más práctico que filosófico. Lo que dice, en pocas palabras, es que pido demasiado. Una cosa es buscar vínculos constitutivos en nuestras vidas privadas: tal vez en la familia, entre amigos y en ciertos grupos estrechamente unidos, sea posible encontrar un bien común que haga que la justicia y los derechos no resulten tan apremiantes. Pero la vida pública —en nuestros días, cuando menos, y probablemente siempre— es otra cosa muy distinta. Mientras el Estado-nación continúe siendo la forma primordial de asociación política, las referencias a una comunidad constitutiva suelen sugerir una política de tintes más bien oscuros: entre los ecos de la llamada Mayoría Moral, la prioridad de los derechos sigue pareciendo, a pesar de sus deficiencias filosóficas, como la esperanza más segura.

Ésta es una línea de réplica difícil de rebatir y ningún análisis de la comunidad política en el siglo XX puede permitirse el lujo de no tomarla muy en serio. Supone un reto, entre otras cosas, porque pone en cuestión el estatus de la filosofía política y la relación que mantiene con el mundo. Y es que, si mi argumento es correcto y la concepción liberal que he comentado aquí no es autosuficiente en lo moral, sino parasitaria de una noción de comunidad de la que oficialmente reniega, sería de esperar que la praxis política en la que esa concepción se encarna no sea tampoco autosuficiente *en la práctica* y deba basarse en una noción de comunidad que ella misma no puede aportar y puede incluso contribuir a debilitar. Pero ¿acaso queda todo esto tan lejos de lo que observamos en la actualidad? ¿No podría ser que a través de la posición original, al otro lado del velo de ignorancia, se adivinara vagamente nuestra situación presente, como una especie de imagen refractada de nosotros mismos?

¿De qué modo nos ayuda el proyecto liberal —y su fracaso— a entender nuestra vida pública y las dificultades que atraviesa? Consideremos, para empezar, la siguiente paradoja acerca de la relación del ciudadano con el Estado del bienestar moderno. En muchos sentidos, estamos próximos a completar un proyecto liberal que ha recorrido una larga trayectoria desde el New Deal hasta el presente, pasando por los tiempos de la Gran Sociedad. Pero pese a la expansión del sufragio y de los derechos y las garantías individuales en las últimas décadas, existe una sensación generalizada de que, tanto individual como colectivamente, nuestro control sobre las fuerzas que gobiernan nuestras vidas está retrocediendo en lugar de aumentar. Esta conciencia se ve multiplicada por la imagen simultánea de poder y de impotencia que ofrece el Estado-nación. Por una parte, cada vez son más los ciudadanos que ven la presencia del Estado como una intromisión excesiva en sus vidas y que consideran más probable que éste contribuya a frustrar sus fines personales que a promoverlos. Pero aun así, a pesar del papel sin precedentes que desempeña en la economía y en la sociedad, el Estado contemporáneo parece haber perdido poder y verse incapaz de controlar la economía interna, de dar respuesta a los persistentes males sociales o de promover la voluntad de Estados Unidos en el mundo.

Ésta es una paradoja de la que se han valido algunos políticos recientes para llegar al gobierno (entre ellos Carter y Reagan), aunque luego frustrara sus esfuerzos por gobernar. Para resolverla, tenemos que determinar cuál es la filosofía pública que se halla implícita en nuestra práctica política y reconstruir cómo ha llegado hasta ahí. Debemos examinar cómo se fraguó la actual república procedimental, término con el que me refiero a una vida pública inspirada por el proyecto liberal y por la imagen de la persona que acabo de analizar.

La historia de la república procedimental se remonta en algunos aspectos a la fundación misma de la república, pero su trama central empieza a desarrollarse en torno a los últimos años del siglo XIX y principios del XX. A medida que los merca-

dos nacionales y la actividad empresarial a gran escala fueron desplazando la anterior economía descentralizada, también fueron quedando obsoletas las formas políticas descentralizadas de la república original. La supervivencia de la democracia dependía de que la concentración de poder económico tuviese su correlato en una similar concentración de poder político. Pero los llamados «progresistas» de aquella era (o algunos de ellos, al menos) entendieron que el éxito de la democracia requería algo más que la centralización del sistema de gobierno: era precisa la nacionalización de la política. Había que ampliar la forma primaria de comunidad política y trasladarla a una escala nacional. En 1909, Herbert Croly escribió que la «nacionalización de la vida política, económica y social estadounidense» era «una transformación política esencialmente formativa e instructiva». Sólo llegaríamos a ser una democracia más propiamente dicha si nos convertíamos «más claramente en una nación [...] en cuanto a ideas, instituciones y espíritu».¹⁸

Este proyecto nacionalizador se consumaría con el New Deal, y supondría un cambio decisivo para la tradición democrática en Estados Unidos. Desde Jefferson hasta los populistas, el partido de la democracia en el debate político norteamericano había sido siempre, a grandes trazos, el partido de las provincias, el partido del poder descentralizado, el partido de la América de las pequeñas localidades y la escala reducida. Y frente a él se había situado el partido de la nación —primero los federalistas, luego los *whigs*, y finalmente los republicanos de Lincoln—, un partido que propugnaba la consolidación de la unión. El logro histórico del New Deal consistió, pues, en unir en un solo partido y en un único programa político lo que Samuel Beer ha denominado «el liberalismo y la idea nacional».¹⁹

Lo relevante para lo que aquí nos ocupa es que, en el siglo XX, el liberalismo hizo las paces con la concentración de poder. Pero, tal como se entendió en un primer momento, los términos de esta paz exigían una marcada conciencia de comunidad

nacional que apoyara moral y políticamente las mayores complejidades del orden industrial moderno. Si ya no era posible una república virtuosa de comunidades democráticas a pequeña escala, la mejor esperanza de la democracia parecía pasar por una república nacional. Ésta seguiría siendo, al menos en principio, una política del bien común: tendría sus miras puestas en la nación, entendida no como un marco neutral para el juego de intereses contrapuestos, sino como una comunidad formativa, preocupada por dar forma a una vida común adecuada para la escala de las estructuras sociales y económicas contemporáneas.

Pero ése resultó ser un proyecto fallido. Entre mediados y finales del siglo XX, la república nacional había agotado su recorrido. Salvo en momentos extraordinarios, como la guerra, la nación demostró ser una escala demasiado extensa para cultivar la clase de autointerpretaciones necesarias en una comunidad formativa o constitutiva. De ahí el giro gradual en nuestras prácticas e instituciones desde una filosofía pública de fines comunes hacia otra de procedimientos imparciales, y desde una política del bien hacia una política de los derechos: de la república nacional a la república procedimental.

Nuestro problema actual

Para dar plena cuenta de esta transición se necesitaría un examen detallado de los cambios operados en las instituciones políticas, en la interpretación constitucional y en los términos del discurso político en el más amplio de los sentidos. Pero sospecho que, en la *práctica* de la república procedimental, hallaríamos dos tendencias generales ya prefiguradas en su filosofía: en primer lugar, la tendencia a la supresión de posibilidades democráticas; en segundo lugar, la tendencia a socavar la clase de comunidad de la que, a pesar de todo, depende.

Si en la fase inicial de la república la libertad se entendía como derivada de las instituciones democráticas y del poder disperso,²⁰ en la república procedimental la libertad se define por contraposición a la democracia y se entiende como una garantía del individuo contra lo que la mayoría pueda disponer. Soy libre en la medida en que soy portador de derechos y esos derechos funcionan como «triunfos» en un juego de naipes.²¹ A diferencia de la libertad de la república temprana, la versión moderna permite la concentración de poder y, de hecho, incluso la requiere. Esto tiene que ver con la lógica universalizadora de los derechos. Si yo gozo de un derecho —ya sea la libertad de expresión o un salario mínimo—, su cumplimiento no puede dejarse al albur de las preferencias locales, sino que debe estar garantizado al nivel más amplio posible de asociación política. No puede ser de un modo en Nueva York y de otro en Alabama. A medida que se expanden las garantías y los derechos, la política se desplaza desde formas más reducidas de asociación hacia la forma más universal posible, que, en nuestro caso, es la nación. Pero en el momento mismo en que la política fluye hacia la nación, el poder escapa de las instituciones más propiamente democráticas (como pueden ser los parlamentos y los partidos políticos) para refugiarse en instituciones como el poder judicial y la administración pública, ideadas para aislarse de las presiones democráticas y, por consiguiente, mejor preparadas para administrar y defender los derechos individuales.

Estos fenómenos institucionales podrían brindarnos una explicación inicial de esa extendida sensación de impotencia que el Estado del bienestar no logra remediar e incluso agudiza en ciertos sentidos. Pero tengo la impresión de que la difícil situación del yo desvinculado —atrapado, como vimos, entre el distanciamiento y la implicación— nos proporciona una pista adicional sobre nuestra problemática actual. Una de las características más sorprendentes del Estado del bienestar es

que, al tiempo que ofrece una gran esperanza en forma de derechos individuales, exige de sus ciudadanos una elevada dosis de implicación mutua. Pero tal implicación no puede sustentarse en la imagen de nosotros mismos sobre la que se fundamentan esos derechos.

Como portadores de derechos que funcionan a modo de «triunfos» en un juego de naipes, nos concebimos a nosotros mismos como sujetos individuales que eligen libremente, sin atadura alguna en forma de obligación que preceda a los derechos o a los acuerdos que suscribimos. Y, sin embargo, como ciudadanos de la república procedimental que garantiza esos derechos, nos encontramos inmersos, nos guste o no, en una formidable trama de dependencias y expectativas que no hemos elegido y que rechazamos cada vez más activamente.

En nuestra vida pública, estamos más enmarañados, pero también menos vinculados, que nunca antes en la historia. Es como si el yo desvinculado presupuesto por la ética liberal hubiera empezado a hacerse realidad, pero no tan liberado como desprovisto de poder y enredado en una trama de obligaciones y compromisos no relacionados con ningún acto de su voluntad, y, al mismo tiempo, privado de la mediación de aquellas identificaciones comunes o de aquellas autodefiniciones expansivas que harían tolerables tales vinculaciones. A medida que se ha ido ampliando la escala de las organizaciones sociales y políticas, los términos de nuestra identidad colectiva se han vuelto más fragmentados y las formas de la vida política han superado y dejado atrás el propósito común que se necesitaba para sostenerlos.

A mi juicio, algo de este tipo es lo que ha venido desarrollándose en Estados Unidos más o menos durante el último medio siglo. Espero haber dicho lo suficiente como para, al menos, insinuar los rudimentos de la que sería una historia más completa y exhaustiva. En cualquier caso, espero también haber transmitido una cierta perspectiva sobre la política y la

filosofía, y sobre la relación entre ambas, que se resume en que nuestras prácticas e instituciones son en sí mismas encarnaciones de la teoría, y que desentrañar sus problemas supone indagar también, al menos en parte, en la autoimagen de nuestra época.

24. La justicia como pertenencia a un colectivo

Hay cosas que el dinero no puede comprar y otras que intentamos comprar con él cuando no deberíamos, como por ejemplo las elecciones o, en otras épocas, la salvación. Pero la compra de elecciones, igual que en su día la compra de indulgencias, suscita de inmediato peticiones de reforma para poner fin a esa clase de comportamientos. ¿Qué tiene de malo comprar ese tipo de cosas? ¿Y de qué otras esferas debería estar excluido el dinero? La manera correcta de distribuir las cosas buenas de la vida es el tema del libro *Las esferas de la justicia*, de Michael Walzer, donde se ofrece una alternativa imaginativa al actual debate sobre la justicia distributiva.

Ese debate suele enfrentar a los liberales libertarios, por un lado, y a los liberales igualitaristas, por el otro. Los libertarios sostienen que el dinero, el medio por excelencia del libre intercambio, debería poder comprar cualquier cosa que quieran comprar quienes lo poseen: las personas deberían ser libres de usar su dinero como les plazca. Los igualitaristas reponen que el dinero sólo podría llegar a ser un instrumento justo de distribución si todo el mundo dispusiera de él en igual cantidad. Mientras algunas personas tengan más y otras menos, algunas de ellas negociarán desde una posición de fuerza y otras lo harán desde la debilidad, por lo que el llamado libre mercado difícilmente puede ser justo e imparcial. Ahora bien, quienes critican el enfoque igualitarista responden a esto que, incluso aunque toda la riqueza estuviera repartida de forma igualitaria, la igualdad terminaría en el momento mismo en que empezaran las compras y las ventas. A los más dotados por la for-

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10

10