



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La virtud política en el liberalismo contemporáneo: de lo instrumental a lo dialéctico

Catalina Ruz Escobar



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartlqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartirlqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

Universidad de Barcelona
Facultad de Filosofía

Programa de doctorado “Ciudadanía y Derechos Humanos”



TESIS DOCTORAL

**La virtud política en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico**

Doctoranda: Catalina Ruz Escobar
Director de la tesis: Ricardo García Manrique
2017

Universidad de Barcelona
Facultad de Filosofía

Programa de doctorado "Ciudadanía y Derechos Humanos"

TESIS DOCTORAL

**La virtud política en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico**

Doctoranda: Catalina Ruz Escobar
Director de la tesis: Ricardo García Manrique
2017

A Daniela

“La virtud no sólo se asemeja al combatiente que en la lucha sólo se preocupa de mantener su espada sin mancha, sino que ha entablado también la lucha para preservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas propias, sino que debe mantener también intactas las del adversario y protegerlas contra sí misma, ya que todas ellas son partes nobles del bien por el cual se ha lanzado a la lucha”.

J.G.F.Hegel, 1807

Agradecimientos

Para realizar esta investigación he contado con la ayuda financiera de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONYCI) de mi país, Chile, a quienes agradezco haberme brindado esta posibilidad.

Quiero dar gracias a mi director de tesis Ricardo García Manrique por apoyar mi investigación. Por dejarme volar hacia otros rumbos y pasajes de la filosofía política. Sus críticas fueron fundamentales para la evolución del trabajo.

Gracias a aquellos profesores que me ayudaron a delimitar el tema de la tesis. En particular al profesor Quentin Skinner de la Queen Mary University of London, por su calurosa recepción durante mi estancia en dicha Universidad en la ciudad de Londres (2013). Al profesor Roberto Gargarella por concederme dos interesantes reuniones en la Universidad Torcuato di Tella (2013) en la ciudad de Buenos Aires y, a Francesco Biondo de la Universidad degli Studi di Palermo, por integrarme en un cálido ambiente de estudio en la ciudad de Palermo (2014) en mi estancia de investigación.

Al Seminario del programa de Doctorado de *Ciudadanía y Derechos Humanos* de la Universidad de Barcelona, en especial a su directora la Dra. Rosa Rius Gatel, por su apoyo y guía en el último período de la investigación y por tender un puente de comunicación con la Dra. María Xosé Agra a quien también agradezco. Gracias al Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, dirigido por el Dr. José Manuel Bermudo.

A las compañeras de la Facultad de Filosofía e Historia y a las amistades encontradas en la vida académica, gracias por acompañar el día a día y motivarme a indagar lugares impensados.

Inmensa gratitud a las poderosas mujeres que conocí en este camino. A Natalia Lizana por compartir sus saberes y estimular la reflexión sobre la teoría feminista y por su amistad. A Nuria Miras por el apoyo y la inspiración. A Patricia Palomar por compartir los últimos momentos intensos con alegría.

Gracias a Alba Lojo por las diversas jornadas de estudio que nos permitieron cultivar la amistad.

Agradezco a las hermanas de camino con las cuales pude investigar desde la conciencia, la disciplina y el amor. A Tania Herrera por compartir uno de los períodos más potentes y preciosos de la investigación. Por cuidarme y apoyarme a *dar pelea* siempre. Gracias amiga por los momentos *salvajes* y de *radicales libres*, por la poesía, la música. A Eva Oller por guiarme con amor y energía divina. Por ser compañera y hermana de vida. A mi amiga Ainhoa por ayudarme a constelar bloqueos, y por su escucha profunda.

A mi amiga Tatiana López por ser mi cable a tierra en las noches en vela compartiendo experiencias, por motivar las aventuras de la *vida misma*, por el *carpe diem* tan necesario para sopesar el régimen estricto y la disciplina del trabajo de investigación. Gracias infinitas por la lucidez de tus palabras, por tu alma hermosa siempre dispuesta.

Doy gracias a mi mamá por su aliento, confianza y amor. Gracias a mi papá por su legado. A mi hermana Paula por soñar el *retorno* y mantener despierto el anhelo de volver a estar juntas. A mi sobrina Constanza Antonia, por comprender la ausencia de la distancia con ternura y sin cuestionar. Gracias a mi hermana Daniela por apoyarme siempre y animarme a continuar, por ser mi principal lectora, por las maratones de días, tardes y noches de trabajo. Su dedicación encarnaron el amor más allá de lo vivenciado en este período. Gracias a mi abuelito *Basilio* y a mi abuelita *Sylvia* por inculcarme la fuerza de voluntad, la constancia y el autocuidado... por su infinito apoyo.

Finalmente no puedo dejar de agradecer a todas las bibliotecas y las personas que dan vida al ambiente donde pude desarrollar mi trabajo de investigación. A la biblioteca de la Facultad de Filosofía Historia y Geografía de la Universidad de Barcelona, a la biblioteca de Hispánicas de la Facultad de Letras, a la Biblioteca Nacional de Catalunya, y muchas otras que me acogieron amablemente en este proceso.

INDICE

I. Resumen	12
II. Introducción general.....	14
III. Desarrollo.....	32
CAPÍTULO I.....	32
LA ENTRADA DE LAS VIRTUDES POLÍTICAS EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS	32
1. Aspectos generales de la justicia liberal y la estructura básica	34
1.1. Justicia liberal y sociedad ordenada	41
1.2. La justicia como virtud que determina lo correcto	44
1.2.1. La primacía de la justicia.....	45
1.2.2. La lógica distributiva de la justicia.....	51
1.3. El trasfondo institucional	55
1.3.1. Igualdad y bienes primarios	56
2. Los rasgos del agente moral.....	58
2.1. La disposición a la reflexión	62
2.2. El sentido de la justicia.....	65
2.3. Lo razonable y lo racional	67
3. Las virtudes políticas y su naturaleza liberal.....	70
3.1. Razonabilidad y reconciliación.....	73
3.2. Reciprocidad y cooperación.....	77
3.3. Desobediencia civil y la cuestión de la sociedad estable.....	80
4. Virtudes políticas y estabilidad	82
4.1. La cooperación política y social como principal escenario de la virtud política.....	87
4.2. Concepción política pública, concepción de la persona política	90
4.3. El dominio político independiente	94
5. Pluralismo razonable.....	96
5.1. Pluralismo y <i>modus vivendi</i>	98
5.2. Las incompatibilidades de la neutralidad	101
5.3. No neutralidad, no perfeccionismo.....	103
CAPÍTULO II.....	108
1. El Liberalismo republicano: Una propuesta de Richard Dagger	110
1.1. Liberalismo republicano y republicanismo liberal.....	113
1.2. Liberalismo republicano y liberalismo político ¿aliados con el republicanismo clásico?	118
1.3. Liberalismo republicano: una propuesta comprehensiva.....	120
1.4. Perfeccionismo liberal	123
1.5. Conceptos claves del liberalismo republicano: derechos individuales, autonomía y virtudes cívicas.....	127
1.5.1. Entre derechos y deberes	127
1.5.2. Autonomía y virtud cívica	130

1.5.3. Las virtudes cívicas: entre liberales y republicanas	134
1.6. El ciudadano del liberalismo republicano	142
1.6.1. El ambiente liberal de las virtudes cívicas	145
1.6.2. Virtudes cívicas y sociedad civil	146
2. El liberalismo cívico y las virtudes liberales de Stephen Macedo	149
2.1. Instituciones públicas y virtudes liberales	151
2.2. Tres poderes y tres virtudes	154
3. Sociedad pluralista y virtudes liberales	158
3.1. Virtudes liberales impregnan la esfera privada	160
3.2. La virtud del <i>strong evaluator</i>	164
4. El individuo y sus opciones liberales	166
4.1. El individuo liberal, entre <i>life options</i> y <i>liberal options</i>	168
CAPÍTULO III	174
DESENTRAÑAR LA VIRTUD POLÍTICA DEL LIBERALISMO: HACIA UNA DIALÉCTICA DE LA VIRTUD	174
1. Desembarazar la virtud como concepto normativo	176
1.2. Del criterio de la transparencia normativa	179
1.3. El carácter liberal del agente moral	181
1.4. Las implicaciones de la antropología liberal	183
2. Escisión y dualidad del agente	186
2.1. La separación de lo público y lo privado y la apertura de lo político	189
3. Desplazar la virtud política de la justicia distributiva y de la razón imparcial	193
3.1. La imposibilidad de la imparcialidad	200
3.2. Virtud política y razón imparcial	204
4. Más acá y más allá de la razón instrumental	207
4.1. La razón instrumental y la reificación del carácter liberal	211
4.2. Virtuosismo servil	214
4.3. De la parálisis a la acción política	216
5. Hacia otra virtud política	219
5.1. Virtud política y consideraciones hegelianas	220
5.2. La tensión entre universal y particular	223
5.3. Pasión y dialéctica	226
5.4. El fin de la reconciliación	229
5.5. Desvelar el <i>ethos</i> liberal	231
IV. Conclusiones	236
V. Bibliografía	246

I. Resumen

La presente investigación expone el tema de la virtud política en el liberalismo contemporáneo. El objetivo es desentrañar el papel instrumental de la virtud política en la estructura básica. La investigación sigue el método genealógico que se propone sacar a la luz los valores dominantes que el liberalismo guarda para la virtud política, en torno a la moralización de las conductas en nombre de la sociedad justa.

El trabajo parte rastreando la entrada de la virtud política en el liberalismo de John Rawls. Luego examina dos enfoques liberales que desarrollan el ideal de virtud política. El primer enfoque es el *liberalismo republicano* de Richard Dagger, cuya postura intenta articular principios liberales como la autonomía y los derechos individuales, con la virtud cívica y los deberes de los ciudadanos. El segundo enfoque es *el liberalismo cívico* que presenta Stephen Macedo que concibe la virtud liberal como instrumento de la ideología individualista que privatiza las formas de vida.

En seguida se presenta el aparato crítico que permite desembarazar la virtud política de la estructura básica, del concepto normativo y de la justicia distributiva. Se sigue la propuesta de Iris Marion Young que cuestiona el ideal de imparcialidad y propone una concepción de justicia política que admite el conflicto y la indignación como reclamos de injusticia. Finalmente la presente tesis propone reformular el concepto de virtud liberal a través de su composición dialéctica, como Hegel plantea. Desde ahí, la virtud se vislumbra como una disposición capaz de expresar la contradicción con los valores dominantes y reivindica la tensión entre lo particular y lo universal. De tal modo la virtud se configura como una disposición a la justicia frente a situaciones de opresión y dominación.

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

II. Introducción general

La virtud política es un concepto de tradición republicana que el liberalismo contemporáneo admite para alcanzar los propósitos de una sociedad justa. Desde el punto de vista liberal, las virtudes son cualidades que suponen una comprensión de los seres humanos de base moral e individualista en el marco de una sociedad plural que garantiza que las distintas concepciones o doctrinas comprensivas pueden realizarse. En este sentido, las preguntas que guían la investigación son ¿Cuál es el papel de la virtud política en la sociedad justa? y ¿cuáles son los presupuestos que caracterizan al individuo virtuoso en un sentido liberal?

La virtud política como tema de estudio tiene relevancia en el marco de crisis de las instituciones que acusa el descrédito y la desconfianza de los ciudadanos. Son abundantes los diagnósticos en el ámbito de la ciencia política acerca de la despolitización y la crisis de los ideales ciudadanos de libertad e igualdad. En este contexto, interesa explorar la entrada del concepto de la virtud cívica en la filosofía política liberal contemporánea, en tanto que corriente hegemónica, y aquí se hará a partir de la obra de John Rawls, en la que cabe encontrar el modelo de liberalismo político más significativo: el mejor fundado y articulado, y el más influyente.

La tesis trabaja sobre la virtud política, sobre su concepto, catálogo, función y ubicación, con el fin de desentrañar su carácter instrumental, a partir de la sospecha de que la virtud, tal y como es concebida por el pensamiento liberal, tiene la misión principal de servir a la conservación y reproducción de los principios y las normas que garantizan la estructura básica. Puesto que, en efecto, el liberalismo rawlsiano considera que la estabilidad y el buen funcionamiento de la estructura depende de un cuerpo de ciudadanos que se compromete con los principios y las normas del orden democrático.

La estructura básica es definida como “el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y

determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.¹ Esta definición nos da una pista acerca del papel instrumental de la virtud política liberal: el enfoque institucional al cual sirve remite a la estabilidad de la estructura básica. Al servicio de la cual, las virtudes aparecen como fuerzas estabilizadoras que permiten detectar los desequilibrios por desajustes cuando se da un incumplimiento de los principios de justicia.

El ideal de justicia es el marco en el cual rastreo el papel de las virtudes políticas. La justicia liberal es política y no personal puesto que está basada en mejorar el funcionamiento de las instituciones públicas. Esta idea constituye la base de los enfoques liberales que parten de la concepción de la justicia de Rawls de acuerdo con el principio rector de la imparcialidad.

Dentro de los presupuestos que justifican que los ciudadanos deben aceptar los principios que regulan la sociedad justa, los principios y normas son universales, es decir, consideran que todos los ciudadanos que conforman una sociedad plural están en condiciones de aceptarlos, deben aceptarlos, y están voluntariamente dispuestos a compartirlos como base de un piso común. Según Rawls, la justicia como imparcialidad comienza con “la elección de los primeros principios de una concepción de la justicia que habrá de regular toda crítica y reforma subsecuente de las instituciones.”² A ello atienden las cualidades de los ciudadanos, orientadas al desarrollo moral instrumental y a los propósitos del régimen. La rúbrica busca que los ciudadanos apoyen el orden político constitucional y, a partir de ahí, guíen sus intereses personales.

La relación de la virtud política con la vida buena es uno de los ejes que acusan la necesidad de desentrañar la virtud política del liberalismo. En efecto, la relevancia de la virtud a la hora de promover y garantizar el buen gobierno y el bienestar del conjunto de la ciudadanía forma parte de su esencia clásica.

La pregunta por la vida buena está asociada a la vida virtuosa en la filosofía clásica. Tanto para Platón como para Aristóteles, la justicia era

¹ Rawls, 1979, p.23

² Rawls, 1979, p.30

considerada el valor para regular el bien general, y la vida buena encontraba su sustancia ética en la polis. En el esquema general del liberalismo rawlsiano, la pregunta por la vida buena es individual; no obstante, está orientada por la idea de lo correcto que asume la justicia como imparcialidad, que es uno de los rasgos centrales de la concepción de la justicia rawlsiana basada en la prioridad de lo correcto sobre lo bueno.³ Para ello, requieren virtudes mediante las cuales los ciudadanos pueden considerar que esos principios son los más adecuados para una sociedad justa, y lo hacen sin conocimiento de sus fines particulares.⁴

La virtud política en el liberalismo tiene una base individualista que manifiesta que éstas se integran en el perfil de un individuo autointeresado, base sobre la cual contribuye a mantener la legitimidad de las normas del orden político constitucional. Así, es plausible la eficacia de las instituciones democráticas, su estabilidad, su legitimidad y su conformidad con las normas vigentes, pues reciben apoyo de los ciudadanos si se implantan adecuadamente unas cualidades o un sustrato para asegurar que las elecciones de vida respeten las normas de la estructura básica. En este sentido, el liberalismo dota a los ciudadanos de virtudes para los propósitos de la sociedad justa, al tiempo que ofrece a los individuos cualidades para que éstos cumplan también sus planes de vida buena.

La tesis examina el papel instrumental de la virtud política en el liberalismo contemporáneo en el contexto del ideal de la justicia. El axioma que precisan las virtudes políticas es el de la justicia de las instituciones, en la medida en que los ciudadanos aceptan la concepción política pública, y por tanto, se interesan en participar en las exigencias de lo que John Rawls denomina “un sistema de cooperación”, que entraña virtudes lógicamente cooperativas. Dicho esto, resulta evidente que el modelo de Rawls es la puerta de entrada para examinar el papel de la virtud política en el liberalismo contemporáneo. En dicho modelo, las virtudes políticas son instrumentos que

³ Rawls, 1979, p.50

⁴ Rawls, 1979, p.49

regulan el pluralismo y mejoran el funcionamiento de las instituciones de la democracia liberal, cuya efectividad se debe a la concepción procedimental de la justicia. El de Rawls y los enfoques que le siguen dan a la concepción política pública una justificación que es contractualista, ahistórica e hipotética. Estos tres aspectos son vertebrales en la teoría de Rawls y presuponen que los ciudadanos son racionales y razonables. Con dichas facultades morales los individuos aceptan las reglas dictadas y obtienen seguridad en cuanto a la conservación material.

El aspecto hipotético considera que los sujetos tienen ciertas características como son las facultades morales, necesarias para que acepten las condiciones e ideales que aseguran el respeto de su igual libertad. Esto explica la posición original, que presupone que los individuos desconocen su situación en la escala social y cualquier valor comprensivo que de cuenta de los fines y deseos individuales, ya que “son eliminados de la racionalidad moral”⁵, es decir, del dominio político de lo justo.

La lógica imparcial sitúa la justicia en el contexto de las instituciones públicas, y distingue lo público y lo privado como dos dominios: los intereses universales que pertenecen al ámbito de lo institucional, y los intereses personales de la vida buena.

Dentro del esquema del liberalismo rawlsiano la virtud política aparece vinculada a las facultades morales, que hacen referencia a las capacidades con las que dota a los individuos como agentes morales razonables que apoyan un régimen: la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad de concebir una concepción de vida buena están mediadas por las reglas y normas políticas universales. La virtud política tiene un papel de representación dentro del sistema de cooperación, a saber, representa la aceptación de los principios y la legitimidad del orden político. Lo cual significa que la virtud está supeditada a lo universal, que el discurso liberal justifica a favor de la sociedad ordenada. A partir de aquí, de lo que se trata en este trabajo es de sacar a la luz que la virtud política es una disposición de los individuos que les lleva a la

⁵ Young, 2000, p.176

conformidad con el orden político, en tanto éstos han aceptado *a priori* la elección de sus fines, los principios de justicia y, por tanto, aceptan los valores dominantes como universales que dictan las normas de la empresa de cooperación. Tras la revisión del modelo inicial rawlsiano, la tesis examina dos enfoques, el *liberalismo republicano* y el *liberalismo cívico*, los cuales no reparan en afirmar que los ciudadanos se comprometen con la estructura porque tienen determinadas cualidades.

La tesis considera también los planteamientos de la teoría crítica con el fin de confirmar la sospecha de que los valores dominantes institucionalizan las virtudes en favor de la estructura básica sobre una base individualista. Esto último trae a colación un elemento central de la teoría liberal, el de los rasgos antropológicos que describen un individuo que es egoísta y autointeresado, con lo cual la dificultad de los compromisos con lo justo se debe a la concepción de la persona. Michael Sandel, en su obra *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982), hace referencia a que la primacía de lo justo sobre lo bueno refleja la antropología de la filosofía liberal individualista. Sandel revela que la concepción de la persona es la de un sujeto autointeresado.

Esta concepción de la persona es la herencia moderna que los primeros teóricos liberales como Thomas Hobbes y John Locke hipostasiaron,⁶ y que Crawford B. Macpherson retrata en su teoría del *individualismo posesivo*. El interés por las cosas ha hecho del afán de poseer bienes una personalidad calculista e instrumental. La primacía de las relaciones en términos de costo y beneficio se da en torno a una dinámica social basada en la empresa de cooperación que distribuye bienes.

La antropología liberal se hace eco de los rasgos de ese individualismo posesivo que Macpherson teorizó como el propio de un hombre creado a imagen y semejanza de los intercambios del mercado.⁷ Esta concepción predominante considera al ser humano “en su calidad de propietario de su persona; su humanidad depende de su libertad de todo salvo de sus relaciones

⁶ Young, 2000, p.66

⁷ Macpherson, 2005, p.262

contractuales interesadas con los demás”.⁸ El autor enfatiza que muchas teorías no dan el peso suficiente a este perfil de individuo a la hora de considerar sus propuestas.

La renuncia al debate liberal republicano

Cabe señalar que siendo la virtud política un concepto de cuna republicana el punto de partida de la investigación se centró en el debate entre el liberalismo y el republicanismo. El resurgimiento de ideas republicanas en la segunda mitad del siglo veinte, trajo consigo la reivindicación del ideal de autogobierno, de la libertad como sujeción a una ley democrática, el valor de la participación como vínculo del individuo con la comunidad política y los deberes que exige la vida democrática. En el contexto anglosajón, autores como John Pocock, Quentin Skinner o Philip Pettit revitalizan ideales democráticos en contra de la estrecha noción de la libertad negativa; reivindican que los individuos de las repúblicas anteponían la libertad como participación en la vida comunitaria, o libertad positiva, a la libertad como no interferencia ajena, o libertad negativa y que la vida se articulaba en torno a una concepción de la naturaleza política de la persona.

A pesar del empeño de liberales como de republicanos por acudir a registros históricos de las ideas protoliberales y vincular la virtud política con el pensamiento liberal incipiente en la Inglaterra del siglo XVII, se torna irreconciliable la posición entre ambos enfoques para abordar la virtud cívica — desde un punto de vista republicano, ciertamente robusto— que no resulte anacrónico con las exigencias de las sociedades plurales. En este sentido, el debate entre dichas corrientes muestra que hay distintas versiones antagonistas, y que cuando hay puntos de aproximación, el republicanismo es el que debe renunciar a sus presupuestos clásicos.

La versión del *republicanismo liberal* que presenta Cass Sunstein manifiesta un puente de conciliación entre ambas tendencias. Ciertamente el

⁸ Macpherson, 2005, p.265

liberalismo no renuncia a sus presupuestos individualistas; en cambio, amenaza la deliberación democrática, debido a los espacios políticos donde tiene lugar el pluralismo de intereses particularistas. El republicanismo liberal adapta la virtud cívica a los requerimientos liberales. De este modo parecen menos irreconciliables. Lo cierto es que la naturaleza de la virtud cambia del mundo antiguo a la modernidad. Si para el republicanismo clásico la virtud además de servir a la libertad de la polis era un bien en sí mismo, para la concepción del individuo moderno y los valores ilustrados, la virtud tiene un papel instrumental y de corte individualista. Por otra parte, Sunstein hace una distinción que pone de relieve que la virtud moderna no puede basarse en el servicio público como medio de libertad. Según Sunstein, los liberales “invocan a la virtud cívica en especial para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter de los ciudadanos.”⁹ La virtud cívica en tanto contribuye a la justicia es afín con los derechos individuales.

En este contexto, el debate entre los liberales y republicanos se agota en distinciones que sus distintas versiones justifican a través de sofisticados argumentos que generan un debate circular. Este tema justifica la opción de la tesis por considerar que la virtud cívica resulta irreconciliable entre ambas corrientes. Viene de la mano de Skinner, cuyo republicanismo no está de acuerdo con que el objetivo de la virtud cívica es la justicia, pues afirma que el autogobierno se logra y perdura si los ciudadanos virtuosos de la república tienen voluntad para servir al bien público, y de esta forma las virtudes cívicas aseguran el camino a la grandeza y la libertad de la comunidad. Estas funciones de la virtud, dice Skinner, son las de un cuerpo político que se autogobierna, que “cultivan esa cualidad decisiva a la cual Cicerón denominó *virtus*, los teóricos italianos más tarde convirtieron en *virtù* y los republicanos ingleses tradujeron como *civic virtue* o *public-spiritedness* (virtud cívica o vocación pública). Así el término se emplea para denotar el espectro de capacidades que cada uno de nosotros debe poseer como ciudadano”.¹⁰

⁹ Sunstein, 2004, p.153

¹⁰ Skinner, 2004, p.106

Para ello la participación política es un compromiso de los ciudadanos con la libertad. En cambio, el liberalismo rawlsiano no niega el valor de la participación para la democracia, pero no considera que la vida política sea un valor irrenunciable de la vida humana. Esta última distinción ha sido crucial en la delimitación del tema de la tesis— de cara a optar por la entrada de la virtud en el liberalismo contemporáneo, ya que ahí se encuentran las principales contradicciones de la virtud política, como un concepto que trae antinomias para la libertad, mas adquiere los rasgos que son imagen y semejanza del pensamiento liberal. Tras la renuncia al debate republicano-liberal, la investigación se centra en el liberalismo tal y como ha sido formulado por Rawls, luego en las versiones del liberalismo de Stephen Macedo y Richard Dagger; ambos autores integran el ideal de virtud liberal y virtud cívica respectivamente en los presupuestos liberales, y sitúan la tesis en un debate intrafamiliar, por decirlo de algún modo, del liberalismo contemporáneo.

La renuncia a la crítica republicana también remite a que sus valores concuerdan con un ideal cívico homogéneo que, traído al contexto de la sociedad pluralista de las sociedades actuales es anacrónico, dado que la modernidad ya no considera al individuo como parte de una polis ni concibe que estos compartan un *ethos*. Por esto, el ideal cívico republicano homogeniza las particularidades, y las universaliza. En este sentido, la radical crítica de Iris Marion Young a los valores dominantes advierte que el universalismo del ideal cívico del republicanismo amenaza con reproducir el orden como dado o prefijado por las preferencias que la estructura básica impone.

Contra los ideales universalistas que reducen las particularidades a un todo homogéneo, se corre el riesgo de ignorar procesos de reflexión. Young advierte que una sociedad justa con valores sustantivos propios de una teoría normativa del bien, “no requiere que una adopte un punto de vista vacío de particularidad, un punto de vista que sea el mismo para todas las personas”.¹¹ La tesis, en esta línea, reivindica la virtud política de un individuo que reflexiona

¹¹Young, 2000, p.180

y experimenta la tensión entre su individualidad y lo universal. La reflexión crítica desde la individualidad supone un conflicto con la estructura. En este sentido, el concepto de virtud política es *una disposición a la contradicción desde la cual emana la indignación frente a las injusticias*.

Dicho esto, el objetivo de la investigación es desentrañar el papel instrumental de la virtud política y desembarazarla de las ataduras de la estructura básica. Así, la renuncia a la crítica republicana se explica además por la sensación de agotamiento del debate entre términos totalizadores y excluyentes, y por la distinción irreconciliable entre la virtud antigua y la virtud moderna que Hegel expone. La distinción que el autor presenta en la *Fenomenología del Espíritu*, pone de relieve que el problema de la virtud moderna puede vislumbrarse en la virtud liberal. No obstante, el tratamiento que la modernidad hace de ésta coloca al individuo en una situación de moralización basada en el *deber ser*, que lo solventa con una dimensión ontológica que sostiene la reflexión que realiza el *ser* que confronta lo universal, en tanto en cuanto la virtud tiene un componente dialéctico. La contradicción con las normas del Estado, desde la dimensión ética que Hegel confiere al deber, se refleja en el carácter individual. A pesar de ello, la virtud política no garantiza nada satisfactorio para el individuo,¹² dado que lo universal que es la comunidad gubernamental vence sobre la individualidad. El papel de la virtud política debe rastrearse entre lo universal y lo particular, que culmina con la reconciliación de éste con los valores de la comunidad gubernamental, y “presenta sino la mera adaptación del individuo a los deberes de las relaciones a las cuales pertenece”.¹³ Por ello, el individuo no logra ni la satisfacción de sus intereses, por los cuales lucha, ni le es posible renunciar a los universales contra los cuales entra en lucha.

¹² Fink, 2011

¹³ Hegel, 1998, p.152

Virtud y justicia

La presente investigación se inspira en la virtud política practicada en procesos de acción política donde los reclamos no son resueltos en términos distributivos, sino que ameritan, como Iris Marion Young propone, el reconocimiento y la escucha de las voces oprimidas por la estructura institucional. Sin embargo, la tesis no se ocupó de situar las virtudes cívicas en una problemática social particular que tenga lugar en las sociedades capitalistas de democracia pluralista, ni analiza el impacto de las virtudes políticas a través de las demandas expresadas por individuos y/o grupos organizados y asociados, situados en una realidad específica. De ahí la necesidad de postular que la virtud política requiere desembarazarse de la lógica institucional que la promueve, pues, dentro de ésta, busca la aceptación de los valores que reproducen el orden existente, y por lo tanto ignora los reclamos que se dan en términos de contradicción.

La crítica de Young al liberalismo ha sido la principal orientación de esta tesis. El desplazamiento de la justicia del paradigma distributivo da luces para considerar que las virtudes políticas entroncan con la reflexión sobre las tensiones y situaciones de opresión estructural. En este sentido, la propuesta de virtud política acorde con la justicia política implica una ontología que tomo de lo que Hegel plantea en su noción de virtud moderna a la cual asigna un componente dialéctico con aquello que resulta contradictorio para la propia individualidad. Por lo tanto, la virtud en cuanto disposición del individuo parte de la negación, que entronca con una concepción de la justicia como conflicto.

La justicia, concebida en términos distributivos, quiere decir que los reclamos por asuntos públicos de justicia se resuelven por medio de ajustes y repartos de bienes y derechos para que los ciudadanos realicen sus planes individuales. Según Iris Marion Young el paradigma distributivo de la justicia designa una “noción de individuos separados ya formados con independencia de los bienes sociales”.¹⁴ Esto plantea que la justicia, según Young, es coextensiva de la distribución. En este línea, María Xosé Agra, señala que:

¹⁴ Young, 2000, p.66

Las teorías distributivas siguen la línea según la cual la justicia se centra en los bienes que las personas reciben en un esquema distributivo que asume el bienestar de las personas; las teorías de la justicia social y política contemplan los problemas de articular las demandas distributivas con la consideración de la posición legal y política de los individuos, preguntándose por la legitimidad y justicia de un orden democrático.¹⁵

La concepción moral de la persona se inscribe dentro del paradigma de la justicia distributiva, y refleja que el núcleo moral designa el valor de la autonomía de los seres humanos como miembros de una sociedad capaces de crear una concepción de bien que concuerda con los principios de justicia.

La aproximación crítica al paradigma de la justicia de Rawls, la sigo, por tanto, de la propuesta de Iris Marion Young, que presenta un punto de vista crítico hacia el principio de la imparcialidad, que vincula con una idea monológica de la justicia. La autora revela que la noción de individuo que entraña la justicia distributiva es individualista, en tanto que buscan la maximización del bien personal y la apropiación de medios para conseguirlo.

En esta línea, Young crítica la justicia distributiva y propone una concepción política que no se reduce solo a la distribución de bienes, sino que admite procesos en que tiene lugar la escucha de los individuos y grupos que padecen las injusticias. Apela a la justicia desde una situación negativa que entraña indignación y conflicto respecto a situaciones de opresión,¹⁶ entendida esta como “las desventajas e injusticias que sufre alguna gente no porque un poder tiránico la coaccione, sino por las prácticas cotidianas de una bien intencionada sociedad liberal”.¹⁷

Según Young, la justicia política aborda un conflicto entre el individuo y la estructura que la justicia distributiva no considera porque la imparcialidad solo permite que sea distribuido aquello que los principios de justicia asignan

¹⁵ Agra, 2016, p.119

¹⁶ La autora recoge el concepto de opresión de los movimientos sociales de izquierda de los años sesenta y setenta en los Estados Unidos

¹⁷ Young, 2000, p.74

como necesario para que todos los ciudadanos iguales realicen sus formas de vida en la sociedad plural. Así, la imparcialidad reduce la pluralidad de sujetos a un punto de vista universal,¹⁸ es decir, las distintas concepciones de vida buena que conforman el pluralismo se encuentran supeditadas a aceptar los principios de justicia. Como consecuencia de la lógica binaria y separacionista que cae sobre el individuo resulta una personalidad escindida y artificial, ya que por un lado, lo justo invoca la disposición a reclamos de distribución y por otro lado, lo bueno está orientado por lo correcto, para la elección de formas de vida razonables y racionales.

El perfil del individuo liberal está determinado por la razón moral que la justicia como imparcialidad promueve y “genera también una dicotomía entre razón y sentimiento”.¹⁹ Este punto de vista considera fuera del discurso racional las experiencias personales y deseos,²⁰ aquello vinculado a los sentimientos de quienes reclaman, por ende, los conflictos por desacuerdos no tienen peso teórico en la reflexión de la justicia liberal.²¹ La imparcialidad que denuncia Young en su crítica es fundamental para que la virtud conecte con reclamos basados en injusticias que tienen que ver con el conflicto y la opresión. En palabras de Young: “no podemos eliminar esta opresión estructural deshaciéndonos de los gobernantes o haciendo algunas leyes nuevas, porque las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las más importantes instituciones económicas, políticas y culturales”.²² Así pues, la justicia entendida en términos de conflicto, acusa el carácter estructural de la opresión y da cuenta que el modelo liberal utiliza las virtudes políticas para los propósitos que la estructura básica promueve. La opresión se expresa en términos de conflicto por situaciones que la estructura básica no contempla como injusticias.²³ Éstas deben poner en cuestión la estructura institucional, las

¹⁸ Fraser, 2012

¹⁹ Young, 2000, p.176

²⁰ Young, 2000, p.176

²¹ Mate, 2011

²² Young, 2000, p.75

²³ Young hace referencia a las cinco caras de la opresión que según dice surgen de la reflexión sobre la condición de los grupos oprimidos, estas son: la *explotación*, la *marginación*, la *carencia de poder*, el *imperialismo cultural* y la *violencia*. La tesis no desarrolla las cinco caras

lógicas de poder, de jerarquías y aspectos que parecen invisibles al paradigma de la distribución.

La virtud política que la tesis propone anima a los individuos a enfrentarse al universal, desde la subjetiva experiencia individual del conflicto. Implica una conexión del individuo con sus deseos profundos, con aquello que mueve sentimientos de conflictos y contradicción. “El mismo contenido que toma la forma de deberes y luego de virtudes, también es el que tiene la forma de los impulsos”.²⁴ La disposición del individuo a aceptar el universal “trata, pues, de llevar la virtud a la comunidad gubernamental y, al mismo tiempo, de superar y anular el individuo agente, activo y virtuoso, de sacrificarlo y de universalizarlo”.²⁵ De ahí que el aspecto dialéctico que entraña esta situación para la virtud política tenga una faceta engañosa, pues la virtud es inútil para los objetivos de la individualidad.

Según Nancy Fraser los aspectos negativos que conlleva la justicia son necesarios para “afinar nuestro sentido de la injusticia, ver a través de la ofuscación y la ideología”.²⁶ Para ello, la disposición de los individuos hacia el conflicto pasa por la contradicción con la estructura. Esto significa entrar en lo que para muchos supone el oscuro lenguaje y las profundidades de la razón reflexiva en contra de lo normativo. Un terreno espinoso en tanto devuelve al sujeto la capacidad de reflexionar sobre los universales y de contradecir los valores dominantes.

La tesis sostiene que solo si se supera la justicia institucionalizada que moraliza las cualidades de carácter, es posible “crear un terreno abonado para que florezcan otras virtudes”²⁷ y se puedan canalizar reclamos que consideren la indignación como reacción correcta ante la injusticia.²⁸ Solo una noción de justicia amplia puede albergar las posibilidades de nuevos reclamos que emanan del conflicto.

de la opresión que Young expone. Mas son un ejemplo de donde radica la justicia como conflicto. Véase Young, 2000, pp.86-110

²⁴ Hegel, 1998, p.153

²⁵ Fink, 2011, p.421

²⁶ Fraser, 2012, p.45

²⁷ Fraser, 2012, p.38

²⁸ Fraser, 2012, p.41

Los objetivos de la investigación son formulados en esta perspectiva, a saber, *desentrañar* y *desembarazar* la virtud política del liberalismo; da cuenta de lo que según Max Horkheimer en su *Teoría crítica* (1978) busca desenmascarar cualquier lógica que esconde pretensiones de dominio. En este sentido, los presupuestos del liberalismo requieren una aproximación genealógica al tema de investigación. No presento una revisión histórica de la virtud al estilo de autores críticos del liberalismo como Alasdair MacIntyre que, en su obra *Tras la virtud* (1987), restaura un punto de vista aristotélico del hombre como animal político. El autor considera que las virtudes cambian de acuerdo con los propósitos que cada sociedad designa y acusa la pérdida de este concepto en la modernidad. No obstante, el interés de esta aproximación he decidido no seguirla porque no es el objetivo de la tesis rastrear la concepción de la virtud en un sentido lineal histórico, ni tampoco fundamentar el compromiso de los liberales con la virtud con autores clásicos del liberalismo, como otros trabajos ya han hecho muy bien.

La perspectiva genealógica de la tesis la extraigo de texto de Michael Foucault titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, donde considera que la genealogía es un método que pretende desenmascarar las estructuras de dominación.²⁹ Ahí señala que la genealogía “restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones”.³⁰ Esto es, la imposición de un sentido que viene dado a la virtud a favor del orden político. La genealogía refleja un acontecimiento que moraliza el discurso liberal para sacar a la luz hechos que causan un enfrentamiento que precisa ser puesto en entredicho. Como reconocen Richard Dagger y Stephen Macedo, la virtud política en el liberalismo es, de entrada, un *oxímoron*. Así pues, la genealogía permite desenmascarar lo oculto y, por lo tanto, pone de relieve las fisuras que genera

²⁹ Cabe señalar que para efectos de seguir este método el libro de Nietzsche *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, fue útil para captar la perspectiva crítica de la genealogía, y para sospechar de las consecuencias para la libertad del individuo. No obstante, la tesis no sigue directamente los argumentos de dicho autor para desentrañar el papel de la virtud política. Sólo han tenido la función de inspirar la perspectiva crítica que se desarrolla, en torno a modelos normativos

³⁰ Foucault, 1988, p.34

la virtud política en los presupuestos liberales, ahí donde es posible sospechar de los presupuestos ideológicos del individualismo liberal.

Habiendo problematizado el objeto de la investigación, paso a dar cuenta de su estructura, cuyo desarrollo consta de tres capítulos y conclusiones. En el primer capítulo he trabajado la obra de John Rawls con el objetivo de rastrear los conceptos y el contenido en torno a los cuales es posible constatar el papel de la virtud política en la estructura básica. Cabe señalar que he estudiado las ideas de Rawls no en un orden cronológico de acuerdo con la publicación de sus obras, puesto que mi interés no ha sido presentar los avances o el desarrollo de la virtud política en su teoría liberal. Más bien, he buscado captar las cualidades del individuo que sirven a la estabilidad de la sociedad justa en el marco del pluralismo que Rawls enfatiza en su obra *Liberalismo Político* (1993). En esta última se encuentran las virtudes políticas vinculadas con la ideas permisibles del bien, así como referencias a las virtudes cooperativas. Esto no ocurre en su célebre obra *Teoría de la Justicia* (1971), donde las virtudes morales aluden a una concepción comprensiva de la justicia que el *Liberalismo Político* rechaza a partir de su defensa del pluralismo razonable y la neutralidad.

En el segundo capítulo me encargo de seguir ciertas derivaciones del liberalismo *rawlsiano* en dos enfoques teóricos del liberalismo contemporáneo, los cuales introducen en sus presupuestos el ideal de la virtud cívica. El primero es la versión del *liberalismo republicano* que presenta el profesor norteamericano Richard Dagger, y el segundo enfoque es el desarrollado por Stephen Macedo, autor también norteamericano que postula una nueva versión del *liberalismo cívico*. Ambos autores promueven las virtudes como un ideal para la salud de la sociedad pluralista liberal.

La elección de dichos autores ha estado en función de que sus propuestas introducen un papel claro de las virtudes cívicas (en el liberalismo republicano de Richard Dagger) y de las virtudes liberales (en la propuesta de Stephen Macedo). Ambos exponen que el régimen liberal promueve ciertos rasgos de carácter en el individuo para la prosperidad de la sociedad liberal,

entre los cuales aparecen el respeto por los derechos individuales, la tolerancia, la autonomía y la razonabilidad. El propósito es identificar los argumentos que entran en contradicción con aspectos que la teoría *rawlsiana* establece en torno a la neutralidad y los valores comprensivos que para Dagger y Macedo deben ser cuestionados si se admite un papel para la virtud cívica y liberal, con tal que prosperen los valores del liberalismo.

En el tercer capítulo, pretendo identificar los presupuestos donde la virtud política se muestra como instrumento de la estructura y como concepto normativo. Para ello, me centro en los aspectos que designan la moralización de las conductas y de la razón, expresados en el principio de la imparcialidad. Expongo la relación de la concepción liberal del *yo desvinculado* y la razón instrumental, comprendidas éstas como rasgos de la antropología liberal que refleja condiciones de la modernidad que influyen en la virtud política, especialmente en relación con la escisión entre ética y política. Seguidamente, presento la propuesta de Iris Marion Young, en torno al desplazamiento de la justicia del paradigma de la distribución. En esta última parte de la tesis me aventuro a reivindicar la virtud política como una disposición a la contradicción con el orden predominante, un paso necesario para comprender la reconciliación del individuo con la organización de la sociedad.

Luego presento consideraciones sobre Hegel a partir de lo que establece en *La virtud y el curso del mundo*, de la *Fenomenología de Espíritu*. Dicho pasaje es fundamental para concebir la dialéctica como un componente de la virtud política y considerar que el problema que designa la ausencia de su esencia es la condición que el liberalismo exalta y aprovecha para dotarla de un contenido moral. Retomo el hilo del liberalismo contemporáneo con el objetivo de articular las concepciones identificadas en torno a un *ethos* liberal. Así, según se desplaza la justicia de lo distributivo, el *ethos* puede promover el reconocimiento de las particularidades —no homogenizadas— por universales de imparcialidad.

Finalmente, las conclusiones generales hacen un recuento de cómo entran las concepciones de la virtud política en el liberalismo *rawlsiano*. Apunto

hacia aquellas cuestiones en las que se observan los aspectos ideológicos del individualismo liberal en los argumentos de Dagger y Macedo. Expongo la visión crítica que desenmascara la función conservadora e ideológica de las virtudes políticas en el seno del pensamiento liberal. Las conclusiones ponen de relieve, en fin, las fisuras que la virtud política ha generado en los presupuestos liberales, así como los problemas que surgen de su configuración como instrumento del racionalismo moral y de la imparcialidad. La posibilidad de comprenderlas desde la dialéctica invita a replantear una virtud para un nuevo *ethos* donde el agente moral reflexione en torno a las creencias y hábitos que contribuyan a la salud del liberalismo, esto es, a su vida buena.

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

III. Desarrollo

CAPÍTULO I

LA ENTRADA DE LAS VIRTUDES POLÍTICAS EN EL LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

El panorama filosófico en torno a la justicia es inabarcable. No obstante, desde la década de los setenta en adelante, el discurso de la filosofía política se ha impregnado de las ideas de John Rawls asentadas como el paradigma de justicia predominante.

El objetivo del capítulo es rastrear la entrada de las virtudes políticas en el liberalismo rawlsiano, con tal de analizar su papel instrumental. La entrada de éste término en el pensamiento liberal no puede pasar desapercibido, por ello, es preciso identificar las concepciones y los presupuestos liberales a que está asociado su papel. En este sentido, pretendo desarrollar aquellas cuestiones que permiten responder ¿dónde se pesquisa la entrada de las virtudes políticas en el liberalismo político? es decir, ¿en torno a qué concepciones postula Rawls las características del individuo virtuoso? Dichas preguntas encuentran sus respuestas en la estructura básica, esto es, en las instituciones de las sociedades avanzadas de democracia occidental.

El tema de las virtudes políticas es un tema estudiado en mayor medida por la filosofía moral. David Hume alude a las virtudes como cualidades de un carácter, como sentimientos morales a favor de la justicia.³¹ Por tanto, el vínculo entre virtud y justicia es inexorable como también lo es

³¹Hume, 1981

su talante impositivo sobre el carácter individual. No obstante, me ocupo de los argumentos que Rawls ofrece desde la filosofía política, con el fin de revelar las implicaciones de su objeto. Huelga decir que inicialmente la virtud cívica fue el nombre de referencia con que estudié los aspectos genealógicos del término en la corriente del republicanismo y en el liberalismo, pero en lo que sigue del capítulo la trato con el nombre que Rawls hace referencia como *virtud política*.

Dicho esto, el objetivo del capítulo debe rastrear el papel instrumental de la virtud política en el liberalismo que representa John Rawls. Ello implica que la justicia liberal abre la puerta a la virtud política para promover la idea de lo correcto como sinónimo de lo justo y esto como expresión de la moralización de las conductas. En este sentido, el debate entre lo justo y lo bueno da cuenta de la prioridad de la justicia y promueve que lo correcto remite a la moral que es concebida como guía para la acción obligatoria y no como ser bueno.³² De ahí, que las posturas liberales reivindican el brillo moral a través de la virtud política como requisito de la estabilidad.

Cabe señalar que los liberales que promueven la virtud en el liberalismo se remiten a los ideales que yacen en la etapa inicial de éste pensamiento; en la Inglaterra del siglo diecisiete donde se gestó la defensa de la propiedad como valor supremo para el individuo dueño de sí mismo y se promovía el interés personal, con tal que los individuos se comprometieran con el bien común.

El revuelo que causó la obra *A Theory of Justice* de John Rawls en 1971 ha dado lugar a innumerables debates al respecto. A partir de ahí, la teoría política liberal generó respuestas a las críticas republicanas en contra de la libertad entendida como no interferencia. No obstante, en dicha obra de Rawls no se pesquisa un desarrollo extenso ni explícito sobre el papel de las virtudes políticas. Éstas aparecen tácitamente vinculadas con las ideas permisibles del bien en su obra *Liberalismo político*. Para Rawls las virtudes cívicas en la historia del pensamiento político clásico están ligadas a un *telos*

³² Mate, 2011, pp.107-108

de vida buena y designan las cualidades adecuadas para compartir las bondades de la vida buena como propósito común. Lejos del *telos* aristotélico, Rawls introduce las virtudes para asegurar el pluralismo razonable y las desvincula de una perspectiva comprensiva de la vida política.

Rawls rechaza la tradición aristotélica, porque defiende la libertad subjetiva que en la modernidad ya no puede articularse con un *telos* político que fomente una forma de vida buena superior a todas.

En una de las pocas y claras definiciones que Rawls presenta en su obra *Liberalismo Político*, se refiere a las virtudes políticas como “ciertas cualidades de carácter en los ciudadanos de un régimen constitucional justo y estable”.³³ Es notable la cautela de Rawls a la hora de incrementar las virtudes políticas para no entorpecer el pluralismo. Se preocupa de compatibilizar las virtudes políticas con la imparcialidad y de no alentar un Estado perfeccionista basado en la promoción de una determinada doctrina comprensiva.³⁴ La célebre frase de Rawls: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”,³⁵ da el punta pie para identificar la entrada de la virtud política, en el marco de la estructura básica, que apunta rasgos para una personalidad moral que apoya la sociedad justa.

1. Aspectos generales de la justicia liberal y la estructura básica

La estructura básica es el marco institucional que delimita las virtudes políticas y remite a una especial concepción de la justicia que atraviesa el discurso contemporáneo. Antes de continuar hay que decir lo que tanta literatura reconoce, y es que la obra de Rawls *A theory of Justice* marcó un

³³ Rawls, 1996, en pie nº29, p.229

³⁴ Rawls, 1996, p.228

³⁵ Rawls, 1979, p.19

hito en la filosofía política contemporánea y remeció los debates sobre todo en el contexto anglosajón acerca de la pregunta por la sociedad justa.

Hay que tener en cuenta que Rawls piensa su teoría en referencia a la sociedad estadounidense, que es una sociedad pluralista con grandes desigualdades y atravesada por injusticias latentes. En este contexto, el ambiente de los movimientos sociales de izquierda en los años sesenta y setenta en Estados Unidos, realizaron importantes reclamos en materia de derechos humanos e hicieron pública la situación de opresión e injusticia. Las reivindicaciones generaron un caldo de cultivo importante para desenmascarar la estructura como promotora de valores dominantes. Esto puso de relieve el modelo hegemónico y la inoperancia de las instituciones liberales para responder a los reclamos.

No profundizaré en situaciones empíricas respecto a los reclamos de justicia como si de ciudadano de carne y hueso se tratara, ya que es un aspecto ausente en la teoría de Rawls. Su teoría es normativa, hipotética y ahistórica, lo cual significa que está desvinculada de situaciones y demandas contextuales de justicia. Las críticas a la teoría de la justicia reclaman la ausencia de prácticas políticas ligadas a lo extrainstitucional. Al mismo tiempo, pone de relieve el predominio de las demandas de justicia en términos distributivos. El horizonte normativo postula un ideal de estructura básica que se aplica a las sociedades avanzadas de democracia occidental, las cuales para ser justas deben cumplir los principios de justicia.

La teoría de Rawls se caracteriza por darse sobre la base de una situación hipotética, donde los individuos desconocen la situación en la que viven en la sociedad. Esto es lo que Rawls llama el velo de la ignorancia que confiere a todos los individuos un mismo nivel de igualdad. Bajo este velo, los individuos están dispuestos a aceptar los mismos principios, porque saben que de su aprobación saldrán beneficiados.

La concepción de la persona que está en la situación hipotética, si bien parece desinteresada, es egoísta. El desinterés al que se refiere Rawls, viene marcado por la dicotomía de la *posición original* en la que los individuos

son desapasionados, desconocen sus gustos e intereses en las elecciones de los principios que rigen el orden social. Para Rawls los individuos en la situación hipotética aceptan y participan en un sistema de cooperación porque poseen un sentido de justicia y facultades morales que les permiten aceptar los principios de justicia. Cabe señalar la primera enunciación que hace Rawls de los principios de justicia:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. *Segundo:* Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.³⁶

Los principios se materializan en la asignación de derechos y deberes y en la regulación de la distribución de las ventajas económicas. Según Rawls, “estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse”.³⁷

De acuerdo con lo anterior, los individuos poseen ciertas características destinadas a la aceptación de dichos principios. Éstas son predeterminadas para hacer efectivo los mandatos morales que orientan la justicia. El punto de partida es la situación en la que se encuentran, es decir, los individuos están en “una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta concepción de la justicia”.³⁸

Según Rawls, “la elección que los hombres racionales harían en esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo por ahora que este problema

³⁶ En las obras posteriores de Rawls, dichos principios presentan ciertas variaciones, sobre todo en lo que compete al segundo principio de igualdad, con el principio de la diferencia Rawls, 1978, p.82

³⁷ Rawls, 1979, p.28

³⁸ Rawls, 1979, p.29

de elección tiene una solución, determina los principios de justicia”.³⁹ En este sentido, presupone que todas las personas poseen las mismas disposiciones hacia la justicia. Esto explica lo que Martha Nussbaum alude como lo típicamente liberal del enfoque contractualista *rawlsiano*, que remite a la composición del individuo con tres atributos: “libres, iguales, e independientes”.⁴⁰

La autora explica que “las partes del contrato social son, ante todo libres: es decir, nadie es dueño de nadie, nadie es esclavo de nadie [...] nadie puede quedar sometido al poder de otro si no es con su consentimiento”.⁴¹ La noción de libertad que sigue la línea kantiana postula en pocas palabras que “está mal obligar a las personas a ser felices de acuerdo con tu propia forma de entender lo que es feliz, por más que seas un déspota benevolente. Lo que cabe exigir es que cada persona limite su libertad en función de la libertad de los demás”.⁴² Con la igualdad sucede lo que el contrato considera básico en la relación entre seres humanos que comparten una igualdad en los aspectos biológicos e intelectuales, por lo cual, “las partes entran en la negociación en una situación de relativa igualdad (no sólo una igualdad moral, sino una igualdad aproximada de poderes y recursos)”.⁴³ La independencia designa que “las partes del contrato social imaginario son independientes, es decir, son individuos que no se encuentran en una situación de dominación ni de dependencia asimétrica en relación con otros individuos [...] Cada parte es también una fuente independiente de cooperación social”.⁴⁴

Dichos atributos se cumplen en la situación de la posición original en la que según Rawls los individuos son autointeresados, ya que cada uno persigue su propia concepción de bien. Éste es un aspecto importante de la concepción de la persona liberal que Rawls postula, en tanto tiene que ver con la función individualista que describe respecto a las disposiciones a la cooperación y los

³⁹ Rawls, 1979, p.29

⁴⁰ Nussbaum, 2007, p.47

⁴¹ Nussbaum, 2007, p.47

⁴² Nussbaum, 2007, p.47

⁴³ Nussbaum, 2007, p.47

⁴⁴ Nussbaum, 2007, p.51

intereses egoístas.

Los atributos de la posición original dan pistas de las posibles virtudes políticas que requiere el individuo para contribuir al propósito de la sociedad justa. De ahí, los individuos moralmente iguales aprueban las bases de un acuerdo justo.⁴⁵ En este sentido, aceptan las bases del consenso y pueden abrazar una misma concepción política. Las bases del contrato determinan los rasgos de un acuerdo que,

es hipotético porque preguntamos qué podría acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado. Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna.⁴⁶

Esto quiere decir que el sistema institucional plantea un diseño que contempla que los que participan en dichos acuerdos son agentes morales pasivos, y no están conectados con circunstancias particulares de una realidad concreta. Así, la situación hipotética imbrica con las facultades morales que contribuyen a que éstos acepten la noción de justicia como equidad. En este sentido, la posición original aparece como un constructo artificial que manifiesta el desconocimiento de la situación más o menos privilegiada que ocupa cada individuo en la sociedad. De este modo, todas las personas libres e iguales pueden experimentar coherencia con los valores morales y los juicios que llevan a la comprensión de los principios de justicia.

Lo extraño de la posición original es que da por hecho que los individuos aceptan los principios políticos, sin que éstos tengan idea de los valores políticos ya que los desconocen. Rawls se limita a describir que la posición original borra posibilidad al individuo de cuestionar si los principios son los pertinentes para la sociedad justa. Da por sentado que éstos coinciden con el autointerés y se asegura de que los acepten porque es lo correcto.

⁴⁵ Rawls, 1979, p.29

⁴⁶ Rawls, 2002, p.41

El marco hipotético presupone que los individuos antes de saber quienes son, ya poseen las capacidades morales para elegir una forma de vida, éstas capacidades son un sentido de la justicia y la capacidad de elegir una concepción del bien. La situación hipotética es insuficiente si se toma en cuenta que los hechos objetivos quedan al margen de una posibilidad para deliberar en torno a éstos y que es imperativo aceptar el orden como dado, mientras que el subjetivismo promete al individuo la posibilidad de autocrearse.

El punto de vista crítico hacia los modelos hipotéticos como sistemas que moralizan la razón, da cuenta que “el sistema hipotético de formas y funciones se hace dependiente de otro sistema: un universo preestablecido de fines en el que y para el que se desarrolla”.⁴⁷ Pensar en este modelo hipotético sugiere que las conductas siguen la lógica de los valores del dominio político que equivale a la dominación, y que los sujetos particulares están incluidos bajo un universal que en tanto les somete, alcanza su dominio sobre los casos particulares. Así, éstos sirven a los propósitos de un carácter conformista e ideológico.⁴⁸

Dichos aspectos no son revelados por Rawls. Ciertamente su lógica racionalista del pensamiento positivista oculta la naturaleza universalmente controlable⁴⁹ que postula que la posición original es un mecanismo de representación o, alternativamente, un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación.⁵⁰ Según dice, no hay que atribuir las motivaciones de los individuos a la justicia en la posición original como si fueran personas reales.

Rawls señala que los acuerdos hipotéticos se sostienen por el componente contractual que evidencia que: “los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e

⁴⁷ Marcuse, 2014, p.181

⁴⁸ Marcuse, 2014, p.181

⁴⁹ Marcuse, 2014, p.181

⁵⁰ Rawls, 2002, p.41

iguales, nacidos en la sociedad en la que viven”.⁵¹ Así pues, la libertad de elegir la concepción de vida buena está restringida por el racionalismo moral que determina al individuo la elección para actuar y aceptar el orden de la cultura política pública.

La herencia del contrato de Locke y Kant está presente en su construcción teórica. Rawls sigue la senda que arranca de la tradición de Locke que pone el acento en la libertad de pensamiento y de conciencia.⁵² De Kant, hereda entre otras cosas, la máxima moral que entronca con lo universal sobre el cual fundamenta que los agentes morales aceptan la justicia porque saben que los otros también lo harán, y así se constituyen como autónomos.

El aspecto contractual es fundamental en el liberalismo político, ya que ahí está prefijado el éxito de la teoría basada en principios de justicia, y que sean aceptados por todos los individuos es también un requisito para que las instituciones sean legítimas y justas. Significa que el acuerdo está dado porque todos los ciudadanos han aceptado los mismos principios de justicia. Todos han firmado un pacto o acuerdo contenido por principios que rigen el orden político y social.

El contractualismo liberal de Rawls facilita el éxito de la sociedad bien ordenada, en la cual los ciudadanos aceptan los términos de la cooperación y básicamente, lo hacen porque reciben beneficios particulares. En el ideal de cooperación reside la imagen de una sociedad en la que los individuos actúan por el beneficio mutuo como motivo para abrazar la concepción política, en la medida en que “las partes cooperan unas con otras para obtener un beneficio mutuo, un beneficio que no podrían obtener sin tal cooperación social”.⁵³ En efecto, la estima hacia la justicia es efectiva porque los individuos saben que solos o individualmente, no pueden conseguir los mismos beneficios.

Las instituciones se comprometen a cumplir con los principios de justicia, que los individuos están supeditados a otorgar validez. Así la estructura opera regulando las desigualdades y organizando repartos justos

⁵¹ Rawls, 1996, p.53

⁵² Rawls, 2002, p.24

⁵³ Nussbaum, 2007, p.52

mediante las instituciones que aplican los principios de justicia como una manera de medir y evaluar la estructura básica, que “perfila los deseos y aspiraciones de sus ciudadanos, también determina, en parte, la clase de persona que quieren ser, y la clase de persona que son”.⁵⁴ En este sentido, hay un vínculo entre las instituciones y los intereses egoístas que se da porque los ciudadanos son racionales y razonables, y porque los beneficios que obtienen de la concepción política encajan con sus concepciones de vida buena. De este modo, el liberalismo incide en el carácter de los miembros de la sociedad, a través de un diseño institucional justo.

Siguiendo a Rawls “un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros”.⁵⁵ De este modo, “actuar a partir de los principios de la justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido que se aplican cualesquiera que sean sus propósitos en particular”.⁵⁶

1.1. Justicia liberal y sociedad ordenada

La exposición que hago a continuación presenta el ideal de justicia que determina por un lado, lo que es correcto, y por otro lado, contiene la lógica de la distribución. Se trata de articular estas distinciones que describen dos tipos de justicia que se realizan a través de la misma concepción de persona. Huelga decir que el status de la justicia se encuentra por encima de todos los valores morales, es decir, goza de una superioridad tal, que puede ser abrazada por las distintas doctrinas filosóficas, morales y religiosas que conforman la sociedad pluralista liberal.

Aunque la justicia tenga un valor primordial, una teoría liberal no está impedida de “afirmar la superioridad de determinadas formas de carácter moral

⁵⁴ Rawls, 1979, p.296

⁵⁵ Rawls, 1979, p.296

⁵⁶ Rawls, 1979, p.290

y estimular determinadas virtudes morales”.⁵⁷ Esta es una de las sentencias claves con la que Rawls da pista del requerimiento de las virtudes políticas. Con esto, su concepción de la persona política tiene rasgos del carácter moral, que se efectúa en el ámbito de lo político para posibilitar un suelo común de valores acordados por personas razonables respecto a la concepción política pública. Este acuerdo es aceptado por individuos que consideran la justicia como el valor que dicta lo correcto con el objetivo de alcanzar una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, la justicia que promueve conductas correctas está emparentada con los valores sustantivos, necesarios para alcanzar la sociedad estable.

La justicia distributiva manifiesta el aspecto procedimental, cuyo atributo básico designa el realizar reajustes y distribuir ventajas para alcanzar la sociedad justa y bien ordenada. Requiere previamente de ciertos valores que los ciudadanos aceptan como asociados a una repartición que es equitativa y justa. La justicia distributiva, abarca la totalidad de explicaciones que configuran el discurso político público que aborda los problemas de justicia e igualdad. Esta expresión monopolizada de la justicia en términos de distribución de bienes, muestra la cosificación que realiza el dominio político sobre los individuos que reciben los bienes.

Así pues, si los ideales de la justicia se anteponen a la idea de lo bueno, significa que la concepción de bien, se articula a partir de la moral, ya que la concepción de bien, aunque se postula separada de lo justo, se ve influida por las facultades morales que expresan un intento por definir los rasgos de la naturaleza humana. En este sentido, las concepciones de vida buena se realizan por medio de bienes que son repartidos y son definidos como beneficios, ventajas y cargas de cooperación.⁵⁸ Ello expresa el compromiso moral de la justicia que es el único valor que se antepone a los fines personales, por lo tanto, tiene una gran influencia en las concepciones de bien.

He distinguido por un lado, que la justicia liberal descansa en la

⁵⁷ Rawls, 1996, p.228

⁵⁸ Rawls, 1979, p.21

primacía de lo correcto, que influye en las elecciones de los fines de las personas, y por otro lado, que la justicia distributiva motiva a los individuos a cooperar para recibir beneficios. Sin embargo, en ambos la justicia es procedimental. Este aspecto muestra el predominio de la justicia distributiva, que expresa mandatos morales por medio de bienes distribuidos en términos equitativos que designan lo correcto. Por tanto, la primacía de la justicia influye en el interés de los individuos por el funcionamiento de las instituciones de una sociedad ordenada. Según Rawls, una

sociedad está bien ordenada no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen.⁵⁹

Los individuos de la sociedad bien ordenada eligen sus concepciones de vida buena para contribuir a la justicia que protege y guía las elecciones, con tal que éstas coincidan con el propósito de una sociedad justa y estable. En este contexto, el terreno moral de los valores universales se cruza con un mundo de valores propios de la tecnificación de la vida moderna de las sociedades occidentales avanzadas, que inciden en las elecciones que influyen en los individuos a la hora de elegir sus fines, y que se articulan con valores morales universales que promueve el aparato político institucional para su estabilidad, efectividad y productividad.

Así, la justicia tiene un contenido moral que cala en los fines de los individuos, y en sus elecciones personales respecto a un plan de vida acorde con la sociedad justa. La moral manifiesta el uso instrumental de los valores universales que establece un tipo de carácter individual. En este sentido, la justicia exige a los individuos aceptar que lo correcto se traduce en el apoyo

⁵⁹ Rawls, 1979, p.21

público de los individuos con distintos *telos* que vigilan mutuamente el sentido público de la justicia.⁶⁰ “Así, es un verdadero sistema hipotético, dependiente de un sujeto que los verifica y le da validez”.⁶¹

La justificación de la justicia permite a las instituciones admitir que “si un régimen no se marca como meta ciertos valores políticos y no dispone de plan alguno para nutrirlos, entonces esos valores no serán realizados”.⁶² Para ser realizados los individuos tan solo deben aceptar la prioridad de la justicia.

1.2. La justicia como virtud que determina lo correcto

La justicia es una virtud que en la época de la política clásica era necesaria para la prosperidad de los regímenes políticos. En las sociedades atenienses clásicas, la justicia exigía la virtud de la *phronesis*, o virtud del pensamiento moral, guiaba a los individuos en la sabiduría que entraba en acción con la actitud justa.⁶³ Para Aristóteles la justicia es la principal de las virtudes para la organización política y social de una comunidad. El papel de la moral en las ciudades atenienses a diferencia de la modernidad era solo una faceta de la ética pública. Esto era crucial para una vida comunitaria sobre la cual se daba la enseñanza de las virtudes cívicas y de una ética común, sobre la base de un *telos* que todos compartían.

Ágnes Heller describe la vida ética en Atenas compuesta por dos facetas que guiaban las relaciones sociales. Una faceta es la legalidad, que designa el plano en el cual el individuo se relaciona con los imperativos exteriores y acepta las normas o bien las contradice. Y la otra faceta, es la moralidad, que se ve incrementada en la comunidad en cuanto más débil y desorganizada es. La justicia en Atenas era la base de todas las virtudes, requería una sensibilidad hacia el otro, una suerte de empatía que enseñaba la

⁶⁰ Rawls, 1979, p.21

⁶¹ Marcuse, 2014, p.181

⁶² Rawls, 2002, p.187

⁶³ Heller, 1983, pp.348-349

amistad entre los ciudadanos. En este contexto, era preciso cultivar la valentía y la fuerza, la templanza y la prudencia, virtudes que servían a los ciudadanos a que no cometieran actos injustos.

Las virtudes cívicas eran cualidades que permitían al ciudadano florecimiento personal y prosperidad a la sociedad, en cambio la carencia de éstas desvirtuaba las conductas y podía llevarles a cometer injusticias. Por lo cual en la tradición política clásica la justicia constituía la totalidad de las virtudes.⁶⁴ Y estaba claramente ceñida a la perfección del ciudadano, no solo con el fin de que floreciera como miembro de la sociedad, sino porque con este florecimiento era posible establecer la armonía y el equilibrio para el bien general.

El salto a la modernidad cambia el concepto de virtud antigua. Las cualidades de carácter ahora están ligadas a la subjetividad, a la libertad individual, que pasa a ser una cuestión del hombre privado. Así, proliferan tantos *te/os* personales, como tantos individuos tiene la sociedad moderna. El respeto hacia cada una de las formas de vida constituye el pilar de la vida social. No obstante, el ideal de la justicia ahora tiene que velar por hacer que cada individuo disfrute de sus libertades, sin ser atropellado por otros.

Los ideales políticos de libertad e igualdad en el contexto del pluralismo de la modernidad pasa a manos de la justicia, que tiene la tarea de velar por la realización de las distintas ideas del bien de los individuos, para lo cual éstos aceptan que las instituciones regulan los distintos *te/os*.

1.2.1. La primacía de la justicia

Las instituciones se encargan de resolver las injusticias vistas como hechos arbitrarios en la vida de las personas. En este sentido, “las arbitrariedades morales no son justas o injustas en sí mismas: no tendría

⁶⁴ Heller, 1983, p.348

sentido «reprocharle» a la naturaleza el que nos haya favorecido o desfavorecido en nuestras asignaciones iniciales”.⁶⁵

Para Rawls lo que tiene sentido respecto a su compromiso con la igualdad exige “hacer una evaluación sobre la justicia o injusticia de las instituciones básicas de nuestra sociedad”.⁶⁶ Ello significa que “la naturaleza no es justa o injusta con nosotros, lo que es justo o injusto es el modo en que el sistema institucional procesa estos hechos de la naturaleza”.⁶⁷ De ahí, que la primacía de la justicia determina lo correcto en el ámbito institucional, cuyo axioma consiste en que no se trata de *transformar el mundo*, sino de resolver los problemas modestamente.⁶⁸ La política liberal se concibe desde un enfoque reformista que limita la participación de los ciudadanos a la cooperación de acuerdo con los parámetros fijados por la estructura.

La prioridad que asume la justicia sobre lo bueno se puede apreciar cuando la relación entre lo correcto y lo bueno, equivale a decir que el valor moral de la justicia rige las conductas de los individuos. Lo bueno, es supuestamente un espacio aislado de los valores políticos, es decir, corresponde a un terreno en donde cada individuo crea su concepción de lo que es bueno, porque esto entronca con su libertad individual. De esto se sigue que lo correcto incide en la concepción de lo bueno y por ende, en la elección de los fines del plan de vida individual.

Los ciudadanos anteponen a sus fines personales los principios de justicia que designan lo que es correcto. Esta es la herencia que sigue Rawls del yo trascendental de Kant, que designa un individuo configurado al margen de sus fines. Siguiendo con Rawls, los ciudadanos actúan en tanto, “no son sólo miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad, sino que, encima, desean serlo y ser reconocidos como tales”.⁶⁹ En este sentido, el individuo es un agente moral facultado para admitir la primacía de lo correcto. El autor explica esto a partir de la psicología moral que posibilita la aceptación

⁶⁵ Gargarella, 1999, p.41

⁶⁶ Gargarella, 1999, p.41

⁶⁷ Gargarella, 1999, p.41

⁶⁸ Cortina, 1985, p.56

⁶⁹ Rawls, 1996, p.113

de la concepción política de la justicia como equidad. La psicología moral constituye el perfil del ciudadano y opera en función de lo “que resulte correcto para nuestros propósitos dependerá de si podemos aprenderlo y entenderlo, de si podemos aplicarlo y afirmar sus principios e ideales en la vida política, y de si la concepción política de la justicia a la que pertenece nos parece aceptable tras la reflexión debida”.⁷⁰

El binomio de lo justo versus lo bueno contempla que el ideal de la justicia marca el camino de lo correcto, y que orienta las elecciones respecto a las formas de vida de los individuos que manifiesta la concepción de bien personal. En palabras de Rawls, “lo justo y lo bueno son complementarios: ninguna concepción de la justicia puede basarse enteramente en uno o en el otro, sino que ha de combinar ambos de una determinada manera”.⁷¹ De hecho, la efectividad de la sociedad estable, radica en que existe una complementariedad entre lo correcto y las ideas del bien. Así pues, si la justicia tiene prioridad sobre lo bueno podemos expresar nuestra verdadera naturaleza cuando actuamos a partir de un sentido de justicia.⁷²

Los principios de justicia son la materia prima de las instituciones que expresan lo correcto, y garantizan el equilibrio del sistema institucional. Con lo cual, los principios que justifican la justicia en tanto que son reglas éticas son normativos. “No simplemente describen la manera como de hecho regulamos nuestra conducta, sino que nos hacen *exigencias*: ordenan, obligan, recomiendan o guían”.⁷³ De esta idea se concibe que las aspiraciones y los proyectos de vida de las personas son posibles en la medida que la justicia antecede los fines personales. “Como cualquier otra concepción política, para ser practicable, necesita que sus exigencias e ideales de ciudadanía resulten inteligibles para la gente, que la gente pueda aplicarlos y que esté lo suficientemente motivada como para respetarlos”.⁷⁴

⁷⁰ Rawls, 1996, p.118

⁷¹ Rawls, 1996, p.206

⁷² Sandel, 2000, p.40

⁷³ Korsgaard, 2000, p.21

⁷⁴ Rawls, 1996, pp.118-119

Lo anterior imbrica con la importancia que Rawls otorga al entendimiento de las bases de la cultura política a través de la cual, los ciudadanos quieren ser reconocidos como fuentes válidas de concepciones de bien razonables.

La primacía de la justicia expresa la hegemonía y el monopolio de su valor sobre otros valores morales y también, respecto al poder que ejerce frente a las ventajas que gestiona para resolver los asuntos de desigualdad económica. Las facultades morales entroncan con la fuente normativa, e indican que “cuando digo que una acción es correcta estoy diciendo que debería *hacerla*; cuando digo que es algo bueno lo estoy recomendando como digno de tu elección”.⁷⁵ Esto último supone la separación falsa entre dos dimensiones, una para los valores políticos y otra para los no políticos, con lo cual queda puesto en tela de juicio, cuando se examina la prioridad de la justicia por sobre lo bueno.

Según Michael Sandel la prioridad de la justicia se explica, “porque no se permite (o no se favorece) el desarrollo de otras virtudes más espontáneas, más ligadas a valores como la fraternidad o la solidaridad”.⁷⁶ En esta línea, la justicia ignora la dimensión social y ontológica del individuo en cuanto identidad que construye con otros individuos y comunidades que tienen otros valores,

dentro del proyecto liberal rawlsiano «la justicia encuentra su lugar por el hecho de que no podemos conocernos unos a otros, o a nuestros fines, lo suficientemente bien como para gobernarnos exclusivamente a partir del bien común. No es fácil que esta condición desaparezca por completo, y en tanto ello no ocurra, la justicia va a seguir siendo necesaria [...]»⁷⁷

No obstante, refuerza el carácter individualista, distribuye beneficios por medio de la asignación de derechos individuales garantizados por las instituciones. Aquí se expresan las conductas autointeresadas, las relaciones

⁷⁵ Korsgaard, 2000, p.21

⁷⁶ Gargarella, 1999, p.134

⁷⁷ Gargarella, 1999, p.134

basadas en el intercambio, las ventajas mutuas a través de la cual los individuos obtienen beneficios bajo una lógica calculadora para obtener beneficios personales.

Lo correcto moldea al individuo y encierra la concepción de lo justo en términos cuantificables. Además entraña que “el deseo de expresar nuestra naturaleza como un ser racional, libre e igual, sólo puede realizarse actuando sobre la base de que los principios del derecho y de la justicia tengan la primacía”.⁷⁸ Esto confiere un peso especial a los mandatos morales de la concepción política frente a las concepciones de bien de las personas. Lo polémico es que la libertad típicamente liberal, debe proteger a los individuos de la intervención del Estado, y la crítica se desata por el hecho que los individuos son moldeados en virtud de lo razonable para fines extrínsecos a lo que éstos pueden elegir. Ello pone a la libertad liberal en un dilema, tal como postula una de las críticas del republicanismo, respecto al déficit de la libertad como autogobierno.

Lo cierto es que la libertad liberal cae en una paradoja una vez que se vislumbra que el Estado moldea a los individuos con rasgos al servicio de la justicia. Ello además pone sobre la mesa el carácter instrumental de las exigencias de justicia y de la libertad individual. Entonces la libertad se encuentra supeditada a una concepción de la persona moral que no es libre, pues realiza la elección del plan de vida bueno en función de rasgos morales predeterminados.

Si la moral se entromete en las concepciones del mundo de los individuos y en la elección de los planes de vida buena, “ningún camino parece poder eludir la explicación del punto de vista moral sin la ayuda de un procedimiento independiente del contexto (según su pretensión)”.⁷⁹ Esto explica que ningún procedimiento puede ser normativamente neutral y que la teoría de Rawls, por más que pretende la neutralidad de propósitos, no tiene neutralidad

⁷⁸ Rawls, 1979, p.634

⁷⁹ Habermas; Rawls, 1998, p.178

filosófica.⁸⁰ No la tiene porque la justicia en sí, constituye un valor de vida buena, de vida justa y, porque detrás de la justicia y del dominio independiente, los valores y las facultades morales siguen operando en esferas no institucionales, o sea, en el mundo social cotidiano. Empero, la primacía de la justicia incide en las ideas del bien que pueden ser compartidas por los ciudadanos, porque no presuponen ninguna doctrina plenamente comprensiva.⁸¹ A pesar de estas evidencias, el liberalismo político admite que la concepción política de la justicia sirve a las principales instituciones de la vida política, no al conjunto de la vida. El tipo de justicia liberal no es la justicia personal, sino la justicia que hace referencia a cómo las instituciones son justas. De ahí, que está condicionada al reparto de cargas y beneficios, derechos y deberes.⁸²

Para Rawls la justicia pertenece a un ámbito que entronca con valores políticos dentro del dominio de lo independiente, un límite que él mismo vulnera con la idea de la complementariedad entre lo justo y lo bueno. Habermas evidencia la imposibilidad de apartar los valores no políticos de la influencia del dominio. Para el autor, este último se impone sobre los valores no políticos y señala que “los mandamientos morales tienen que estar en una relación *interna* con los proyectos de vida y los modos de vida de las personas afectadas, una relación constatable por ellas mismas”.⁸³ Esto significa que lo correcto incide en los planes de vida de las personas, por tanto, la idea que las doctrinas comprensivas son independientes de los valores sustantivos que dictan lo justo, no es cierta.

⁸⁰ Habermas; Rawls, 1998, p.178

⁸¹ Rawls, 1996, p.208

⁸² Agra, 2016, p.83

⁸³ Habermas; Rawls, 1998, p.179

1.2.2. La lógica distributiva de la justicia

La justicia es el valor más invocado a la hora de establecer presupuestos para garantizar el orden social. “Desde Platón el término «justicia» ha evocado la sociedad bien ordenada y en cierto modo continúa teniendo esas reminiscencias en la discusión política contemporánea”.⁸⁴ No obstante, la justicia en su ámbito distributivo es la idea predominante de la filosofía política contemporánea. En este sentido, en palabras de Iris Marion Young “lo que marca el paradigma distributivo es una tendencia a concebir la justicia social y la distribución como conceptos coextensivos”.⁸⁵

Muestra de ello es que Rawls ha materializado la concepción distributiva de la justicia para la estructura básica. De ahí que “la discusión pública sobre la injusticia social tiende a girar alrededor de las desigualdades de riqueza e ingresos, y de la medida en que el Estado puede o debe mitigar el sufrimiento de la gente pobre”.⁸⁶ De hecho, los criterios que presenta Rawls a través de sus dos principios de justicia han contribuido a clarificar la moderna concepción de la justicia,⁸⁷ y se han valido como horizonte normativo predominante en las actuales teorías de la justicia.⁸⁸ “En general se admite que la comprensión de la justicia como justicia social distributiva remite a la idea de igualdad, de reciprocidad y de la sociedad como un sistema de distribución, cuya mira son las relaciones desiguales, su defendibilidad o no, según qué criterios”.⁸⁹

Las críticas a Rawls plantean que su enfoque distributivo ha reducido la justicia a cuestiones de talante institucional, dejando fuera aquellos aspectos que tiene que ver con la justicia personal.⁹⁰ Sin embargo, la justicia distributiva es muy necesaria a la hora de abordar las brechas respecto a la desigualdad de la riqueza. Dicho aspecto se vislumbra ya en la idea de justicia de

⁸⁴ Young, 2000, p.64

⁸⁵ Young, 2000, pp.33-34

⁸⁶ Young, 2000, p.38

⁸⁷ Agra, 2016, p.83

⁸⁸ Gargarella, 1999

⁸⁹ Agra, 2016, p.83

⁹⁰ Young, 2000; Nussbaum, 2007; Mate, 2011; Agra, 2016

Aristóteles— “de él arranca la clasificación de la justicia en correctiva o conmutativa y distributiva. La justicia distributiva abarca principios que remiten al merecimiento de la gente, a la recompensa según el mérito, relativa al estatus político”.⁹¹ No obstante, “hay una diferencia clave entre el sentido de la justicia distributiva antigua y moderna, a saber, aquella contempla la distribución según el mérito, mientras que la moderna requiere una distribución independiente del mérito, entrando en juego las necesidades”.⁹² La diferencia entre la justicia antigua y la moderna, puede explicarse por la valorización de la propiedad de ésta última en términos individuales. Hay que señalar que el mérito,

“ [...] es esencial a la justicia distributiva aristotélica; igualmente es esencial a la noción moderna que la gente merece ciertos bienes sin consideración de sus rasgos de carácter o por algo que hayan hecho. Dicho de otro modo, la justicia distributiva moderna se caracteriza por exigir que el Estado garantice que la propiedad sea distribuida a toda la sociedad, que todo el mundo disponga de un cierto nivel de medios materiales, siendo discutible cuáles son esos medios, cómo se garantizan o el grado de intervención del Estado”.⁹³

El paradigma de la justicia predominantemente *rawlsiano* es distributivo, y manifiesta su aspecto procedimental, en tanto las instituciones abordan el cómo hacer frente a las injusticias y no sobre el qué.⁹⁴ Se trata del procedimiento de distribuir un pastel equitativamente, lo cual pasa a ser una de las ocupaciones del Estado como garante de las necesidades, y de la repartición o asignación de bienes como asunto de justicia.⁹⁵ “El asunto es que este procedimiento ejemplifica la justicia procedimental perfecta sólo porque siempre arroja un resultado equitativo aceptado: la igual división”.⁹⁶

Con la teoría de Rawls empieza a tomarse en serio el derecho

⁹¹ Agra, 2016, p.86

⁹² Agra, 2016, p.87

⁹³ Agra, 2016, p. 90

⁹⁴ Mate, 2011

⁹⁵ Agra, 2016, p.91

⁹⁶ Habermas; Rawls, 1998, p.130

individual al bienestar, y esto se hace extensivo a tratar la justicia en términos distributivos dentro del discurso político.⁹⁷

Cabe notar que el ideal de la distribución tiene su ámbito de actuación en una versión igualitarista, no obstante, Rawls da prioridad al principio de libertad, al mismo tiempo que pretende igualar y paliar las situaciones de desigualdad y la escasez de recursos que padecen las personas más desfavorecidas de la sociedad. De ahí que la justicia liberal de Rawls se caracteriza por el compromiso con la igualdad. No obstante, uno de los fallos sobre el principio de la igualdad alude a que su aplicación es insuficientemente igualitaria, entre otras cosas por la falacia de la posición original y su carácter monológico y masculino, como acusa la crítica feminista, y especialmente porque los incentivos para los más favorecidos que admite el principio de la diferencia, concede un tipo de desigualdad, en nombre de la justicia.

En este contexto, Gerald Cohen se pregunta “¿por qué Rawls termina considerando legítimos ciertos incentivos (económicos) que vienen a recompensar a los sujetos más favorecidos por la «lotería natural»?”⁹⁸ Una de las respuestas es “simplemente, porque los más favorecidos no se encuentran comprometidos con la teoría de la justicia que toman como punto de partida”.⁹⁹ De este modo los más favorecidos perpetúan los valores dominantes que ostentan los más poderosos, en tanto que no pierden sus privilegios.¹⁰⁰

No profundizaré en el debate del liberalismo igualitario, mas cabe volver al punto inicial, lo que postula Rawls para la distribución de los recursos de la sociedad, que a tenor del principio de la diferencia plantea que su esquema de justicia supera la igualdad de oportunidades, por ello se considera “que las mayores ventajas de los más beneficiados por la lotería natural son justificables sólo si ellas forman parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad”.¹⁰¹

⁹⁷ Agra, 2016, p.103

⁹⁸ Gargarella, 1999, p.81

⁹⁹ Gargarella, 1999, p.81

¹⁰⁰ Para una revisión crítica sobre la teoría de Rawls, como teoría incapaz de satisfacer plenamente su inicial promesa igualitaria. Véase Gargarella, 1999, pp.69-97

¹⁰¹ Gargarella, 1999, p.39

Esto tiene que ver con el recurso al cual se acoge Rawls, que supera la mera apelación a la igualdad de oportunidades, a pesar que luego postula los bienes primarios, como garantías de esta igualdad. En efecto, el principio de la diferencia alienta las condiciones de una sociedad capitalista que perpetúa los privilegios de ciertos grupos, en tanto, es permisible la desigualdad, en la medida en que “las violaciones a una idea estricta de igualdad sólo son aceptables en el caso de que sirvan para engrosar las porciones de recursos en manos de los menos favorecidos, y nunca en el caso en que las disminuyan”.¹⁰²

Los principios de justicia manifiestan, entonces, cuan lejos o cuan cerca se está de alcanzar una sociedad justa, es decir, hacen de parámetro para “generar intereses sociales que lo hagan funcionar de un modo muy diferente de su descripción ideal”.¹⁰³

El funcionamiento de la estructura básica considera de antemano que los reclamos de los individuos no podrán conseguir satisfactorias respuestas, con tal de corregir injusticias.

La distribución se limita a operar de tal modo que “sus reglas públicas organizan la actividad productiva, especifican la división del trabajo, asignan diversos papeles a los que participan en ella, y así sucesivamente”.¹⁰⁴ Manifiesta un criterio para la organización política y social y en la corrección y el rediseño de políticas que favorecen la distribución para instalar las condiciones, que sostienen la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Para ello, los ciudadanos deben participar en el sistema de cooperación que sirve a las instituciones para manifestar cambios plausibles en un nivel correctivo y distributivo.

¹⁰² Gargarella, 1999. pp.39-40

¹⁰³ Rawls, 2002, p.187

¹⁰⁴ Rawls, 2002, p.95

1.3. El trasfondo institucional

El trasfondo institucional expresa una forma procedimental de funcionamiento de instituciones correctas y justas, supone la repartición de los bienes para igualar a las personas menos aventajadas —tarea que define la justicia distributiva. En otras palabras, el procedimiento de las instituciones consiste en mantener la justicia de trasfondo.¹⁰⁵ Su objetivo apunta a que las instituciones deben funcionar con principios estables y legítimos que permiten regular la estructura de una generación a otra, con el fin de entregar un reparto equitativo de bienes a los ciudadanos.

La función de las instituciones públicas de cara a la distribución de cargas y ventajas de la cooperación social es definir las formas de proceder del sistema institucional y perseguir las condiciones equitativas para garantizar un trasfondo justo. Así pues,

la estructura básica comprende, primero, las instituciones que definen el trasfondo social, e incluye también las operaciones que de continuo ajustan y compensan las inevitables tendencias desviantes de la equidad del trasfondo, por ejemplo, operaciones como la gravación fiscal de los ingresos y de la herencia, concebidas para nivelar la posesión de propiedades.¹⁰⁶

En este sentido, Rawls señala como ejemplo de una de las reglas que el trasfondo institucional debe seguir que,

las instituciones de trasfondo deben hacer que la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades a través de las generaciones. Esto lo hacen mediante leyes que regulan la transmisión patrimonial y la herencia, y mediante otros

¹⁰⁵ Rawls, 1996, pp.83-84

¹⁰⁶ Rawls, 1996, p.304

mecanismos tales como los impuestos, usados para prevenir las concentraciones excesivas del poder privado.¹⁰⁷

La estructura básica vela por un trasfondo institucional justo para cumplir los principios de justicia y poder implementar políticas distributivas. La función de las virtudes políticas en el ámbito distributivo consiste en evaluar la distribución equitativa aplicada a las políticas públicas capitales que regulan las desigualdades sociales y económicas en manos de la estructura básica. En palabras de Rawls: “Las instituciones deben organizar la cooperación social de modo tal que estimulen los esfuerzos constructivos”,¹⁰⁸ que empujan a los individuos a cumplir con los fines políticos institucionales. Con lo cual, la justicia distributiva requiere de agentes morales con un sentido de justicia que actúen en términos de reciprocidad y estén dispuestos a recibir las ventajas de la cooperación.

Las instituciones alientan y exhiben públicamente el ideal de justicia y los valores de la cooperación social, ajustan continuamente los repartos con objeto de mantener la justicia de trasfondo.

1.3.1. Igualdad y bienes primarios

El segundo principio de la justicia tiene como objetivo igualar a los menos favorecidos de la sociedad para lo cual ofrece ciertos bienes primarios a todos los ciudadanos libres e iguales. Con estos bienes los individuos podrán realizar los planes de vida que garantizan las libertades y desarrollar los talentos para su propio bienestar. Los bienes primarios son parte de una teoría del bien o de bondad racional. Rawls presenta una lista básica que contempla cinco encabezamientos:

¹⁰⁷ Rawls, 2002, p.83

¹⁰⁸ Rawls, 1996, p.320

- a) derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista;
- b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas;
- c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;
- d) ingresos y riquezas; y por último,
- e) las bases sociales del autorrespeto.¹⁰⁹

La lista de bienes primarios que propone muestra la lógica distributiva y el carácter instrumental de los bienes. Su modelo de régimen considera a los menos aventajados como dignos de reciprocidad y de autorrespeto.¹¹⁰ Rawls objeta al Estado de bienestar capitalista porque ahí se desarrolla una subclase desmoralizada, deprimida y dependiente de las ayudas asistenciales. “Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública”.¹¹¹ Rawls critica que el Estado de Bienestar trata a los destinatarios de los bienes como instrumentos de caridad. Según él, esto puede socavar el sentimiento de autonomía de los ciudadanos que reciben los bienes.

Al interior del debate normativo liberal, Brian Barry considera que las ideas de bien, que admite Rawls corresponden a una débil (*thin*) teoría del bien.¹¹² Para Barry es equivocado tratar las cosas que para las personas resultan como gratificaciones personales, deseos, placeres, ambiciones, incluso espirituales— como propósitos previamente calculados para mejorar las condiciones de vida digna. El mismo autor hace hincapié en que un set de principios aplicados en una situación hipotética tiene implicaciones que son de hecho, moralmente inaceptables.¹¹³ Lo que viene a decir la crítica que hace Barry a Rawls, es que establecer una lista de bienes estandariza las

¹⁰⁹ Rawls, 1996, p.214

¹¹⁰ Rawls, 1996, p.190

¹¹¹ Rawls, 2002, p.190

¹¹² Barry, 1973, p.21

¹¹³ Barry, 1973

necesidades de los individuos y coarta la elección de bienes para satisfacer los distintos planes.

Para Young el hecho que los ciudadanos estén desprovistos de conocimiento de sus fines porque reciben bienes predeterminados para realizar sus planes de vida, manifiesta que están “ubicados en el terreno social como puntos a los que se asignan manojos más o menos grandes de bienes sociales”.¹¹⁴ La lógica de la justicia distributiva prescribe el carácter de los beneficiarios de los bienes y fomenta el egoísmo como principal aspecto del paradigma que “toma en cuenta un solo modelo para todos los análisis de la justicia: todas las situaciones en las que la justicia está en cuestión son análogas a la situación de las personas que dividen una cantidad de bienes y comparan la medida de las porciones que los individuos tienen”.¹¹⁵

La crítica de Iris Marion Young al paradigma de la justicia distributiva, va en esta línea, pues denuncia que la concepción de la persona moral que es objeto destinatario de los bienes, reproduce los valores del liberalismo individualista, que concibe las relaciones sociales sobre la base de la cosificación.¹¹⁶ Siguiendo con la crítica anterior, cabe señalar que la objeción de Rawls al sistema de bienestar capitalista es similar a lo que Barry y Young critican de los bienes primarios que Rawls propone en su régimen de *democracia de propietarios*, que según su ideal es el régimen más adecuado para cumplir con los principios de justicia.

2. Los rasgos del agente moral

Los rasgos que el liberalismo atribuye al individuo pueden vislumbrarse en las facultades morales que Rawls define como: la capacidad para crear una concepción de bien admisible y la capacidad del sentido de la justicia. Además

¹¹⁴ Young, 2000, p.36

¹¹⁵ Young, 2000, p.36

¹¹⁶ En el capítulo tercero desarrollo la crítica de Iris Marion Young, como una consideración fundamental del desplazamiento de la virtud liberal del paradigma de la justicia distributivo

de éstas dos facultades morales, Rawls concibe a los individuos como racionales y razonables. Estas últimas son imprescindibles para que el individuo tenga estima por la justicia y sea capaz de crear una concepción de vida buena razonable.

Las facultades morales que describen el carácter del agente y la configuración del individuo encajan con el objetivo de la justicia como imparcialidad. Por medio de las cuales pueden aceptar la concepción política de la justicia, pues actúan bajo el criterio de lo razonable.

Otro de los rasgos del agente moral es la autonomía, quiere decir, el individuo autónomo es capaz de orientarse por el legítimo ejercicio del poder político. Rawls dice que las personas son autónomas cuando actúan guiados por los principios de justicia, puesto que “están actuando desde principios que ellas aceptarían en las condiciones que mejor expresasen su naturaleza como seres racionales, libres e iguales”.¹¹⁷ Este aspecto coincide con la máxima kantiana que imbrica con la capacidad “de deducir del principio de una voluntad que se determina por sí misma las máximas adecuadas para la acción, las cuales deben adoptar al mismo tiempo un significado universal. Esa es la forma del imperativo categórico”.¹¹⁸ Esto remite al deber ser, que sigue las normas morales, que se contraponen y separa de lo real,¹¹⁹ puesto que da por sentado que los individuos autónomos aceptan los principios.

Además, los individuos autónomos pueden contribuir a la sociedad ordenada, a la cual Rawls destina el papel de educar a los ciudadanos en sentimientos “que avalen la concepción política y la conviertan en estable a lo largo del tiempo”.¹²⁰ Sobre esta base los sentimientos morales son cultivados públicamente. En este sentido, el argumento de Rawls apunta a una psicología moral que atiende a la estabilidad de la sociedad y tiene lugar dentro del sistema de cooperación, base de un capital político necesario para la cultura

¹¹⁷ Rawls, 1979, p.570

¹¹⁸ Cuartango, 2016, p.117

¹¹⁹ Cuartango, 2016, p.116

¹²⁰ Nussbaum, 2007, p.402

política pública.¹²¹ Con todo, dicho capital requiere de cualidades de carácter o virtudes políticas, cuya plausibilidad cuenta con el principio de la autonomía de los individuos, que les confiere la capacidad de elegir una concepción de vida buena que sea digna y acorde con los principios de justicia.

Los individuos autónomos están capacitados para cumplir con los deberes de la vida política, esto es, para aceptar que los acuerdos de la estructura básica son justos, y para realizar formas de vida permisibles, en la medida en que aceptan las normas que rigen la estructura pública. Ello se asume porque “en la situación original, los individuos convienen en considerarse responsables de la concepción de justicia que se elige. No hay violación de nuestra autonomía, mientras se observan debidamente sus principios”.¹²²

Los rasgos del agente autónomo constituyen la base del carácter moral y de la psicología política para el desempeño del ciudadano en la sociedad bien ordenada. En este sentido, los individuos autónomos son capaces de activar un compromiso político producto de una obligación moral para cumplir con los propósitos del orden liberal, por lo tanto, la autonomía es imprescindible para que los ciudadanos cumplan con sus deberes de civilidad. Eso explica que “en una sociedad bien ordenada el fin de la justicia política está entre los objetivos más básicos de los ciudadanos, por referencia a los cuales expresan la clase de personas que quieren ser”.¹²³ Para Rawls, los individuos autónomos quieren ser miembros del sistema de cooperación, de esta forma expresan el respeto mutuo, aspecto importante de la personalidad del agente moral.

Para María Xosé Agra,

La moralidad es, en este sentido, un principio funcional de la sociedad. La insistencia en que la cooperación es un método pone de relieve que su constitución depende de un ejercicio constante de los individuos por alcanzar

¹²¹ Rawls, 2002, p.162

¹²² Rawls, 1979, p.573

¹²³ Rawls, 2002, p.263

niveles cada vez más avanzados, o niveles superiores de desarrollo moral.¹²⁴

Así, queda en evidencia que la autonomía posibilita la cooperación y constituye un aspecto de la conciencia moral que además opera en la conformación de las concepciones de vida buena que tienen que ver con la autonomía de la razón, pero también con la razonabilidad que expresa el deber del respeto mutuo. El propósito de la unión social requiere que los individuos sean autónomos, ya que en la medida en que todos aceptan los mismos principios de justicia actúan de acuerdo con una razón imparcial a la hora de afirmar un fin último compartido. De este modo, la autonomía permite la aceptación de los principios que regirán la sociedad ordenada, que expresa que los individuos contribuyen al funcionamiento de las instituciones, porque aceptan un piso común, del cual resultan beneficiados. Cada ciudadano autónomo desea que los otros actúen de acuerdo con los principios de justicia, y “cuando cada uno actúa justamente, todos encuentran satisfacción exactamente en lo mismo”.¹²⁵

En tanto que la conciencia moral para Rawls es autónoma, no sigue los dictados de una autoridad externa como arbitraria. Esto se explica por el origen normativo de la moral que justifica su origen intrínseco, es decir, que el individuo tiene confianza en sí mismo y en su capacidad racional, pues actuar autónomamente es expresar plenamente la personalidad moral y, por consiguiente la naturaleza moral en cuanto ser humano.¹²⁶ Aquí yace una relación entre autonomía y libertad que supera la noción negativa de ésta, en tanto, proyecta la idea de la autorrealización con la idea de autocontrol.

Rawls declara que “desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, no es verdad que los juicios conscientes de cada persona deban ser respetados absolutamente; tampoco es verdad que los individuos sean completamente libres para formar sus convicciones morales”.¹²⁷ Significa que los individuos autónomos son capaces, como dice Rawls de crear su plan de

¹²⁴ Agra, 1985, p.51

¹²⁵ Rawls, 1979, p.583

¹²⁶ Agra, 1985, p.50

¹²⁷ Rawls, 1979, p.573

vida, pueden hacer lo quieren, siempre que respeten los principios de justicia que han aceptado. La tarea de elegir el propio plan de vida, o el telos personal, alude a la realización de la libertad liberal, que ya no refiere a la ausencia de obstáculos, sino a la capacidad de demostrarse así mismo que es un agente racional dentro de la sociedad y esta posibilidad es una categoría inalterable de la libertad.¹²⁸

A merced de lo anterior, el plan de vida bueno debe ser compatible con lo que dicta el sentido de justicia. Con lo cual, la autonomía en tanto capacidad racional, está supeditada a la moral del individuo razonable y asume el sentido de justicia como una disposición natural a la justicia y un sentimiento moral que busca la satisfacción de los intereses personales.

2.1. La disposición a la reflexión

La reflexión opera como una disposición pertinente a la aceptación de los juicios y la estima por la justicia. Tiene un carácter obligatorio que es intrínsecamente moral en las conductas de los individuos. La reflexión o la disposición a los juicios reflexivos son realizados de forma voluntaria porque poseen la facultad moral de la razonabilidad. La reflexión opera entonces como una disposición que obedece al racionalismo moral que opera para que el individuo comprenda la cultura política pública. Cuando se dice que la conciencia reflexiva es moral, la autoconciencia se nutre de lo razonable y permite juzgar lo que es correcto y distinguirlo de lo bueno.

De acuerdo con lo anterior, Christine M. Korsgaard hace alusión a que la reflexión acerca de los juicios morales es una disposición normativa que guía al individuo a considerar qué debe aceptar como correcto. Significa que la reflexión con la que aceptamos lo correcto es normativa. Así, para Korsgaard es posible determinar que «Bueno» es el nombre que damos al problema de lo que hemos de esforzarnos en alcanzar, lo que hemos de plantearnos como

¹²⁸ Berlin, 1998, p.247

objetivo y aquello ha de importarnos en la vida. «Correcto» es el nombre que damos al problema más concreto de qué acciones podemos realizar”.¹²⁹ Esto alude a la prioridad de lo correcto en la constitución de los juicios. Explica que la separación de lo bueno se da por una naturaleza reflexiva de justificación normativa. Siguiendo con la autora la distinción entre lo bueno y lo correcto es posible porque tenemos una conciencia reflexiva con la que podemos valorarnos a nosotros mismos en tanto seres humanos. En efecto, “cualquier agente reflexivo puede llegar a reconocer que tiene obligaciones morales”.¹³⁰

La reflexión es fundamental para relacionar los conceptos y principios categóricos que nos resultan aceptables para el contenido de la concepción política pública. Solo reflexionando de este modo, tendremos una concepción liberal plenamente filosófica.¹³¹

Las disposiciones y las obligaciones son normativas porque entiende a los agentes morales con una razonabilidad fundada en la autonomía y en la reflexión. De ahí, que para Korsgaard, la distinción que podemos hacer de lo correcto y lo bueno se origina en nuestra naturaleza reflexiva. De ello se sigue que la reflexión es un rasgo constitutivo del agente moral, cuyo sentimiento por la justicia refuerza su carácter, porque es capaz de reflexionar sobre lo que es justo, y porque “la moralidad es intrínsecamente buena o intrínsecamente normativa”.¹³² La autora cuenta que la moralidad como autoridad no nos daña, en tanto que es “intrínsecamente normativo puede satisfacer la exigencia de una justificación incondicional”.¹³³ Si la moralidad es intrínseca las virtudes que se asocian a ésta cumplen un papel dentro de la formación del individuo en cuanto a sus sentimientos, y que es posible encontrar una armonía entre la moralidad y el interés propio.¹³⁴ Esto tiene que ver con lo que Rawls establece como la *congruencia* que expresa que la justicia es un bien para la persona

¹²⁹ Korsgaard, 2000, p.145

¹³⁰ Korsgaard, 2000, p.158

¹³¹ Rawls, 1996, pp.155-156

¹³² Korsgaard, 2000, p.84

¹³³ Korsgaard, 2000, p.84

¹³⁴ Korsgaard, 2000, p.82

justa.¹³⁵ Así la reflexión sobre los juicios es autointeresado y muestra que la virtud liberal a diferencia de la virtud clásica, no es un fin en sí misma, sino que imbrica con acciones obligatorias.

Esto lleva al límite la influencia de la moral en los sentimientos individuales. Korsgaard sigue a Hume para justificar que en la reflexión reside el origen de nuestros sentimientos morales, sostiene que “el sentido moral aprueba sus propios orígenes y sus propias operaciones, y por lo tanto se aprueba *a sí mismo*”.¹³⁶ En este sentido, la moralidad tiene autoridad sobre nosotros, y nos gobierna porque es intrínsecamente normativa. En sus palabras, “es propio de la naturaleza humana ser gobernada por la moralidad, y desde todos los puntos de vista, entre ellos el suyo propio, la moralidad se ha ganado el derecho a gobernarnos”.¹³⁷

Considerando la importancia de la reflexión sobre los juicios morales y entendiendo que éstos obedecen a un origen normativo de la naturaleza humana, el agente moral que Rawls postula, guarda dichas características que explican el imperativo intrínseco al individuo que designa que lo correcto es autoridad frente a lo bueno. De hecho, lo que viene a decir Korsgaard es que la moral gobierna lo bueno. La autora identifica en la teoría de Rawls que la reflexión y la autonomía son dos rasgos centrales de la normatividad, y que los agentes morales de justicia tienen una disposición predeterminada a cooperar por acción de una norma que es compartida, por tanto es normal que sea considerada como un norma común. Esto entronca con la explicación normativa que sustenta que los ciudadanos estiman la justicia de acuerdo con lo correcto.

¹³⁵ Korsgaard, 2000, en pie nº27, p.82

¹³⁶ Korsgaard, 2000, p.86

¹³⁷ Korsgaard, 2000, p.89

2.2. El sentido de la justicia

El sentido de la justicia es entendido como expresión del sentido de equidad. También es una de las virtudes cooperativas para la vida política.¹³⁸ Rawls hace referencia a que éstas últimas virtudes son requisito de un régimen constitucional estable y deben ser estimuladas por las instituciones básicas.¹³⁹

El sentido de la justicia es una facultad moral que sostiene otras virtudes realizadas como disposiciones normativas, como las virtudes cooperativas de la vida política, y también tiene incidencia en la concepción de vida buena, por lo tanto, designa un rasgo central en el carácter moral de los individuos que apoyan la sociedad justa y contribuye a la estabilidad de la concepción política.

Dice Rawls que “dada la naturaleza de la concepción política, que establece la base pública de justificación, un sentido de justicia expresa también una disposición, si no el deseo, a actuar en relación con los demás de un modo tal que pueda ser aceptado también por ellos”.¹⁴⁰ Ello indica que el sentido de justicia remite a una capacidad moral tendente a realizar juicios razonados y manifiesta una sensibilidad moral, que garantiza la estabilidad por una motivación adquirida en el contexto de instituciones justas.¹⁴¹ De ahí, que el sentido de la justicia requiere un contexto de instituciones justas que motive este sentimiento¹⁴² en las personas para fidelizar con la estructura básica.

En palabras de Rawls,

dados ciertos supuestos que determinan una psicología humana razonable y las condiciones normales de la vida humana, quienes crecen bajo instituciones básicas justas desarrollan un sentido de justicia y una fidelidad razonada a esas instituciones, suficientes ambos para hacerlas estables.

Dicho de otro modo: el sentido de justicia de los ciudadanos, dados sus

¹³⁸ Rawls, 2002, p.162

¹³⁹ Rawls, 2002, p.161

¹⁴⁰ Rawls, 1996, p.49

¹⁴¹ Rawls, 1996, p.174

¹⁴² Rawls, 1996, p.174

rasgos de carácter y el sesgo de sus intereses —formados en una vida albergada por una estructura básica —, es lo suficientemente fuerte como para resistir las tendencias normales a la injusticia.¹⁴³

Con el sentido de la justicia las personas cooperan en la vida política y aceptan el deber de civilidad. Este deber prepara a los individuos a obedecer los valores políticos que rigen en la discusión política.¹⁴⁴ De tal modo, que pueden contribuir a los propósitos de legitimidad y estabilidad del orden liberal. En efecto, el sentido de la justicia hace que los valores políticos e ideales que entraña, sean necesarios para que los ciudadanos consideren justas las instituciones públicas.

El argumento sobre el sentido de justicia como sentimiento moral justifica el carácter normativo del agente, o sea, extiende su argumentación sobre el sentido de la justicia a la naturaleza humana, “extensible a todo individuo, en todo tiempo y lugar”.¹⁴⁵ De este modo, las facultades de la psicología moral dentro de las cuales Rawls ubica el sentido de la justicia aparecen como una aspiración de la estabilidad y requisito de la cooperación, es decir, que “para asegurar la estabilidad de la cooperación social, una concepción de la justicia debe generar su propio apoyo, sus principios han de ser tales que su incorporación en la estructura básica de la sociedad suponga la adquisición del correspondiente sentido de justicia”.¹⁴⁶

Con esto queda demostrado que las características del individuo moral, corresponden a una disposición natural hacia la justicia. Expresan un sentimiento que culmina en conductas que manifiestan la aceptación de lo correcto.

¹⁴³ Rawls, 1996, p.174

¹⁴⁴ Rawls, 2002, p.162

¹⁴⁵ Agra, 1985, p.61

¹⁴⁶ Agra, 1985, p.61

2.3. Lo razonable y lo racional

Rawls subraya que la capacidad de la razonabilidad es un virtud social esencial para la cooperación bajo el convencimiento que las otras doctrinas son razonables y que también están dispuestas a participar como miembros de un sistema de cooperación. A través de la razonabilidad pueden aceptar los principios que dan legitimidad a las instituciones, ya que,

las personas son razonables en un aspecto básico cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo. Las personas entienden que aceptar esas normas es razonable para todo el mundo y, por consecuencia, que son justificables ante todos; y están dispuestas a discutir los términos equitativos que otras propongan.¹⁴⁷

La razonabilidad dice Rawls, es una virtud de las personas comprometidas en la cooperación social entre iguales¹⁴⁸ y permite que el agente moral, actúe de acuerdo con los siguientes presupuestos:

a) de su disposición a proponer términos equitativos de la cooperación, cuya aceptación por los demás resulte razonable esperar, así como de su voluntad de atenerse a esos términos siempre que pueda confiarse en que los demás harán lo propio. Entonces, como consideramos en los ciudadanos b) reconocen las cargas del juicio como limitadoras de lo que puede ser justificado frente a los demás, y sostienen sólo doctrinas comprensivas razonables.¹⁴⁹

Con ello, se va estableciendo una suerte de equilibrio que conlleva la aceptación de la concepción política pública, por tanto, la razonabilidad está

¹⁴⁷ Rawls, 1996, p.80

¹⁴⁸ Rawls, 1996, p.79

¹⁴⁹ Rawls, 1996, p.113

emparentada con otras disposiciones, como la reciprocidad, el sentido de la justicia y la cooperación.

La razonabilidad asegura gran parte de las disposiciones y actitudes que el individuo requiere para participar en la cooperación y enfrentar el terreno plural de la sociedad, alude a una suerte de confianza en que los ciudadanos son razonables entre sí. En este contexto, para Rawls “lo razonable es un elemento de la idea de sociedad como sistema de cooperación equitativa”.¹⁵⁰ En cambio, lo racional se aplica a un individuo singular que delibera para conseguir sus propios fines.

Para Rawls, lo racional está conectado con los afectos y los proyectos que superan lo individual, “los agentes racionales pueden albergar todo tipo de afectos hacia personas y compromisos con comunidades y lugares, incluidos el amor a la patria y a la naturaleza; y pueden seleccionar y ordenar sus fines de varios modos”¹⁵¹; y enfatiza que lo razonable no se deriva de lo racional, ya que lo razonable no persigue el bien general sin más, sino que busca el interés de quien coopera en el mundo social para recibir ventajas. En este sentido, lo racional “no se limita a un razonamiento medios–fines; pueden sopesar también los objetivos finales según su significado para su plan de vida global y según la coherencia y complementariedad entre ellos”.¹⁵² Para Rawls si bien lo racional envuelve la mayor parte de acciones del agente moral, lo razonable es más importante en el terreno de lo público.

Esto se traduce en que lo razonable y lo racional son “normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social, y a ellos cabe imputar a sabiendas que depende de su razonabilidad el que puedan aceptar el orden y actuar en función de los términos equitativos mismos de la cooperación”.¹⁵³ Las personas estando facultadas para elegir su forma de vida deben basarse en la razonabilidad. Si esto es así, la razonabilidad que según Rawls es netamente una facultad que se expresa en los asuntos públicos, no es tal, pues opera

¹⁵⁰ Rawls, 1996, p.80

¹⁵¹ Rawls, 1996, p.81

¹⁵² Rawls, 1996, p.81

¹⁵³ Rawls, 1996, p.85

como una cualidad necesaria para que los individuos realicen todo tipo de intercambios, ya que fuera del sistema de cooperación se enfrentan con los rasgos de la sociedad plural.

De esta manera, significa que tiene una implicación práctica que manifiesta, por un lado, la aceptación de las normas que establece la estructura básica porque son justas, y por otro lado, configura como permisibles las concepciones particulares del bien de las personas. Esto muestra una dependencia entre la persona razonable y todo lo que conlleva un punto de vista moral razonable. Habermas señala que esta facultad obedece al orden social. Con respecto a la razonabilidad dice que,

Los ciudadanos que están dispuestos y en situación de vivir en una sociedad «bien ordenada» se llaman razonables; como personas razonables tienen también concepciones razonables del mundo en su conjunto. Si el esperado consenso resulta de doctrinas razonables, su contenido vale también como razonable. «Razonable» se refiere entonces, en primer lugar, a la actitud de personas que, están dispuestas a entenderse acerca de condiciones equitativas de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales y a observarlas [...] El predicado en cuestión se traslada en el siguiente paso de las *actitudes* a las *convicciones* de personas razonables.¹⁵⁴

Habermas llama la atención sobre la excesiva razonabilidad con la que Rawls justifica la aceptabilidad de la concepción política y para la legitimidad de la estructura básica en tanto los individuos son razonables, aún cuando coexisten distintas y probablemente irreconciliables doctrinas comprensivas, pretende que a través de la razonabilidad todos puedan conciliar un piso común acerca de qué es la sociedad justa. De este modo instala posiciones tolerantes que dan lugar a los acuerdos razonables bajo condiciones razonables. No es posible que el punto de vista moral de una persona solo esté conformado por lo razonable, es decir, que venga solo posibilitado por esto.

¹⁵⁴ Habermas; Rawls, 1998, p.163

Lo razonable lleva a los individuos no solo a seguir el camino trazado por la primacía de lo justo, sino también evidencia que la persona moral está sujeta a lo que el sistema de cooperación ha establecido previamente como dado, como correcto y susceptible de aprobación, de esta forma consigue la legitimidad. Sospechar de la razonabilidad implica poner de relieve que el sistema de Rawls como sugiere Habermas considera que al decir que algo es razonable le otorga una cierta validez a los presupuestos.

En consecuencia, la razonabilidad es una capacidad que los ciudadanos tienen para garantizar la estabilidad de las instituciones. En la medida que esta estabilidad da validez a la concepción política. De este modo, el agente moral se hace dependiente de un universo preestablecido.¹⁵⁵

3. Las virtudes políticas y su naturaleza liberal

Las virtudes políticas aparecen en el *Liberalismo Político* como parte de las ideas permisibles de bien. Son articuladas con la concepción de la persona moral, con la existencia de valores sustantivos que admite que una sociedad justa es una buena sociedad. Según Rawls, las virtudes morales se realizan en la vida pública¹⁵⁶ y expone la importancia del compromiso de los ciudadanos con la cooperación y con el ejercicio del deber de civilidad.

Las virtudes políticas del agente moral cumplen un importante papel para la estabilidad de la estructura básica, en tanto que solo caben dentro de una definición institucional,¹⁵⁷ en particular en el dominio independiente en el cual Rawls admite los valores sustantivos que distingue de los valores no morales. Sólo la justicia como objeto de la estructura básica, puede sentenciarse como valor superior para la sociedad justa. “Así pues, la justicia

¹⁵⁵ Marcuse, 2014, p.181

¹⁵⁶ Rawls, 1979, p.584

¹⁵⁷ Sandel, 2000, p.103

como equidad es una justificación moral del individualismo institucionalizado y una defensa de la sociedad pluralista moderna”.¹⁵⁸

Frente al pluralismo liberal que Rawls defiende, las distintas doctrinas comprensivas coexisten con un sustento moral dado por los valores políticos. Estos son un requerimiento para la cooperación que es motor de la sociedad ordenada. Las virtudes cooperativas conforman un capital político que promueve las virtudes en la cultura política pública¹⁵⁹ donde se genera la amistad cívica y se cumplen los deberes de civilidad. También son un capital rentable y calculable de la concepción de la persona moral, ayudan a afianzar el poder político y fortalecen el capital social necesario para reforzar un cuerpo colectivo,¹⁶⁰ que ofrece un estatus político deseable, o al menos conveniente.

Cabe señalar que Rawls admite un cuerpo de ciudadanos virtuosos y a partir de ahí establece cierta simpatía con el republicanismo clásico. No obstante, la naturaleza moderna de la virtud hace que la virtud política además de contener los rasgos de la estructura básica, esté influenciada por los rasgos de la modernidad. Una breve referencia a ello permite clarificar que la virtud liberal o la virtud moderna es diferente de la virtud clásica.

Los regímenes políticos de las repúblicas atenienses del mundo clásico requerían del cuerpo de ciudadanos virtuosos para el florecimiento del individuo y para la prosperidad del bien general. El individuo era virtuoso en sí mismo, es decir intrínsecamente, no esperaba recibir una recompensa individual. Las virtudes permitían la consagración del *ethos* político gracias a la unión de los individuos con el espíritu público, fuente de una libertad conectada con la armonía dada en la vida de la polis. “La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo, y como su fin, un bien real ya existente”.¹⁶¹

¹⁵⁸ Agra, 1985, p.162

¹⁵⁹ Rawls, 2002, pp.161-162

¹⁶⁰ Rawls, 1996, p.251

¹⁶¹ Hegel, 1966, p.229

El ciudadano que poseía la virtud (*areté*), correspondía sus intereses personales con los intereses generales, lo hacía de modo voluntario, ya que “no iba, pues, dirigida contra la realidad como una inversión universal y contra un curso del mundo”.¹⁶² Aquella virtud no suponía un sacrificio para la libertad del individuo, pues era parte de la vida ética y de la libertad. Esto explica la esencia que caracteriza a la virtud cívica de los regímenes republicanos clásicos. En las repúblicas renacentistas, la actitud esencial para mantener el buen gobierno, consistía en no corromper la vida política por los intereses personales, pues conducía al deterioro de la vida política.¹⁶³ Luego en la sociedad moderna el espíritu público se perdió tan pronto como desapareció la polis.

Para el liberalismo se trata de promover, inculcar y poner en la palestra ciertas disposiciones que consigan legitimar la concepción política pública. Ello perfila los rasgos del buen ciudadano, por medio del ejercicio de las virtudes políticas que calan en el carácter y expresa las facultades requeridas para la vida pública y la cultura política. Así pues, las virtudes políticas se cristalizan en los sentimientos de justicia que aseguran la aceptación de los valores morales y de los principios de justicia y permiten el bienestar de todos los ciudadanos cooperantes, en función de un orden dado.

En este sentido, “al afirmar públicamente las libertades básicas, los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, expresan su mutuo y recíproco respeto como ciudadanos razonables y fiables, así como su reconocimiento del valor que todos los ciudadanos confieren a su estilo de vida”.¹⁶⁴

¹⁶² Hegel, 1966, p.229

¹⁶³ Véase, Skinner, 2008

¹⁶⁴ Rawls, 1996, p.357

3.1. Razonabilidad y reconciliación

Siguiendo a Habermas la concepción del bien o concepción del mundo es razonable. La influencia que tiene la razonabilidad en la concepción de vida buena, puede mostrarse a través de lo que Habermas señala una relación dialéctica entre autonomía privada y pública.¹⁶⁵ De este modo, puede decirse que el dominio político tiene una línea imaginaria con lo no político, ya que si lo razonable sirve para elegir fines de vida buena razonables, los principios de justicia entran en el campo de la autonomía privada.

La cooriginariedad de la autonomía privada con la autonomía pública, significa que ambas están internamente conectadas con el modo en que la concepción política está articulada como ideal de cooperación social. Esta conexión puede ser coextensiva para considerar que la razonabilidad se aplica también a la invención de la concepción de vida buena. Por esto “la fuente de su sistema de derechos y libertades básicos se remonta a la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social y de representantes racionales de los ciudadanos que eligen los términos de la cooperación sujetos a condiciones razonables”.¹⁶⁶ La razonabilidad en definitiva, considera al agente moral bajo la influencia del pensamiento dominante.

En esta línea, Habermas en una de sus objeciones al liberalismo político de Rawls, dice que;

La tensión entre la «razonabilidad» de una concepción política aceptable para todos los ciudadanos con concepciones razonables del mundo y la «verdad» que el individuo atribuye a esa concepción desde su cosmovisión permanece irresuelta. Por un lado, la validez de la concepción política se alimenta en última instancia de los recursos de validez de las distintas concepciones del mundo en la medida que éstas son razonables. Por otro lado, las concepciones del mundo razonables tienen que acreditarse según los baremos que les prescribe la razón práctica. Lo que las distingue como

¹⁶⁵ Habermas; Rawls, 1998, p.117

¹⁶⁶ Habermas; Rawls, 1998, p.124

razonables se mide según estándares que no se pueden obtener de las correspondientes concepciones del mundo.¹⁶⁷

Los atributos sirven entonces, como pone en evidencia Habermas, para moldear a individuos de acuerdo con la creencia del dominio independiente y de la subjetividad. La consideración acerca de las concepciones de vida razonables que sirve como instrumentos que universalizan la razón de cálculo, acusa que “la inmensa masa de la población es instruida ahora como guardia adicional para el sistema, para servir hoy y mañana de material a sus grandes planes”.¹⁶⁸ En este sentido, la razón se ha convertido en medio auxiliar del aparato económico.¹⁶⁹ Este aspecto puede hacerse extensivo a los intereses de la estructura política que concibe la razón como una capacidad de elegir fines, cuyos medios de realización se encuentran en el sistema económico —para el cual, el individuo es determinado como cosa, como elementos estadístico.¹⁷⁰

En palabras de Habermas, “cuando la razonabilidad de las concepciones del mundo tiene que expresar restricciones que éstas no pueden crear por sí mismas, lo que haya de valer como razonable tiene que apoyarse en una instancia de imparcialidad que ya está en vigor desde antes de la cristalización de un consenso político básico”.¹⁷¹ Así lo razonable muestra su aspecto categórico en la conformación de las concepciones individuales del mundo y favorece la reconciliación con las normas jurídicas, limitadas por los aspectos constitucionales que refuerzan que el individuo debe reconciliarse con aquello que sabe que no puede cambiar.

El hecho que los ciudadanos acepten la concepción política para en función de ello validar la propia concepción del mundo, representa según Habermas un paternalismo filosófico que institucionaliza los procedimientos que animan a los ciudadanos a aceptar los marcos institucionales. En sus palabras: “aun cuando la aceptación de una concepción independiente de la

¹⁶⁷ Habermas; Rawls, 1998, p.171

¹⁶⁸ Adorno; Horkheimer, 2006, p.91

¹⁶⁹ Adorno; Horkheimer, 2006, p.83

¹⁷⁰ Adorno; Horkheimer, 2006, pp.82-83

¹⁷¹ Habermas; Rawls, 1998, p.172

justicia vive de verdades metafísicas que la complementan, dicha concepción tiene no obstante que ir al encuentro de una «razonabilidad» que *añade* el aspecto del reconocimiento público”.¹⁷²

En este sentido, Habermas objeta a Rawls que “los mandamientos morales no se pueden poner abstractamente por encima de la historia vital individual de las personas cuando apelan a una razón común a todos nosotros o un sentido universal de justicia”.¹⁷³ El carácter universal de los principios de justicia es la expresión de la hegemonía de los valores liberales.

El recurso que utiliza Rawls para moralizar las instituciones por vía de la razonabilidad refleja la importancia del carácter de los individuos y la personalidad liberal en función de los propósitos institucionales. En consecuencia adquieren la normalidad de las conductas como ciudadanos que desean ser plenamente cooperantes.

La razonabilidad es la virtud que el agente moral posee para cumplir con las exigencias de la estructura básica, sirve como instrumento universal útil para relacionar otras cualidades necesarias al orden político y como un medio no solo auxiliar del aparato burocrático, sino fundamental y omnicomprendivo.¹⁷⁴

Por su parte la reconciliación que Rawls propone como un papel de la filosofía política liberal va en la línea de los presupuestos que consideran la razón imparcial, que aparta los sentimientos, emociones y pasiones de lo político. De esta forma es posible que el individuo sea complaciente con el orden dominante. Si bien este aspecto manifiesta un aspecto más realista de la filosofía liberal, lo cierto es que la reconciliación sucede porque existe la razón imparcial en el individuo y porque considera que aceptar el orden político es actuar de forma razonable.¹⁷⁵

Rawls apela a la reconciliación como un llamado a aceptar positivamente nuestro mundo social, a aceptarlo, afirmarlo y no solo

¹⁷² Habermas; Rawls, 1998, p.161

¹⁷³ Habermas; Rawls, 1998, p.179

¹⁷⁴ Adorno; Horkheimer, 2006, p.83

¹⁷⁵ Rawls, 2002, p.25

resignarnos a él.¹⁷⁶ El individuo debe reconciliarse con las instituciones que pueden cometer injusticias, y está facultado moralmente para reconciliarse con un mundo en el cual suceden atrocidades que la política institucional y el Estado son responsables. Rawls subraya el papel de la reconciliación de la filosofía política y cita a Hegel. Según dice:

Un tercer papel, subrayado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), es el de la reconciliación: la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: «Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional». Hegel busca la reconciliación para nosotros — *Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él.¹⁷⁷

Rawls concuerda con la tarea de filosofía política que Hegel postula, en cuanto que el Estado es reconocido como un universo moral, lo que se traduce en que aquello que dictan las instituciones equivale a lo razonable, por lo tanto, a lo correcto. No obstante, la reconciliación en el sistema liberal no es concebida como movimiento que parte de la negación del sí mismo. De ahí que Rawls pone énfasis en aceptar el mundo positivamente y resignarnos a él. En este sentido, Herbert Marcuse dice que “la tarea de la filosofía se convierte entonces en la tarea de «reconciliar al hombre con el Estado actual»”.¹⁷⁸

Sin ánimo de profundizar en esto, la diferencia de la reconciliación del modelo de Hegel no concuerda con el contrato social y la moralización de la razón sobre lo cual Rawls sustenta la reconciliación,¹⁷⁹ pues el tratamiento liberal no admite los conflictos. En cambio, la reconciliación hegeliana concibe

¹⁷⁶ Rawls, 2002, p.25

¹⁷⁷ Rawls, 2002, p.25

¹⁷⁸ Marcuse, 1979, p.181

¹⁷⁹ Marcuse, 1979, pp.174-175

la dialéctica como método con la cual el individuo hace conciencia de las concepciones y los intereses con los que discrepa.

Por consiguiente, la reconciliación liberal elimina el conflicto que para Hegel no pasa inadvertido. Ello parte del reconocimiento autoconsciente de los intereses individuales y de los generales, que concuerdan por conveniencia. La sociedad civil está basada en esta idea de autointerés que designa la necesidad de reconciliarse con lo universal que representa el Estado racional. La facultad de la razonabilidad posibilita que el individuo acepte lo universal y de este modo, pueda reconciliarse.

3.2. Reciprocidad y cooperación

El propósito de la reciprocidad en el liberalismo de Rawls, apunta a que las personas deben aceptar los procedimientos institucionales porque reciben beneficios. La motivación autointeresada facilita que las personas acepten los términos equitativos de la cooperación, porque saben que los demás también los aceptarán. De este simple modo, opera la reciprocidad, a saber, “cada uno de los participantes puede aceptar razonablemente los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo”.¹⁸⁰

Según Rawls, la “reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario definido para ese mundo”.¹⁸¹ Esto equivale a sostener que los ciudadanos actúan recíprocamente por un interés individual egoísta que es recíproco.

La tradición contractualista “caracterizada por la reciprocidad entre individuos que mantienen una igualdad aproximada”,¹⁸² facilita la unión social.

¹⁸⁰ Rawls, 1996, p.46

¹⁸¹ Rawls, 1996, p.47

¹⁸² Nussbaum, 2007, p.117

Éstos principios resultan ser incorporados para crear la concepción del bien personal, por relaciones mutuas de intercambio. La reciprocidad se manifiesta cuando las personas cooperan, juzgan las acciones y evalúan las distintas circunstancias de justicia, en la medida que esperan mutuamente la aceptación de las acciones razonables.

La reciprocidad es necesaria para garantizar un compromiso político de los individuos como miembros de un cuerpo de ciudadanos, ya que las personas buscan y obtienen un bienestar mutuo y de esta forma contribuyen al bienestar general. “Esas personas insisten en que la reciprocidad debería imperar en ese mundo social, de manera que cada uno resultase beneficiado junto con los demás”.¹⁸³ Lo cual deja relucir que la reciprocidad entraña la relación medios fines a partir del interés personal para obtener un beneficio que vincula socialmente a los individuos.

En esta misma línea, otros aspectos como la idea de ventajas mutuas es entendida por el Rawls como la “promoción de la ventaja de todos con respecto a su situación presente, o de la situación esperable si las cosas siguieran igual”.¹⁸⁴ Éstos reflejan que hay un nexo entre la ventaja mutua y el interés por la obtención de beneficios personales, que linda con la noción de persona autointeresada.

La reciprocidad entre los miembros de la sociedad da legitimidad a la cultura pública, asegura la predisposición a aceptar reestructuraciones y alteraciones razonables de los propios puntos de vista.¹⁸⁵ De este modo, las disposiciones y valores morales que se aplican para el sistema de cooperación, también expanden sus premisas a relaciones sociales que superan el marco institucional. Significa que los ciudadanos “aprecian y gozan de estos atributos, recíprocamente, según se manifiestan al cooperar en la afirmación de las instituciones justas”.¹⁸⁶ De tal modo, los ciudadanos cooperan para asegurarse mutuamente la justicia política y lo deben hacer incluso a regañadientes,

¹⁸³ Rawls, 1996, p.81

¹⁸⁴ Rawls, 1996, p.80

¹⁸⁵ Rawls, 1979, p.288

¹⁸⁶ Rawls, 1979, p.584

porque saben que obtendrán un beneficio particular. En este sentido, el problema del autointerés en el dominio político repercute en la vida social,

cuando cada agente u organización actúa para promover sus propios intereses específicos a través de las vías que proporcionan los organismos de gobierno— que rara vez son de conocimiento público y mucho menos son motivo de discusión pública—, entonces el resultado es una vida pública fragmentada.¹⁸⁷

Sin duda, esta es la imagen típica de individuos autónomos y libres que eligen su plan de vida, “deben decidir qué principios, cumplidos conscientemente en la vida diaria, manifiestan del mejor modo posible esta libertad en su comunidad y revelan más claramente su independencia de las contingencias naturales y de los accidentes sociales.”¹⁸⁸

El individuo razonable experimenta la realización de sus actividades, metas y proyectos en términos instrumentales. También permite a la configuración de un individuo moral capaz de ejercer los juicios reflexivos sobre una base extrínseca a los objetivos que predetermina la sociedad justa.

A pesar de ello, el agente no tiene fuerza suficiente para movilizar y crear otras estructuras para pensar una sociedad justa. Esto decanta la pretensión de un ciudadano virtuoso que debe cooperar para perpetuar un modelo que si bien, pretende mejorar lo existente mediante la repartición y medidas para aumentar las oportunidades de equidad, toma presa las virtudes políticas en un sistema de cooperación en el cual, la garantía es que las condiciones no deberían empeorarse para quienes tienen menos, pero ello según Rawls no quita restar beneficios a los que tienen más.

Lo cierto es que las virtudes políticas siguen los órdenes del horizonte normativo *rawlsiano* de la estructura básica. Algo que para Rawls queda enmascarado por el dominio político público que concibe las virtudes para la prosperidad de una sociedad que se hace más liberal.

¹⁸⁷ Young, 2000, pp.126-127

¹⁸⁸ Rawls, 1979, p.292

3.3. Desobediencia civil y la cuestión de la sociedad estable

La desobediencia civil es un deber cívico que sirve para detectar los fallos del sistema institucional. Los ciudadanos desobedientes realizan reclamos que denuncian los fallos en la concepción política pública, expresan un compromiso con la cooperación y con el cumplimiento de los principios de justicia. La desobediencia es una forma de expresar virtudes entre las que se encuentra el deber de rectificar las injusticias.

Los ciudadanos usan su sentido de justicia para velar por el restablecimiento de la estabilidad si los principios de justicia son violados. Cuando esto ocurre, los ciudadanos deben desobedecer las leyes y normativas que van en desmedro de la sociedad justa.

El argumento de Rawls respecto a la desobediencia civil es interesante para dar cuenta del papel de los ciudadanos de acuerdo con un tipo de perfil virtuoso y da pistas para constatar el papel instrumental de los actos, en la medida en que la estructura básica no garantiza que los reclamos sean vinculantes y sanciona a los desobedientes.

Rawls define la desobediencia civil, como un acto que “no sólo se dirige a principios públicos, sino que se comete en público. Es dado a conocer abiertamente y con el aviso necesario, y no es encubierto o secreto”.¹⁸⁹ Solo bajo dichas condiciones Rawls considera que estamos frente a un acto legítimo de desobediencia, por lo tanto, permisible por las fuerzas del orden institucional. Los actos de desobediencia en el planteamiento *rawlsiano* aún están dentro del esquema normativo de garantizar cierta estabilidad, por lo tanto, no pueden alterar el orden, sino apenas rectifican las situaciones de injusticia sobre una norma constitucional. Este hecho marca una distinción acerca del tipo de desobediencia civil que no se relaciona con actos de resistencia, como otras posturas teóricas conciben la desobediencia de tipo radical, en tanto son actos que reclaman un cambio a nivel estructural.

¹⁸⁹ Rawls, 1979, p.407

La desobediencia civil exige la obligatoriedad de cumplir las leyes y aquellos valores morales declarados como difícilmente atropellables. La desobediencia contradice el deber de civilidad y altera el equilibrio de la sociedad estable, ya que también es deber de los ciudadanos no obedecer a la leyes si éstas atentan contra la concepción política pública. Ello implica un llamado de atención por parte de los ciudadanos a poner la concepción política pública a revisión, en el caso que las mismas instituciones violen los principios de justicia.

Los desobedientes ponen en alerta a las instituciones de la pérdida de legitimidad que amenaza a la concepción política pública y son virtuosos en tanto, efectúan los reclamos de forma razonable. No obstante, la ambigüedad en el tratamiento de la desobediencia, alude a que las condiciones normativas limitan las posibilidades de acción política no institucionalizada, es decir, controla las prácticas de libertad de expresión de los ciudadanos bajo criterios específicos.

La paradoja salta a la vista cuando Rawls establece que se trata de un acto público, no secreto, cuyos participantes deben aceptar las sanciones en caso de generar algún desorden público o en caso de atentar contra los principios de justicia que ellos mismos están reclamando. En este sentido, importa poner de relieve que la estructura impone al desobediente el consentimiento de la sanción. Este hecho no parece muy razonable, mas cuando el mismo Rawls señala que “una vez que la sociedad es interpretada como un esquema de cooperación entre personas iguales, aquellas personas dañadas por graves injusticias no tienen que someterse”.¹⁹⁰ Por lo tanto, la desobediencia civil está condicionada como un instrumento de control que la estructura básica ejerce para controlar ciertas libertades básicas como la libertad de expresión.

Según Virno, el papel de la desobediencia “es poner en cuestión la propia facultad de mandar del Estado”.¹⁹¹ En efecto y aparentemente, la idea

¹⁹⁰ Rawls, 1979, p.425

¹⁹¹ Virno, 2003, p.100

de Rawls no se aleja mucho de esta pretensión de que los ciudadanos hagan público que el Estado falla por el incumplimiento de una ley, ante lo que hace permisible que los individuos no solo incumplan la ley, sino que se manifiesten en contra de su validez.¹⁹²

No obstante, la propuesta de Virno propone desembarazar la desobediencia del liberalismo y vincularla con la acción política. Según Virno, “la desobediencia civil, representa, hoy, la fórmula fundamental e insoslayable de la acción política, con la condición, sin embargo, de desembarazarla de la tradición liberal de la cual surgió”.¹⁹³ Con esto el autor hace un llamado a sospechar de la desobediencia civil como recurso democrático, condicionado por normas constitucionales que no admite reclamos de acción política vinculantes, ni generar cambios sustantivos a nivel constitucional.

4. Virtudes políticas y estabilidad

La estabilidad es el criterio que el liberalismo utiliza para vislumbrar que la justicia es efectiva y legítima. Interesa vincular las virtudes políticas con una concepción de la persona facultada para actuar en favor de la estabilidad. Según Rawls,

La estabilidad de una concepción de la justicia no implica que las instituciones y las costumbres de la sociedad bien ordenada no cambien. En realidad, esa sociedad contendrá, probablemente, una gran diversidad y adoptará diferentes ordenamientos, según el tiempo pase. En este contexto, estabilidad significa que, por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas, a medida que se van haciendo ajustes de acuerdo con las nuevas circunstancias sociales.¹⁹⁴

¹⁹² Virno, 2003, p.101

¹⁹³ Virno, 2003, p.100

¹⁹⁴ Rawls, 1979, p.506

Lo anterior evidencia el carácter procedimental de los reajustes de la distribución, ya que dentro de lo que las instituciones deben realizar para mantener un orden estable, cuenta la realización de ajustes y reajustes en caso que se quiebre el equilibrio. Para estos fines las virtudes se aplican como fuerzas estabilizadoras, esto es, tiene una función que apunta a detectar los desajustes de la concepción política que desestabilizan el orden político. Así, “una vez esbozada la teoría de la justicia, ésta debe ser puesta a prueba en cuanto a su estabilidad”¹⁹⁵ y si no pasa el examen de la validez significa que el contenido de la concepción política debe ponerse a revisión.

La coincidencia entre la concepción de vida buena con la concepción política pública es una condición básica para la estabilidad. La disposición de los individuos a supervisar la concepción de justicia garantiza la legitimidad de la misma y sirve para reproducir un orden estable basado en un consenso asegurado a favor de las disposiciones de los ciudadanos hacia la justicia— “ese consenso consigue la adhesión por la vía de un ajuste concordante entre la concepción política y los puntos de vista comprensivos junto con el reconocimiento público de los magnos valores y virtudes políticas”.¹⁹⁶

En este sentido, se aprecia que entre las virtudes políticas de la reciprocidad y la razonabilidad son utilizadas como medios para alcanzar la estabilidad que ha de materializarse en dos aspectos. Uno en cuanto al equilibrio de la estructura básica por medio de la cooperación de los individuos que la apoyan. Y el otro, se relaciona con el mantenimiento de la estabilidad de la concepción política pública de justicia dominante, en la medida en que consigue que los ciudadanos asocien su forma de vida con los valores que sostienen la concepción política pública. Con lo cual, la instrumentalización de las virtudes queda reflejada en el objetivo de la estabilidad y en la incidencia que tiene sobre las formas de vida de las personas.

El ideal de un régimen estable refleja el correcto y justo funcionamiento de las instituciones públicas y la validez de la concepción política de la justicia,

¹⁹⁵ Gargarella, 1999, p.208

¹⁹⁶ Rawls, 1996, p.204

fruto de los principios de justicia que dan cuenta de la estructura psicológica moral de los individuos para una sociedad estable.

Así pues, la sociedad es estable en la medida que los ciudadanos abrazan la concepción política pública y los valores como suyos. Para mantener un orden estable la estructura básica debe ser capaz de generar por sí misma un apoyo suficiente de los ciudadanos. Un compromiso de éstos para reclamar el mal funcionamiento de las instituciones, sin que por ello hayan garantías que la concepción pueda cambiar.

En este sentido, para que “una cierta concepción de justicia sea estable es necesario la presencia de las motivaci[ones] apropiada[s] para realizar aquello que la justicia requiere”¹⁹⁷ y que una vez que las partes aceptan los principios de justicia que regulan la concepción política, deben también considerar si los principios adoptados y la concepción a la que pertenecen, pueden atraerse el apoyo de la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que forzosamente existirán en una sociedad democrática bien ordenada.¹⁹⁸

La estabilidad es un criterio que pone a prueba las instituciones, y da cuenta de una situación realista que manifiesta exigencias de cara al cumplimiento de los principios de justicia planteados. Esto manifiesta una pretensión de validez que amenaza con convertir la teoría en una propuesta esencialmente complaciente ante la realidad, lo cual implica considerar que hay aspectos en que la teoría resulta defectuosa,¹⁹⁹ por lo tanto, no se puede obligar a los ciudadanos a aceptar la concepción política de la justicia si ésta presenta fallos.²⁰⁰

“Una sociedad bien ordenada ha de estar regulada y, al mismo tiempo, debe generar un fuerte sentido de justicia. Una concepción de la justicia, pues, es estable si el correspondiente sentido de justicia está firmemente ajustado a

¹⁹⁷ Gargarella, 1999, p.193

¹⁹⁸ Rawls, 2002, p.246

¹⁹⁹ Gargarella, 1999, p.209

²⁰⁰ En los argumentos sobre la desobediencia civil, Rawls plantea que es deber de los ciudadanos desobedecer las normas con el fin de poner de relieve que la concepción política pública ha perdido su legitimidad. Véase Rawls, 1979, pp.404-433

las tendencias psicológicas”.²⁰¹ Así, la estabilidad requiere de las virtudes políticas cuya naturaleza expresa su papel como fuerzas estabilizadoras que la aseguran,²⁰² lo cual pone de relieve que las virtudes, constituyen la personalidad moral que sirve a la estabilidad. “Dicho de otro modo: el sentido de la justicia de los ciudadanos, dados el carácter y los intereses que se forman al vivir bajo una estructura básica justa, es suficientemente robusto como para resistir las tendencias normales hacia la injusticia”.²⁰³ En efecto, el sentido de justicia junto con las otras virtudes promueve el desarrollo de una lealtad razonada e informada hacia esas instituciones suficiente como para hacerlas estables.²⁰⁴ De ahí que Rawls también hace alusión a que las virtudes favorecen la legitimidad y reducen el conflicto entre doctrinas comprensivas probablemente irreconciliables. Se trata de vínculos que deben evitar el conflicto y los desacuerdos con el fin de alcanzar el consenso y la estabilidad.

La estabilidad de la concepción política pública necesita de las cualidades de los individuos, requiere de la naturaleza de los vínculos políticos y sociales, y deposita el éxito de los principios de justicia en una base ideológica individualista. Así, la estabilidad parece depender más de la razonabilidad de los individuos y de su aceptación de las normas y principios que regulan el orden, que de las propias instituciones. En palabras de María Xosé Agra,

El examen de la estabilidad, decíamos, supone una reflexión sobre la naturaleza de los vínculos políticos y sociales que, como se señaló, en el modelo rawlsiano no se basan en el principio de obligación sino en sentimientos morales, en un sentido de justicia públicamente reconocido. Los vínculos entre personas morales contribuyen al buen ordenamiento de la sociedad. La obligación es moral y, por ello, el problema del orden social no se resuelve atendiendo a la obligación política, sino a los fines compartidos

²⁰¹ Agra, 1985, p.75

²⁰² Rawls, 2002, p.247

²⁰³ Rawls, 2002, p.247

²⁰⁴ Rawls, 2002, p.247

por los miembros de la sociedad, a los valores comunitarios o resaltando el carácter voluntario de la cooperación.²⁰⁵

De este argumento puede pesquisararse que la estabilidad refleja el ideal de sociedad ordenada en la cual la concepción públicamente reconocida de la justicia establece un punto de vista compartido que incluye a los ciudadanos en la cooperación, y lo hace como exigencia a cooperar en la sociedad.²⁰⁶ A éstas es sometida la concepción política de justicia que debe generar las bases de su propia estabilidad, pero esto no significa simplemente, que puede mantenerse en un cierto equilibrio,²⁰⁷ sino que debe ser capaz de realizar los reajustes pertinentes sobre la base de la revisión del contenido de los principios de justicia.

Al hilo de esta base argumental, la estabilidad se revela como criterio práctico que pone a las partes representantes a sopesar las posibilidades de realizar reajustes en las concepciones políticas de justicia y a contemplar los reclamos reales de los ciudadanos cuando se rompe la estabilidad. Ergo, la estabilidad es inherente al mal funcionamiento de las instituciones. La estabilidad tambalea cuando hay desacuerdos respecto a los principios o el incumplimiento de éstos. Lo que está en juego es el equilibrio del sistema, y que debe restablecerse. Un equilibrio es estable cuando las desviaciones ponen en juego las fuerzas propias del sistema de modo que se alcanza de nuevo el estado de equilibrio. El equilibrio es inestable cuando se ponen en juego las fuerzas del sistema que conduce a cambios aún mayores.²⁰⁸

En este sentido, el status quo liberal manifiesta el (des)equilibrio de la sociedad y encuentra ahí su criterio de conservación. De esto se sigue “que la estabilidad y la unidad de la sociedad dependen sólo de un modo muy marginal del acuerdo que sus miembros puedan alcanzar, en un consenso superpuesto, en torno de una particular teoría política”.²⁰⁹ Por lo tanto, admite que el

²⁰⁵ Agra, 1985, p.75

²⁰⁶ Rawls, 1996, p.66

²⁰⁷ Gargarella, 1999, p.193

²⁰⁸ Gargarella, 1999, p.62

²⁰⁹ Gargarella, 1999, p.210

rompimiento del equilibrio puede generar un tipo de estabilidad, que paradójicamente se mantiene estable, en tanto en cuanto es inestable, es decir, porque no se producen cambios.

Esta última cuestión refleja el uso instrumental de las virtudes para reproducir una estabilidad en la cual tienen un papel inocuo. Esto puede verse en lo que Rawls explica en las esencias constitucionales, donde da prioridad al primer principio de justicia y resta al segundo principio.²¹⁰ Dicho esto, la tendencia al incumplimiento del segundo principio de justicia que Rawls confiesa es susceptible de no ser cumplido, en tanto prioriza el primer principio de libertad, con ello refleja que la estabilidad es un ideal que sirve para medir lo lejos que se está de alcanzar la justicia plena. Así pues, la evidencia de la inutilidad de las virtudes políticas, o su naturaleza poco vinculante revela que su incidencia es insignificante a la hora de establecer la estabilidad.

4.1. La cooperación política y social como principal escenario de la virtud política

Los miembros de la sociedad están obligados a cooperar, pues solo al entrar en un sistema de cooperación reciben la primera impronta del carácter que les permitirá reproducir la cultura política pública. Así, “empezamos partiendo de la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, suponemos que las personas, en cuanto ciudadanos, están en posesión de todas las capacidades que les permiten ser miembros cooperantes de la sociedad”.²¹¹

En este sentido, la cooperación es un sistema que vincula automáticamente al individuo con las instituciones, algo así como la materialización de la sociedad cerrada, en la cual los ciudadanos realizan su ciclo vital completo.

²¹⁰ Rawls, 1993, pp.262-265

²¹¹ Rawls, 1996, p.50

La cooperación no es un sistema abstracto. Se concreta en la práctica cuando las personas aprueban la concepción política, y si no la aprueban, se rompe el equilibrio del sistema, pero esto no significa que dejen de cooperar. De hecho, la cooperación reside en que los individuos deben evaluar las instituciones, demandar y expresar reclamos. De este modo, rompen la estabilidad del orden liberal, al mismo tiempo que cooperan a restablecer el equilibrio y a detectar donde la concepción política pública debe ser revisada. Esta es la paradoja que encierra la cooperación, en tanto, los individuos cooperan por medio de una acción, que es una fuerza que rompe el equilibrio, pero luego estas fuerzas no operan para que la concepción política, necesariamente cambie. Tal fuerza está destinada a que los reclamos puedan mantenerse dentro del esquema de cooperación sin afectar la legitimidad del orden democrático liberal.

La cooperación de los ciudadanos es un deber que se da dentro de una sociedad cerrada que obliga a los ciudadanos a asumir las cargas equitativas. ¿Qué exige la cooperación a los ciudadanos? En palabras de Rawls, “aunque la cooperación puede darse de buena gana y armoniosamente, siendo, en este sentido, voluntaria, no es voluntaria en el sentido en que lo es nuestra adhesión o pertenencia a asociaciones o grupos dentro de la sociedad”.²¹² Significa que la cooperación es arbitraria y que no hay escapatoria, tanto como no hay salida de la sociedad cerrada en la cual entramos al nacer y no salimos hasta morir. Hay que entender entonces que la cooperación pretende la legitimidad de la estructura básica e instala un sistema social, “capaz de abrir espacios en su seno para todas las necesidades y actividades vitales, desde el nacimiento hasta la muerte”.²¹³ De esta forma el liberalismo introduce el sistema de cooperación en el marco de una sociedad cerrada.

En este sentido, el individuo tiene el deber de participar en la cooperación si quiere gozar de un status de ciudadano y regirse de acuerdo con las bases de la sociedad cerrada. Rawls declara que entrar en el sistema

²¹² Rawls, 1996, p.338

²¹³ Rawls, 1996, p.49

de cooperación es algo que no podemos escoger libremente. Según dice, “no hay alternativas a la cooperación social, salvo la obediencia resentida, y a regañadientes o la resistencia y la guerra civil”.²¹⁴ Significa que la cooperación está influida por la suma de requerimientos jurídicos, legales e institucionales que se imponen a la comunidad política.

Los términos equitativos de la cooperación son expresados por principios que definen los derechos y deberes básicos en el seno de instituciones sociales fundamentales que regulan los reajustes de la justicia a lo largo del tiempo. De manera que los beneficios generados por el esfuerzo de cada cual, sean equitativamente distributivos y compartidos desde una generación a la siguiente.²¹⁵ Este es un compromiso con los valores políticos, puesto que “los ideales que esos valores expresan no pueden ser abandonados a la ligera”²¹⁶, por lo cual, se ven voluntariamente ligados a la cooperación, en tanto, dicho sistema concibe:

a los ciudadanos como miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo, y así, en disposición de facultades morales que les capacitan para asumir su papel. En este contexto podemos decir: parte de la naturaleza esencial de los ciudadanos (dentro de la concepción política) es su posesión de las dos facultades morales en que arraiga su capacidad para participar en una cooperación social equitativa.²¹⁷

Así el liberalismo considera a los ciudadanos como plenamente cooperantes y a los individuos como normales, en la medida en que están capacitados moralmente para aceptar las cargas de la cooperación. Ello da cuenta de la normalización de las ventajas y excluye a todos quienes no están capacitados para participar en las cargas de la cooperación.²¹⁸ En este sentido, el sistema de cooperación define a la persona jurídicamente como alguien que

²¹⁴ Rawls, 1996, p.338

²¹⁵ Rawls, 1996, p.46

²¹⁶ Rawls, 1996, p.253

²¹⁷ Rawls, 1996, p.237

²¹⁸ Sobre una visión crítica de la temática de la exclusión que hace Rawls de las personas con deficiencias o discapacitadas como ciudadanos normales y plenamente libres e iguales. Véase Nussbaum, 2007

puede tomar parte o desempeñar un papel en la vida social y así, ejercer y respetar los varios derechos y obligaciones que van con ella.

Para este propósito, la razonabilidad hace que éstos puedan estar de acuerdo con “que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre pretensiones competitivas respecto a las ventajas de la vida social”.²¹⁹

Los fines de la cooperación también buscan fortalecer el status de ciudadanía, ya que los miembros cooperan porque anhelan ser reconocidos como miembros cooperantes, es decir, quieren ser identificados como agentes de justicia con status político. La sugerencia de este status entronca con una suerte de pertenencia de los individuos a una comunidad política que el sistema de cooperación proporciona de acuerdo con el procedimiento que constituye parte de una sociedad cerrada.

4.2. Concepción política pública, concepción de la persona política

La concepción política pública contiene los principios de justicia elegidos en el consenso entrecruzado. Esta concepción está emparentada con la concepción de la persona política que Rawls presenta y se sustenta en la lógica contractualista.

Según Rawls “partimos siempre del supuesto de que los ciudadanos tienen dos concepciones, una comprensiva y otra política; y que su concepción global puede dividirse en dos partes, convenientemente relacionadas”.²²⁰ La conveniencia de esta separación, que retira lo político a un dominio especial, remite a la lógica separacionista típicamente liberal. La

²¹⁹ Rawls, 1979, p.22

²²⁰ Rawls, 1996, p.172

separación obedece a los valores sustantivos necesarios para garantizar el funcionamiento de la estructura básica.

En este sentido, la tesis de Michael Walzer postula que el *yo liberal* se caracteriza por poder participar en distintas esferas. En todas ellas, el individuo actúa como un maximizador racional. En las distintas relaciones se comporta en función de relaciones de intercambio. El *yo liberal* manifiesta que los individuos hacen sus elecciones en función de bienes que obtienen por conveniencia y que supuestamente éstos obedecen a una jerarquía de valores individuales, que designa elecciones que están separadas, pero influidas por la esfera de lo político.

No obstante, cada esfera es guiada por la racionalidad liberal que es la base de la prioridad de lo correcto, y configura un tipo de individuo desapasionado que mantiene distancia con sus fines. Aquí opera la lógica del racionalismo maximizador de bienestar personal. El problema reside en que las rectificaciones y reclamos por la justicia y la igualdad buscan un beneficio personal y se conciben sin la energía apasionada que requieren estas luchas.²²¹

El dominio de lo político defiende valores que son importantes para todas las doctrinas comprensivas. Pese a esta evidencia, la postura de Rawls insiste en afirmar que la concepción política promueve valores no políticos, ya que remite a un ámbito especial. Según dice, la concepción política pública ubicada en un dominio político institucional, aísla los valores privados del ámbito público con el fin de respetar el pluralismo liberal.

Rawls insiste en poner los valores políticos y las virtudes en un terreno independiente, en tanto, “esas mismas características, u otras similares, no puedan ser también virtudes no políticas en la medida en que resulten estimables por otras razones desde varios puntos de vista comprensivos particulares”.²²² Si embargo, hay una interconexión entre ambas concepciones

²²¹ Walzer, 2004, pp.12-13

²²² Rawls, 1996, nota de pie nº 29, p.229

que contribuye a la unión social— una de las máximas aspiraciones que plantea Rawls para una sociedad pluralista liberal.

En este sentido para Rawls las virtudes políticas atienden al bien último de la sociedad justa, que se realiza del modo más completo cuando todos participan en ese bien.²²³ Este bien expresa el status de ciudadano y designa que el individuo quiere ser reconocido también como productor de su plan de vida razonable, ya que el deseo de justicia “puede contarse entre los propósitos más básicos de los ciudadanos, un objetivo en relación al cual expresan los ciudadanos el tipo de personas que anhelan ser”.²²⁴ Esto muestra que la sociedad pluralista está regulada por la concepción política que el sistema de cooperación afirma.

La relación entre la concepción de vida buena y la concepción política de justicia es inexorable. También puede decirse que son cooriginarias— tomando prestado dicho término que postula Habermas respecto a la autonomía política y privada. De hecho, la presencia de la virtud política como una cualidad de la persona moral, desarma la idea del dominio independiente, pues deja ver, que las virtudes políticas trascienden el terreno de lo institucional, en la medida en que son requerimientos para la elección de la forma de vida personal, por lo tanto, inciden en las decisiones que tocan ámbitos de las elecciones individuales.

“Expresamos eso diciendo que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida”.²²⁵ Los individuos tienden a agrupar ideas y convicciones, a “tratar de organizar las ideas y los principios básicos implícitos en ellas hasta convertirlos en una concepción política coherente de la justicia”.²²⁶ De este modo la concepción política debe congeniar con nuestras convicciones más firmes, que deben articularse en la concepción de bien, que es “la capacidad

²²³ Sobre la idea de “unión de uniones sociales” como una razón que fundamenta el sentido de justicia. Véase Rawls, 1996, pp.357-361

²²⁴ Rawls, 1996, p.236

²²⁵ Rawls, 1996, p.38

²²⁶ Rawls, 1996, p.38

de formar, revisar y perseguir racionalmente lo que uno considera como valioso en la vida humana, entendido a la luz de una doctrina religiosa, filosófica o moral (entera o parcialmente) comprensiva".²²⁷

Rawls se pregunta ¿hasta qué punto la concepción global consigue articular nuestras convicciones más firmes acerca de la justicia política?²²⁸ Para que la articulación sea posible la concepción política debe hacer obligados reajustes y acomodos, y cada individuo debe seguir el espectro de los principios morales abarcados por la cultura política pública.

La articulación entre las distintas concepciones manifiesta la necesidad de dar legitimidad a los valores dominantes para la estabilidad de las instituciones, y es el reto del pluralismo razonable. Lo interesante de cara a la relación entre ambas concepciones tiene que ver con las facultades y rasgos que el agente moral aplica tanto para aceptar la concepción política como para la elección de los planes de vida buena. La pregunta que antes Rawls se plantea sufre un cambio, a saber, ¿hasta qué punto éstas convicciones calan en el carácter de la persona moral?

El liberalismo de Rawls dota a los individuos de una racionalidad moral tal, que inhibe el apasionamiento por la política. La concepción política exige un compromiso por parte de los individuos pero sin pasión con el fin de asegurar la *unión de uniones*, logra la estabilidad social que rechaza las posturas dogmáticas. Con lo cual, el pluralismo requiere la conexión de ambas concepciones, puesto que un régimen no dividido entre confesiones doctrinales pugnaces y entre clases sociales hostiles tiene que ser apoyado libre y voluntariamente por al menos una mayoría substancial de sus ciudadanos políticamente activos.²²⁹

La forma de vida liberal de la sociedad pluralista se expande por medio de los valores de la cultura política pública, que abarca desde las instituciones políticas de un régimen constitucional hasta los hábitos y

²²⁷ Rawls, 2002, p.225

²²⁸ Rawls, 2002, p.59

²²⁹ Rawls, 1996, p.68

creencias de las doctrinas comprensivas de todo tipo.²³⁰ En efecto, la forma de vida liberal sigue los dictados morales y manifiesta los presupuestos del individualismo que promueve la concepción política a través de la cultura política pública, que es “el modo en que esas normas han de expresarse en el carácter y en las actitudes de los miembros de la sociedad que realizan los ideales de aquella”.²³¹ Con lo cual, hace el papel de un *ethos* que abarca el espacio social de gran alcance en la vida de individuos.

4.3. El dominio político independiente

Rawls postula la idea del dominio independiente para resguardar su liberalismo de la etiqueta comprensiva. En éste, dominan los valores políticos, y es independiente, porque los valores que se promueven están separados de los no políticos. Presupone dejar fuera de este ámbito aquello que acontece en espacios de tipo asociativo, u otros que se rigen por valores comprensivos.

Lo político es distinto de lo asociacional que es voluntario, como no lo es lo político. Siguiendo a Rawls, “también es distinto de lo personal y de lo familiar, que tienen una dimensión afectiva de la que carece lo político. (Lo asociacional, lo personal y lo familiar son meramente tres ejemplos de lo no político)”.²³² Así, la concepción pública de la justicia puede establecer los valores sustantivos en el marco del dominio institucional que abre su espacio al *yo liberal* para que aprenda los valores políticos.

Sin embargo, no es posible abstraer la concepción de vida buena de la influencia de la concepción política, pues determina que la vida buena debe regirse por lo razonable. Se observa que incluso en el ámbito donde se encuentran las doctrinas comprensivas se cristalizan hábitos y formas de

²³⁰ Rawls, 1996, p.44

²³¹ Rawls, 1996, pp.41-42

²³² Rawls, 1996, p.169

carácter necesarios para que éstas sean reconocidas como razonables para la realización de la cultura política pública fruto de la naturaleza práctica de la concepción política. En este sentido, el dominio independiente respeta “los derechos básicos típicos y les confiere una primacía especial; también incluye medidas tendentes a garantizar que todos los ciudadanos tengan medios materiales suficientes para hacer uso efectivo de esos derechos básicos”.²³³

Con esto realizado, la concepción política se mantiene estable y es legítima “si parece que contribuye a aclarar nuestro punto de vista y a dar coherencia a nuestras convicciones reflexivas; si contribuye a reducir el hiato que separa a las convicciones de conciencia de quienes aceptan las ideas básicas de un régimen constitucional, entonces es que ha servido a su propósito político práctico”.²³⁴

Dicho esto, es difícil considerar la independencia del dominio político, ya que hay una relación entre la concepción política y las concepciones del bien personal. Empero Rawls, aunque insiste en que su dominio no tiene referencia con ninguna doctrina,²³⁵ admite que la efectividad de la teoría de la justicia no puede negar que hay valores sustantivos superiores, que son los que promueve el principio de la libertad y la igualdad que el agente de justicia encarna. Rawls señala que “el hecho de estar regidos por estos principios significa que deseamos vivir con otros en unos términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable”.²³⁶

Así pues, la sociedad justa se articula con la complementariedad de lo bueno y lo justo. Este es un aspecto contradictorio en Rawls, que pone en tela de juicio al dominio independiente, ya que el peso de las facultades morales

²³³ Rawls, 1996, p.189

²³⁴ Rawls, 1996, p.188

²³⁵ Rawls, 1996, p.42

²³⁶ Rawls, 1979, p.528

actúan en ambas concepciones, por tanto, la concepción política y la concepción de vida buena, llegan a ser cooriginarias.²³⁷

5. Pluralismo razonable

El pluralismo liberal es uno de los rasgos más típicos de las sociedades de democracia liberal. Representa la diversidad de formas de vida, la coexistencia de doctrinas comprensivas en probable pugna. La forma con que el liberalismo político de Rawls controla la pluralidad de doctrinas comprensivas remite a lo razonable y al valor de la tolerancia. Rawls hace un recuento de la historia de la Reforma para explicar la importancia de la tolerancia y el vínculo con el pluralismo como una preocupación central que trata en el *Liberalismo Político*.

Rawls divulga que el objetivo del pluralismo liberal alude a propiciar una sociedad en la cual, las distintas doctrinas realizan su propia forma de vida buena como seres libres y respeten a los otros, en tanto gozan de igualdad para elegir una doctrina particular.

La relación entre pluralismo y subjetividad es la expresión total de la modernidad, que libera a los individuos de jerarquías y teleologías, para que éstos elijan sus concepciones de vida buena.

La pregunta central que entraña el pluralismo pretende regular los posibles fundamentalismos y conflictos que van en detrimento de la justicia. Alude a ¿cómo pueden convivir en una sociedad democrática diversas doctrinas comprensivas que parecen irreconciliables? “Dicho de otro modo: ¿cómo es posible que doctrinas comprensivas profundamente enfrentadas, pero razonables, puedan convivir y abrazar de consuno la concepción política de un régimen constitucional?”²³⁸ Esta pregunta manifiesta que para el liberalismo resulta amenazador la existencia de conflictos entre las diferencias

²³⁷ Biondo, 2011

²³⁸ Rawls, 1996, pp.13-14

que por ejemplo, reclamen situaciones de injusticia que no se resuelven por medios y bienes ya estipulados.

Este aspecto refleja por un lado, que las instituciones promueven cualidades y valores que ninguna doctrina comprensiva puede anular, porque son innegables y fundamentales para la vida de cualquier agente moral.²³⁹ Por otro lado, refleja que a pesar del carácter particular de cada concepción de vida buena, todas deben adoptar los valores políticos de la concepción pública de la justicia, que es común, porque expone valores políticos universales que las distintas doctrinas comprensivas deben respetar. Significa que la justicia controla el pluralismo y las diferencia entre doctrinas comprensivas dispares, a través de los mismos valores morales, solo así, no podría aplicarse en un mundo donde existiera un solo sujeto y podría darse en una sociedad de seres que fueran de alguna manera, distinguibles unos de otros.²⁴⁰

A pesar de ello, Rawls sostiene que una sociedad plural expresa el respeto entre sistemas de valores que pueden ser hostiles entre sí. La base del respeto hacia una idea común de lo correcto es fundamental para la prosperidad del orden político liberal. Por ello, pretende establecer una verdad capaz de guiar las distintas doctrinas comprensivas porque los individuos disponen de la facultad de la razonabilidad, con la cual se articulan las deliberaciones de apariencia inconmensurable, entre ciudadanos en torno a la concepción pública de justicia.

El pluralismo de Rawls establece que ninguna de las distintas doctrinas comprensivas tiene un modo de vida mejor que otro. Las interacciones entre las personas de una sociedad plural intentan persuadir y convencer que cada doctrina comprensiva es una concepción razonable que exige ser una fuente de respeto válida. En este sentido, el liberalismo político “no cuestiona que muchos juicios políticos y morales de determinados tipos concretos son

²³⁹ Rawls, 1996

²⁴⁰ Sandel, 2000, p.73

correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone en cuestión la posible verdad de afirmaciones de fe”.²⁴¹

El pluralismo razonable se rige por la obediencia de la autoridad legislativa de los principios de justicia. Ninguna forma de vida buena se salva de las órdenes de las decisiones políticas que deben facilitar la convivencia entre distintas doctrinas para la conservación de la vida social.

El respeto de la sociedad pluralista se fundamenta en que “no es *la vida buena y ordenada* lo que preocupa a los modernos sino más elementalmente *la conservación de la vida*”,²⁴² para la cual se requiere la reproducción de los medios de vida. En este sentido, “el fin de las decisiones políticas es conseguir eficazmente la conservación de la vida y la mejora material de la misma”.²⁴³ Queda entonces en el terreno de la subjetividad elegir un plan de vida que no atente contra la conservación de la vida, ni contra el pluralismo que la neutralidad guarda bajo el presupuesto en que nadie puede imponer que es lo bueno y que es lo malo, para guiar las elecciones de las personas.

5.1. Pluralismo y *modus vivendi*

En contraste con el pluralismo razonable de Rawls, la teoría liberal de John Gray postula un pluralismo basado en un *modus vivendi*. Sin ánimos de defender un *modus vivendi*, cabe poner de relieve que las virtudes políticas en el marco de un ideal de consenso evita el conflicto y la confrontación, lo cual desde el punto de vista del *modus vivendi* es algo poco real en la sociedad pluralista, pues según el autor empobrece la posibilidad de la vida democrática. El contraste entre éstas posturas, refleja que tanto una como la otra, no pueden desembarazarse de la tolerancia liberal que expresa la lógica individualista.

²⁴¹ Rawls, 1996, p.94

²⁴² Mate, 1991, p.100

²⁴³ Mate, 1991, p.101

De hecho, el pluralismo del *modus vivendi* que presenta Gray, radicaliza la tolerancia y admite a ésta como un rasgo de la ideología liberal que promueve formas de relaciones impersonales respecto a las distintas doctrinas comprensivas. De este modo para Gray prospera la sociedad liberal. Por su parte el pluralismo razonable, instala la razón imparcial, por lo tanto, contiene el trato impersonal con otras doctrinas a través de la tolerancia. La diferencia entre ambos reside en que el modelo de Gray admite que hay una contradicción no resuelta y un enfrentamiento constante— y sopesa la situación de conflicto a través de la tolerancia.

El enfoque de Gray es radical en este sentido, pues admite el conflicto por desacuerdos y la tolerancia, como una posibilidad más realista para una sociedad liberal. En este sentido, el *modus vivendi* expone un panorama de contradicciones que no requiere de virtudes de cooperación para intentar un consenso, mas las cualidades de los ciudadanos solo se basan en la tolerancia. Para Gray el tratamiento del pluralismo manifiesta dos filosofías opuestas:

En la primera la tolerancia se justifica como un medio de alcanzar la verdad. Según esta concepción, la tolerancia es un instrumento de consenso racional y la diversidad de modos de vida se soporta gracias a la convicción de que está destinada a desaparecer. En la segunda filosofía, la tolerancia se valora como una condición de paz y los modos de vida divergentes se aprecian como marcas de la diversidad de la buena vida. La primera concepción respalda un ideal de convergencia última de valores, la segunda, un ideal de *modus vivendi*.²⁴⁴

Ciertamente, la primera filosofía que define Gray hace alusión a una postura universalista de los modos de vida liberal acorde con el pluralismo de Rawls, a saber, con un consenso basado en facultades racionales y razonables, que evita el conflicto. A Gray le parece que este hecho es irreal e incompatible con una sociedad plural, afirma que “la búsqueda de un compromiso entre valores y modos de vida cuyas exigencias no pueden reconciliarse plenamente

²⁴⁴ Gray, 2001, p.123

no es necesariamente poco razonable”,²⁴⁵ y rechaza “teorías que prometen una solución final a los conflictos morales, ya que, en la práctica, éstas acaban disminuyendo los bienes que han dado lugar a nuestros conflictos”.²⁴⁶ Gray quiere evitar una suerte de hegemonía o falso consenso que mina las diferencias, en tanto considera que “la lucha para satisfacer exigencias incompatibles puede ser una marca de la riqueza de nuestras vidas”.²⁴⁷

En este sentido, la filosofía del *modus vivendi* concibe la tolerancia como una cualidad, para mantener las diferencias y pone de relieve que alcanzar un consenso racional sobre la base de la tolerancia es dañino. “Vuelve a la práctica de la coexistencia contingente de una expectativa de creciente convergencia en torno a los valores que está destinada a demostrarse ilusoria”.²⁴⁸

El *modus vivendi* que defiende Gray postula un proyecto entre formas de vida animadas por valores en permanentemente divergencia.²⁴⁹ En cambio, el liberalismo político propone un pluralismo razonable en el cual las facultades morales que también operan como virtudes políticas, hacen posible que los ciudadanos acuerden principios comunes, elegidos en un consenso creado para garantizar la unidad entre doctrinas con valores comprensivos inconmensurables. Por consiguiente, las distintas doctrinas del pluralismo de Rawls, están sometidas a un consenso en el cual deben aceptar los principios de justicia como categóricos.

Aquí se vislumbra que la preocupación del liberalismo por borrar los conflictos entre doctrinas irreconciliables alude al temor por el apasionamiento de los individuos por sus fines y doctrinas comprensivas. La falta de pasión en los individuos liberales es un rasgo que colinda con las facultades morales a favor de la estabilidad, un objetivo que controla las doctrinas bajo el criterio de lo razonable. Ello deja vislumbrar que “fenómenos como el fanatismo, el

²⁴⁵ Gray, 2001, p.35

²⁴⁶ Gray, 2001, p.35

²⁴⁷ Gray, 2001, p.35

²⁴⁸ Gray, 2001, p.35

²⁴⁹ Gray, 2001, p.35

fundamentalismo o el nacionalismo radical son desafíos a la razón y frente a los cuales la razón se siente impotente”.²⁵⁰

La impotencia es una sensación o sentimiento que los individuos desapasionados y despolitizados que actúan de forma imparcial para el consenso no sienten. Empero tampoco parecen tenerla aquellos que bajo el *modus vivendi* toleran las divergencias.

Así pues, la indiferencia apela a la razón imparcial y a la tolerancia liberal, y “se propone adoptar un punto de vista desde fuera de las situaciones concretas de la acción, una trascendental «visión de ningún lugar» que no lleva consigo la perspectiva, atributos, carácter e intereses de ningún sujeto o grupo de sujetos en particular”.²⁵¹

Con esto se confirma que la reconciliación que persigue la filosofía política en cualquiera de sus dos caras, utilizando la expresión de Gray, fomenta la ideología individualista y conductas impersonales.

5.2. Las incompatibilidades de la neutralidad

La neutralidad es un principio que sostiene el pluralismo y defiende las libertades de los individuos de una sociedad liberal. La aplicación de este principio por parte de las instituciones significa que no deben favorecer ninguna doctrina en particular, en tanto, no hay propósitos que valen más que otros.

En *Liberalismo Político* Rawls advierte que la neutralidad es un término que prefiere no utilizar, pues su ambigüedad denota que las concepciones políticas influyen en la elección de los fines y/o propósitos de la vida buena de la persona, y en los valores políticos que moralizan las conductas, y muestran que no existe tal neutralidad. No obstante, reconoce que hay valores sustantivos, pues los principios de justicia así lo demuestran.

²⁵⁰ Mate, 1991, p.7

²⁵¹ Young, 2000, p.172

En este terreno, las formas de vida son influidas a partir del piso mínimo común, lo cual pone en cuestión el principio de neutralidad que se define en “términos de los propósitos de las instituciones básicas y de las políticas públicas en relación con las doctrinas comprensivas y sus correspondientes concepciones de bien”.²⁵² Es decir que son complementarios, pues establece un piso mínimo de valores que asegura el respeto de las doctrinas comprensivas.

No obstante, la ambigüedad de la neutralidad se evidencia cuando Rawls señala que: “Aun si el liberalismo busca un suelo común es neutral de propósitos, vale la pena destacar que ello no le impide afirmar la superioridad de determinadas formas de carácter moral y estimular determinadas virtudes morales”.²⁵³ Las virtudes políticas imponen atributos comunes para todas las doctrinas comprensivas, por lo cual, tal neutralidad justifica intervenciones en la vida de las personas para garantizar la aceptación de la política. Rawls ubica las virtudes políticas y concepciones de bien como ideas admisibles que no dañan las doctrinas comprensivas, pues son políticas, es decir, están justificadas por un criterio superior de lo que es correcto. Sobre esto último, Rawls admite que la concepción política de la justicia depende de valores substantivos.

En este contexto, las virtudes políticas son expresión de valores substantivos y manifiestan que la justicia como equidad no es neutral si estimula determinadas virtudes morales. El argumento de Rawls viene a decir, que la neutralidad “no significa que haya que evitar las ideas del bien; eso es imposible”.²⁵⁴ Siempre estamos influidos a recibir valores morales que provienen de otros, sean instituciones como el Estado, la familia o la escuela.

La ausencia de valores sustantivos no es posible en ninguna sociedad que pretende ser justa, menos si se trata de un teoría normativa como la de Rawls, con lo cual, la entrada de las virtudes políticas contribuye a dismantelar la imposibilidad de un sistema institucional neutral.

De hecho Rawls señala que la neutralidad no hace referencia a un

²⁵² Rawls, 1996, p.226

²⁵³ Rawls, 1996, p.228

²⁵⁴ Rawls, 1996, p.238

régimen vacío de contenidos políticos y morales. Si bien cada individuo tiene su propia doctrina que es abierta, comparte con otros individuos el valor de respeto mutuo. Entonces se “establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas”.²⁵⁵ Bajo esta justificación entran las virtudes políticas.

5.3. No neutralidad, no perfeccionismo

Rawls reconoce que utilizar el término neutralidad se presta para malos entendidos, por esto, toma ciertas cautelas para justificar que la entrada de las virtudes políticas entraña una discusión con la neutralidad que tiende a exponer que detrás de toda teoría normativa hay una idea bien. Sin embargo, justifica que su teoría no es comprehensiva, y no es perfeccionista ya que los valores sustantivos se encuentran en un dominio político que es independiente de las doctrinas de bien. “Lo que hace es, en cambio, tomar medidas razonables para robustecer las formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa”.²⁵⁶

Se trata de evitar la vinculación de las virtudes políticas y valores de vida buena con una teoría de base perfeccionista, en tanto, que Rawls asocia el perfeccionismo con los propósitos del humanismo cívico, donde se educaban las cualidades óptimas para la excelencia.

Desde el punto de vista rawlsiano, si bien todo régimen tiene valores sustantivos,

Si un régimen constitucional tome ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes de la tolerancia y de la confianza mutua, por ejemplo, con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial (aunque

²⁵⁵ Rawls, 2002, pp.52-53

²⁵⁶ Rawls, 1996, p.229

respetuosas con la libertad de conciencia y de expresión), no por ello se convierte en un estado perfeccionista del tipo que encontramos en Platón y Aristóteles.²⁵⁷

No obstante, el perfeccionismo por parte del Estado liberal, puede pasar desapercibido ya que no efectúa sanciones a los individuos, quedando como expresión de un anti perfeccionismo, el respeto de la libertad de los ciudadanos. Pues está en manos de los individuos decidir llevar una vida buena.²⁵⁸ Si es así, la excelencia liberal se manifiesta en el agente moral razonable, que como ya he sugerido aplica su facultad dentro y fuera del dominio político. Bajo esta óptica se puede escudriñar un perfeccionismo de tipo liberal, porque la necesidad de individuos razonables y con sentido de justicia, entre otras disposiciones requeridas para la prosperidad de un régimen estable, se articulan como rasgos de un buen ciudadano que posee cierta excelencia. Así, los rasgos del carácter “van ligados a los principios de justicia y a las formas de juicio y de conducta esenciales para mantener una cooperación social duradera, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político; perfilan el ideal de un buen ciudadano de un estado democrático (un papel determinado por sus instituciones políticas)”.²⁵⁹

Con esto se hace patente que el liberalismo promueve facultades como el sentimiento de justicia para que los individuos sean mejores miembros, en tanto, contribuyen a una sociedad bien ordenada, estable y justa. Significa que los ciudadanos excelentes son todos aquellos que anhelan un status de libres e iguales, y en la medida que lo son, adquieren un manejo del ámbito institucional

²⁵⁷ Rawls, 1996, p.229

²⁵⁸ Hay rasgos en que el Estado puede parecer perfeccionista en cuanto a la existencia de normas jurídicas y leyes que se justifican por valores sustantivos que protegen el valor de la vida, y también la salud de los ciudadanos. Sin embargo, ello no significa que el Estado impone como valores superiores de la vida, ciertos hábitos, mas bien sugiere por ejemplo, que las campañas públicas advierten de los daños del consumo de tabaco para la salud, ya que éstos se promueven sin sancionar a quienes realizan sus fines de vida buena, sin extinguirlos. Ciertamente, lo que hay detrás de este tipo de campañas es una apuesta por una vida buena, que se reconoce como tal, pero no se impone; que se publicita, pero no se sanciona en caso de no llevarse a cabo. Lo que también evidencia que el Estado promueve hábitos de vida saludable, para evitar daños que pueden ser materializados por la distribución de bienes

²⁵⁹ Rawls, 1996, p.229

para comprender la cultura política, para reclamar derechos individuales y para entender que las demandas de justicia se resuelven a través de la lógica de la distribución. Por otra parte, para Rawls las libertades no pueden quedar supeditadas a razones de bien público o de valores perfeccionistas, de ser así, supondría la prioridad de valores comprensivos. A pesar de ello, el buen individuo liberal encuentra que “la primacía de la libertad implica en la práctica que una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas”.²⁶⁰ Esto es un indicio de que un individuo que es capaz de ejercer sus libertades básicas es un buen ciudadano. De hecho, la sociedad requiere de ciudadanos con virtudes cooperativas que son las que promueven las instituciones para su correcto funcionamiento, que es otra muestra del requerimiento de excelencia, por lo tanto, allí donde se exige una determinada cuota de cooperación hay detrás una dosis de perfeccionismo.

Hay autores liberales que defienden y reconocen el perfeccionismo, señalando que es necesario para que el orden liberal prospere contar con un perfil de buen ciudadano. Los planteamientos que enfatizan el papel de las virtudes como ideal de una democracia liberal, no desconocen que existe un perfeccionismo. Richard Dagger y William Galston incorporan este requerimiento para optimizar el alcance de los propósitos del orden liberal. Ambos autores han teorizado sobre las virtudes cívicas y dan cuenta del desarrollo de las ideas de Rawls, para quien es incompatible reconocer el perfeccionismo con la defensa del pluralismo razonable.

En este sentido, lo que está en juego si se admite el perfeccionismo no es solo que la libertad individual está supeditada a ciertos rasgos de un carácter, sino que pone de relieve la imposibilidad de la neutralidad, puesto que deja al descubierto que en toda lógica institucional hay jerarquías que rigen la organización política y las formas en que se distribuyen los bienes.²⁶¹

Iris Marion Young pone de relieve un ejemplo en que la neutralidad no es posible en las formas de organización. La autora lo aplica a un ámbito privado—

²⁶⁰ Rawls, 1996, p.332

²⁶¹ Young, 2000

hace alusión a la neutralidad en relación a la distribución de los puestos de trabajo, que “difícilmente será valorativamente neutral, dado que los valores están generalmente incorporados a la definición de los objetivos”.²⁶² Ello puede aplicarse en la consideración del liberalismo sobre que sus propósitos tienen valores substantivos que los principios de justicia manifiestan. En palabras de Rawls, los principios de justicia,

obvio es decirlo, son substantivos y, por lo tanto, expresan mucho más que valores procedimentales; y lo mismo vale para sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona que están representadas en la posición original [...] Busca un suelo común –o, si se prefiere, un suelo neutral– a la vista del hecho del pluralismo. Ese suelo común es la misma concepción política en tanto que foco de un consenso entrecruzado. Mas un suelo común así definido no es un suelo procedimentalmente neutral.²⁶³

En este sentido, la no neutralidad que Rawls defiende se relaciona con la imparcialidad. Desde el punto de vista crítico, no es posible apartar los intereses particulares substantivos presentes en cada decisión política.²⁶⁴ De momento cabe señalar que

tal punto de vista imparcial en el ámbito público es una ficción. Lo es igualmente en las instituciones individualmente consideradas. La convicción de que quienes evalúan pueden y deben ser neutrales con respecto a los grupos, la forma de vida y las normas culturales, en la valoración del desempeño y la competencia, enmascara su contexto y parcialidad reales.²⁶⁵

Dicho esto, las virtudes políticas si bien no agitan la estructura al interior de los presupuestos liberales, porque su papel es instrumental a mantener una estabilidad que no toma en cuenta de forma vinculante demandas que no son las

²⁶² Young, 2000, p.344

²⁶³ Rawls, 1996, p.226

²⁶⁴ Young, 2000, p.189

²⁶⁵ Young, 2000, p.344

exigidas por la cooperación, sí, ponen en duda los presupuestos que sostienen la teoría liberal y la justificación de los valores políticos que ejercen como el dominio aparentemente independiente.

El paradigma de la justicia somete las concepciones de la persona a los propósitos del régimen que oculta el grado de parcialidad.²⁶⁶ Esta constatación pone en evidencia que “el ideal de imparcialidad persigue propósitos ideológicos, ya que enmascara la forma en que las perspectivas particulares de los grupos dominantes proclaman la universalidad, y ayuda a justificar las estructuras jerárquicas de toma de decisiones”.²⁶⁷ Significa que “la aplicación imparcial de principios generales describe solo una parte limitada de la vida moral, y desarrolla teorías morales propias de los contextos privados, personales e informales que de hecho ignora”.²⁶⁸

Estos puntos de vista revelan que el liberalismo no es neutral en sus propósitos ni en su procedimientos, y deja constatar que la neutralidad es inadmisibile, mas lo que hace es reproducir las categorías que bifurcan la unidad del individuo. Las virtudes políticas yacen en la cultura política pública, la cual debe educar en estos valores morales que alimentan la razón imparcial e instrumental.

²⁶⁶ Young, 2000, p.344

²⁶⁷ Young, 2000, p.167

²⁶⁸ Young, 2000, p.166

CAPÍTULO II

UN LUGAR PARA LAS VIRTUDES CÍVICAS: EL LIBERALISMO REPUBLICANO Y EL LIBERALISMO CÍVICO

El lugar de la virtud política como un ideal del liberalismo contemporáneo, es desarrollado por dos enfoques teóricos que la integran en los presupuestos que lindan con el discurso de la filosofía política liberal de finales del siglo veinte en el contexto anglosajón: el *liberalismo republicano* y el *liberalismo cívico*.

Ambos enfoques siguen los pasos del liberalismo político de John Rawls respecto a los compromisos con la justificación política pública, pues incorporan las virtudes cívicas para la estabilidad del orden político. En esta línea, uno y el otro enfoque se ubican en el marco de la justicia y forman parte de un debate liberal intrafamiliar, en el cual Rawls es el padre que guía los ideales a partir de los principios de justicia, que deben ser respetados en el seno de una sociedad pluralista. Para ello, las instituciones sociales y políticas deben promover ciertas virtudes para garantizar la sociedad justa.

Si bien ambos enfoques se sostienen bajo el paraguas del ideal de justicia de Rawls, se aprecian discrepancias una vez que atribuyen un papel tácito para la virtud liberal, no solo en cuanto reconocen que hay un tipo de carácter liberal y con ello se rompe la neutralidad, sino porque amplían el ámbito de actuación de las virtudes políticas más allá de la estructura básica institucional.

El objetivo del capítulo es exponer las rupturas que provoca el ideal de virtud política en los presupuestos liberales y vislumbrar los aspectos que agudizan y normalizan la ideología individualista en las formas de vida de las personas de una sociedad pluralista liberal.

En primer lugar, presento el enfoque del liberalismo republicano de Richard Dagger, a partir de las ideas extraídas de su libro *Civic Virtue, Rights*,

Citizenship, and Republican Liberalism (1997)²⁶⁹. Dagger tiende un puente con el republicanismo postulando la aproximación entre ideales liberales y republicanos. Centro la exposición en los conceptos claves del liberalismo republicano: los derechos individuales, la autonomía y las virtudes cívicas. Presento la lista de virtudes cívicas de Dagger con las cuales define el ideal de ciudadano del liberalismo republicano. Me interesa destacar algunos argumentos que el autor pone a discusión con ideas de John Rawls e incorporo otros puntos de vista que hacen posible dilucidar algunos nudos críticos que interesa identificar para el objetivo de la tesis.

En segundo lugar expongo la propuesta de Stephen Macedo, autor norteamericano que comparte ideales con el liberalismo cívico. En esta versión destacan también autores como Thomas Spragens y William Galston.²⁷⁰ Examinó los argumentos que Macedo expone en su libro *Liberal virtues, citizenship, virtue, and community in Liberal Constitutionalism* (1990)²⁷¹ respecto a la concepción de virtudes liberales que propone. El autor, es más radical en cuanto al lugar que da a la virtudes liberales, puesto que no solo postula la importancia de las virtudes para la salud de las instituciones, sino que da importancia a que éstas penetran en las formas de vida individual.

Macedo no contempla la reivindicación de ideales republicanos, como postula Dagger, sino que exalta las cualidades de un carácter liberal individualista en diversos ámbitos de la sociedad pluralista.

²⁶⁹ A partir de aquí las referencias a Dagger son traducciones más

²⁷⁰ Véase Spragens, 1999; Galston, 1991

²⁷¹ A partir de aquí las referencias a Macedo son traducciones más

1. El Liberalismo republicano: Una propuesta de Richard Dagger

El objetivo de este apartado es exponer los principales argumentos de la propuesta de Richard Dagger, y responder hasta qué punto es plausible armonizar valores políticos de semblante republicano que promueven la participación social, con los presupuestos del liberalismo individualista.

Cabe señalar que las ideas de Dagger son una novedad dentro del liberalismo predominante que refuerza un tipo de individuo egoísta ensimismado en sus asuntos personales y alejado de lo cívico público, papel que en el sistema político de democracia representativa se ha reducido a consumir votos y a retirar el disfrute de las libertades individuales al espacio privado donde tiene lugar la elección de los medios que satisfacen los planes de vida.

Esta idea ha contribuido a instalar una dinámica social en la que “todos aprenden a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder”.²⁷² La importancia del poder sobre las cosas que acusa al liberalismo tradicional manifiesta la primacía del *homo economicus*, junto con la despolitización del individuo y la exaltación de la libertad privada. La antropología individualista que originó el *homo economicus* es fiel reflejo de la concepción de un individuo que establece relaciones dentro de la lógica de intercambio para la maximización del interés personal.

El liberalismo republicano admite estos aspectos de la personalidad del individuo liberal como consumidor y pretende rebajar este papel apostando por una relación entre derechos individuales y responsabilidades. Dagger busca sopesar la primacía que se da a los derechos individuales que cristalizan las conductas individualistas, y el descuido de los deberes cívicos. En este sentido, pretende no solo conciliar los derechos individuales con los deberes cívicos, sino también articular éstos con la deliberación política y el fortalecimiento de la vida cívica. Para ello, establece una conexión entre valores típicos del

²⁷² Adorno; Horkheimer, 2006, p.94

liberalismo, como los derechos individuales y la autonomía con ideales republicanos como la virtud cívica y la participación en la comunidad política.

Dagger reconoce de entrada que el intento de casar al liberalismo con el republicanismo, vinculando la virtud cívica con la autonomía es un *oxímoron*. Sin embargo, busca establecer puentes y entreteter el vocabulario republicano dentro de la filosofía política liberal. El autor concilia la antropología liberal individualista con disposiciones virtuosas hacia el bien general. Recurre a ideales protoliberales que vinculan los intereses de lo individual con lo universal y la influencia de ideales republicanos en el marco del bien general en la realización de los intereses personales.

Para Dagger los autores del liberalismo clásico y los hechos históricos del período revolucionario de Norteamérica muestran que el liberalismo en su estado incipiente prosperó a través de un discurso que promovía el compromiso con las virtudes cívicas. Ello fue posible hasta que los valores de la propiedad y la lógica del *homo economicus* socavaron la importancia por participar en procesos de interés general, y entonces comenzaron a desvirtuarse los valores de inspiración republicana.²⁷³

Dagger hace referencia a que el debate liberal comunitarista se ha centrado en la concepción atomista de un individuo que no es capaz de vincular sus intereses privados con un interés general, pues está cerrado en sus asuntos privados que es donde realiza su libertad. La figura de *mónada* que representa la modernidad no es compatible con los lazos que el republicanismo entabla entre el individuo y la comunidad. Los intereses individuales están *per se* ligados al universal individualista, egoísta y autointeresado. Esta idea impregna la visión contractualista liberal que ve a los otros individuos como amenazas y depredadores de sus derechos individuales.

El autor apela a la voluntad general para paliar la presencia de *free riders*, que buscan beneficiarse de la cooperación social sin renunciar a sus intereses.

²⁷³ De hecho, la teoría política del individualismo posesivo de Macpherson muestra los rasgos que configuran una ontología liberal que da importancia a la posesión de todo cuanto necesita el individuo para realizar su vida privada

Las virtudes cívicas no guían las vidas individuales como únicos valores comprensivos a realizarse en la vida política, sino que reconocen que la actividad política es un importante bien individual y colectivo.²⁷⁴ Dagger simpatiza con esta idea a través de la tensión entre individuo y sociedad que es regulada cuando el individuo comienza a practicar su autonomía y se dispone al autogobierno. El ciudadano es capaz de gobernar su vida, sus decisiones y de valorar las implicaciones de las cargas que asume de la comunidad política.

Dagger admite que si bien existe una línea teórica que refuerza el egoísmo individualista que autores liberales han promovido; la inspiración republicana fue continuamente tejiéndose junto a los valores individualistas. Hace referencia a John Locke, Montesquieu, James Madison, Immanuel Kant, John Stuart Mill, T.H Green, como autores que ligaron ideas republicanas y liberales.²⁷⁵ Así, el autor indaga en la historia del pensamiento político protoliberal para encontrar argumentos que le llevan a considerar que el desarrollo del enfoque de los derechos individuales no necesita ser hostil con la promoción de la virtud cívica.²⁷⁶

Hay que señalar que Dagger toma las ideas de Rousseau sobre la voluntad general, para mitigar las motivaciones de los ciudadanos autointeresados con tal de vincular a los individuos con el bien general. Da relevancia a la idea rousseauiana acerca de «forzar a ser libres», una idea típicamente republicana, en tanto prescribe una estrecha relación entre ley y libertad, que consiste en la autolegislación y el autogobierno que los ciudadanos deben seguir para limitar ciertos apetitos e impulsos, en la medida en que la autonomía es disponible solo para quienes siguen un compromiso con las obligaciones políticas.²⁷⁷

En referencia al debate intrafamiliar que se gesta con la virtud política, se pesquisa que los enfoques liberales dialogan con el liberalismo político de John Rawls y en el caso de Dagger, establece puentes con versiones del

²⁷⁴ Rawls, 1996; Sunstein, 2004

²⁷⁵ Dagger, 1997, pp.4-5

²⁷⁶ Dagger, 1997, p.5

²⁷⁷ Dagger, 1997, pp.84-92

republicanismo contemporáneo que dan cuenta del resurgimiento de ideales de virtud cívica para la vida política.

1.1. Liberalismo republicano y republicanismo liberal

Antes de exponer la propuesta del liberalismo republicano, presento algunas ideas que desde el republicanismo tienden un puente entre ambas corrientes. De esto se encarga la versión del *republicanismo liberal* de Cass Sunstein, que en el debate que les ocupa, es la menos antagonista con el liberalismo.

Al igual que Dagger, el autor hace referencia a ciertos aspectos de la historia del pensamiento político para mostrar un vínculo entre el republicanismo y el liberalismo. Según dice, “la oposición entre el pensamiento liberal y el republicano en el contexto del período fundacional es, sin embargo, en gran medida falsa”.²⁷⁸ Sunstein se remonta a las ideas de la revolución norteamericana, a los escritos de los padres fundadores para afirmar los vínculos que hay entre la defensa de la libertad individual con un robusto compromiso con el bien de todos, impulsado desde el poder político institucional. En este contexto, señala que,

algunos elementos de la tradición liberal muestran un alto grado de compatibilidad con las concepciones republicanas de la política. Al poner el acento en la posibilidad de que la política pública surja de la deliberación, en la igualdad política, en la ciudadanía, en los efectos beneficiosos de la publicidad, el liberalismo y el republicanismo parecen tener una sola voz.²⁷⁹

La postura de Sunstein contempla que las diferencias individuales son importantes para establecer debates y deliberación. Según dice, “desde el

²⁷⁸ Sunstein, 2004, pp.137-190

²⁷⁹ Sunstein, 2004, p.177

punto de vista republicano, la existencia de ámbitos donde reine la autonomía individual debe justificarse en términos públicos”.²⁸⁰ Ello no significa que la vida política deba ser un espacio homogéneo o una forma superior de vida buena, mas bien se refiere a la búsqueda de acuerdos entre los participantes políticos y en la confianza de las funciones deliberativas capaces de establecer una noción de bien común, que depende en gran medida, en la creencia de que los actores políticos intentan asumir la posición de quienes están en desacuerdo.

De ahí, que el aporte del republicanismo en el ambiente liberal reconoce que la empatía política es necesaria en un contexto de deliberación, mas cuando éste adopta la caracterización del individuo moderno y no pretende instalar una forma robusta de libertad basada en la participación política. El republicanismo liberal es realista a la hora de plantear posibilidades de una política republicana en el contexto de una sociedad pluralista, por ello no promueve valores homogéneos. No obstante, admite que

la creencia republicana sobre el bien común se mantiene con más facilidad cuando hay homogeneidad y acuerdo sobre los principios [...] Este punto plantea serias dificultades frente a los esfuerzos por resucitar el pensamiento republicano en una nación extensa y heterogénea.²⁸¹

En esto, el autor admite las condiciones de las sociedades pluralistas y se diferencia con el republicanismo clásico, el cual concebía la unidad de la polis y las virtudes cívicas como fuente de libertad. No obstante, Sunstein admite que las virtudes modernas no tiene el fin de fortalecer el carácter individual como ocurría con el pensamiento del republicanismo clásico, que priorizaba la libertad general como exigencia para el bien común.

No hay misterio alguno en este argumento; sencillamente se refiere a la interpretación según la cual se supone que los ciudadanos y sus representantes, en su capacidad de actores políticos, no sólo preguntan qué

²⁸⁰ Sunstein, 2004, p.154

²⁸¹ Sunstein, 2004, p.161

les conviene, cuáles son sus propios intereses, sino también cuál será la mejor forma de beneficiar a la comunidad en general.²⁸²

Este aspecto del republicanismo clásico adquiere otros tintes en la modernidad, por eso Sunstein señala que los enfoques republicanos no son antagónicos con la protección de los derechos individuales, ni hostiles con la autonomía individual o grupal frente al control del Estado, mas “lo que distingue a la visión republicana es que considera que la mayoría de los derechos son, o bien las condiciones previas, o bien el resultado, de un proceso deliberativo libre de distorsiones.”²⁸³

Así pues, el republicanismo liberal conduce la vida política dentro de un universalismo que no desconoce la influencia de los intereses individuales, al tiempo que apela a la deliberación, como posibilidad de resolver diferencias con respecto a distintos enfoques de la política o de las concepciones de vida buena.²⁸⁴ Ello requiere en términos de justicia social que los ciudadanos que cooperan con el sistema político pueden acogerse a un universalismo que “representa una creencia en la posibilidad de resolver las diferencias con respecto a distintos enfoques de la política, o distintas concepciones del bien público, mediante el debate y el diálogo”.²⁸⁵

El enfoque de Sunstein no busca un ideal comprensivo de vida buena basado en una visión única del bien común. Mas la aproximación desde el republicanismo apunta a que el universalismo está conectado con las particularidades del pluralismo y los derechos individuales. Ello muestra que el individuo acepta los valores universales como exigencias razonables que apoyan un compromiso con los intereses generales. El universalismo de valores republicanos postula que son compartidos por un espíritu público, que reconoce la importancia de los derechos individuales.

²⁸² Sunstein, 2004, p.153

²⁸³ Sunstein, 2004, p.153

²⁸⁴ Sunstein, 2004, p.158

²⁸⁵ Sunstein, 2004, p.158

Interesa destacar que el republicanismo liberal adopta una concepción individualista y admite que la participación política es un mecanismo necesario para el objetivo del ideal de justicia, y por ende, para que los individuos puedan obtener fines personales. En efecto, considera que las virtudes cívicas son cualidades plausibles en el liberalismo, pues manifiestan una suerte de motor para el interés personal. Así el valor de la participación política y las virtudes cívicas tienen un papel instrumental a los propósitos de las instituciones que las promueven.

El valor de la deliberación en torno a los universales es un aspecto que trata el republicanismo liberal, en tanto en cuanto, la deliberación se postula en la línea de la individualidad que se nutre con lo universal a través de las virtudes cívicas que la sociedad civil efectúa. La tensión entre intereses individuales y generales apela a este espacio intermedio que representa la sociedad civil como el contexto idóneo para resolver los problemas del pluralismo y como escenario para cultivar las virtudes cívicas.

Sunstein no busca un consenso respecto a una forma de vida buena. Para él, “la deliberación se debilita no se potencia, cuando existe una expectativa de que los individuos y los grupos con diversos condicionamientos expresen la misma opinión”.²⁸⁶ De ahí, su propuesta relaciona ideas liberales con republicanas para mejorar la democracia liberal. Considera que el pluralismo, puede caer en un sentido reduccionista de negociaciones sobre intereses basados en las preferencias de beneficio privado, y alude a que las dificultades del pluralismo “se agravan por el hecho de que el pluralismo tiende a ignorar el poder de algunos grupos que tienen como fin el de limitar el número y naturaleza de los temas que se someten a resolución democrática”.²⁸⁷ Así, advierte que los grupos de poder se reúnen a tratar las propuestas que deberían garantizar el bien general de la población que vota por los grupos que negocian los intereses como preferencias.

²⁸⁶ Sunstein, 2004, p.172

²⁸⁷ Sunstein, 2004, pp.142-144

Frente a lo anterior pretende mejorar los procesos democráticos atrincherados en el pluralismo faccionalista, a favor del ideal de buen gobierno y al ambiente de las sociedades de democracia liberal. Según dice Sunstein, “los actores políticos deben justificar sus razones apelando a un bien público más amplio que el propio autointerés”.²⁸⁸ En este sentido, la inquietud del autor por un pluralismo de intereses particularistas resulta de la amenaza del deterioro de los procesos de deliberación.

Sunstein hace referencia que la deliberación republicana considera que “la fuerza motriz del comportamiento político no debería ser el interés individual en sentido estricto, y la virtud cívica debería desempeñar un papel fundamental en la vida política”²⁸⁹. Por eso sospecha de la deliberación de los actuales sistemas modernos, pues ahí se corre el riesgo de deliberar sobre la base de sistemas que fomentan leyes basadas en pactos o negociaciones por grupos de intereses privados. Por eso la corriente republicana sostiene que “la deliberación aconseja a los actores políticos que adquieran una cierta distancia crítica al respecto de los deseos y prácticas imperantes, y que sometan estos deseos y prácticas a escrutinio y revisión.”²⁹⁰

Este punto de vista es liberal en la medida que plantea la posibilidad de elegir y cambiar la elección de las preferencias, y republicano, en cuanto sopesa los intereses individuales con el universalismo mediante la deliberación. Por su parte Dagger considera que a través de la actividad política los miembros de comunidades autogobernadas podrían desarrollar la convicción de que el bienestar del individuo está estrechamente relacionado con el bien político como un todo.²⁹¹ Este es un rasgo republicano que el liberalismo de Dagger hace referencia como diversos intereses individuales que componen un universal.

²⁸⁸ Sunstein, 2004, p.144

²⁸⁹ Sunstein, 2004, p.153

²⁹⁰ Sunstein, 2004, p.150

²⁹¹ Dagger, 1997, p.191

1.2. Liberalismo republicano y liberalismo político ¿aliados con el republicanismo clásico?

Para Dagger la afinidad entre valores sustantivos y principios políticos universales para la sociedad justa entronca con una teoría comprensiva basada en un ideal de buena sociedad y una concepción de buen ciudadano. Los valores sustantivos son necesarios para justificar que la justicia requiere de concepciones permisibles de bien.

La sociedad justa exige el compromiso con ideales y valores sustantivos para la legitimidad del orden político.

A partir de los argumentos que Rawls expone en el *Liberalismo Político*, en particular, respecto a la simpatía que establece con el republicanismo clásico acerca el requerimiento de un cuerpo de ciudadanos virtuosos, los valores de bien están en el umbral que conecta a los individuos y sus intereses personales con un propósito compartido, y lo hacen de forma voluntaria a favor de los propósitos del régimen.

El autor subraya la relación que hace Rawls entre su ideal de *Justicia como equidad* y el *republicanismo clásico*. Al hilo de esta relación, Dagger teje el fundamento de su teoría liberal y defiende que las virtudes cívicas manifiestan un valor sustantivo que toda teoría política normativa debe reconocer.

La plausibilidad del liberalismo republicano descansa, entonces, en la afinidad que Dagger busca con el liberalismo político, en la medida en que Rawls se aproxima al republicanismo clásico que reconoce que las virtudes políticas toman parte de la vida política.²⁹²

En referencia a lo anterior, Dagger considera que un buen individuo liberal es alguien que está fuertemente comprometido con los principios del liberalismo y con la sociedad justa especialmente con el respeto a los derechos individuales. En este sentido, comparte lo que dice Rawls respecto a que “los

²⁹² Dagger, 1997, p.186

ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicas (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la vida privada), deben también poseer en grado suficiente las virtudes políticas y estar dispuestos a participar en la vida pública”.²⁹³

Si Rawls postula que los valores sustantivos solo entran en un dominio político hay una visión restrictiva y artificial de la sociedad justa. Para Dagger, la simpatía entre el republicanismo clásico y el liberalismo político de Rawls no está debidamente justificada solo porque éste señale que: “no hay nada en el republicanismo, según la caracterización anterior, que sea incompatible con el liberalismo político tal y como yo lo he descrito”.²⁹⁴

Dagger pone en el tapete que no basta con que Rawls admita que entre liberalismo político y republicanismo clásico no hay una «oposición fundamental». ²⁹⁵ En este sentido, considera que la concepción del republicanismo clásico que Rawls toma en cuenta es débil, en tanto, mantiene la neutralidad y deja vislumbrar que la justicia como equidad no requiere ningún compromiso con una particular visión de bien.²⁹⁶ Dagger aprovecha la simpatía de Rawls con los valores sustantivos en las ideas permisibles del bien, para objetar la neutralidad. Para él faltan argumentos al liberalismo político para admitir el cuerpo de ciudadanos virtuosos del republicanismo, mejor aún cuando Rawls rechaza los valores comprensivos que atribuye al humanismo cívico. La distancia entre el republicanismo clásico y el humanismo cívico que Rawls presenta en el liberalismo político, exige según el punto de vista de Dagger, argumentos más trabajados sobre las diferencias y puntos en común.

Para Dagger la neutralidad no es posible, pues más allá de las virtudes políticas, los valores de la igualdad y la libertad también son considerados como valores sustantivos de un ideal de vida buena. Por consiguiente, para

²⁹³ Rawls, 1993, p.241

²⁹⁴ Rawls, 1993, p.240

²⁹⁵ Dagger, 1997, p.186

²⁹⁶ Dagger, 1997, p.188

Dagger la neutralidad no es posible si la justicia es el ideal de buena sociedad.²⁹⁷

El liberalismo republicano defiende que hay una concepción perfeccionista de la persona liberal si el liberalismo reconoce las virtudes políticas como requisitos de una sociedad justa y estable. El enfoque considera que las instituciones deben promover las virtudes cívicas y que hay otras instituciones de la sociedad civil, como la escuela, la familia e incluso el trabajo, y el vecindario donde éstas se pueden aprender. Con ello, el autor muestra que su enfoque traspasa la esfera política institucional donde el liberalismo político justifica las virtudes políticas. El liberalismo de Dagger es afín con el republicanismo clásico, pues de ahí pesquisa que las virtudes políticas son instrumentales al orden político, no se promueven para el bien de los individuos como fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar la sociedad justa.

El republicanismo clásico promueve el propósito de la libertad, y tiene en común un punto de vista instrumental semejante al liberalismo político, en tanto la libertad de todos, también repercute en la libertad individual. Dagger señala que el liberalismo rawlsiano reconoce su simpatía con el republicanismo clásico, para extraer lo mejor de dos mundos, por un lado, apela a la neutralidad liberal en defensa del pluralismo, y por otro lado, pretenden que los ciudadanos participen en los asuntos públicos.²⁹⁸

1.3. Liberalismo republicano: una propuesta comprehensiva

Para Dagger el liberalismo republicano tiene valores comprehensivos como la justicia, la autonomía y especialmente, las virtudes cívicas. Considera necesario rehacer el liberalismo como una teoría comprehensiva, quizás parcialmente comprehensiva, pero en definitiva, más que el liberalismo político.²⁹⁹

²⁹⁷ Dagger, 1997, p.189

²⁹⁸ Dagger, 1997, p.183

²⁹⁹ Dagger, 1997, p.191

La apuesta de Dagger por un liberalismo comprensivo parte del requerimiento de un cuerpo de ciudadanos virtuosos, cuyas virtudes son instrumentos para el compromiso con la vida pública. Dagger intenta mostrar que la cooperación exige valores sustantivos— que la teoría rawlsiana tampoco niega—empero, admite que los ciudadanos deben valorar sobre qué deberían pensar y cómo deberían actuar. Así, los valores sustantivos guían a los ciudadanos a entender el mundo, realizar sus acciones sobre la base de un rol que las virtudes cívicas les provee, con las cuales pueden evaluar sus elecciones y entender los programas políticos.³⁰⁰

La función que tiene el aspecto comprensivo es ideológica y acusa unos estándares de evaluación y una visión del mundo político y social con tal de inspirar a la gente a actuar y preservar una forma de vida buena. En el contexto del liberalismo de Dagger, la ideología es un conjunto de ideas comprensivas, que explican y evalúan las condiciones sociales, ayudan a las personas a entender su lugar en la sociedad y a proveer un programa para la acción política y social.³⁰¹ Promueve ideales que orientan a las personas a cómo deben actuar para ser buenos ciudadanos y les dota de virtudes. Ello ocurre con la autonomía que orienta cómo debemos ser y actuar para elegir nuestras formas de vida.

El aspecto comprensivo se vislumbra en el papel que Dagger da a las virtudes cívicas como roles que determinan las conductas del buen ciudadano, pues éstas sirven a los propósitos de una sociedad en un sentido ideológico. Así, considera que la promoción de las virtudes cívicas no puede ir junto a la no valoración de ciertas cualidades y valores que constituyen el papel de un buen ciudadano, de una buena sociedad liberal y de los valores que sirven para evaluar si esto se cumple.

Los ideales y valores comprensivos se cristalizan en un programa de acción política y social, cuyo objetivo es proveer una visión normativa para mejorar las condiciones de salud de la democracia. La función programática de

³⁰⁰ Ball; Dagger, 1995, pp.4-6

³⁰¹ Ball; Dagger, 1995, pp.4-6

su propuesta tiene una dimensión comprensiva de la política que promueve como debería ser la sociedad y los difunde para que puedan efectuarse en otros ámbitos de la vida comunitaria y la sociedad civil.

Cabe señalar que las reticencias por parte del liberalismo rawlsiano a reconocer el aspecto comprensivo se debe a que el pluralismo puede verse afectado si se interpreta que una doctrina comprensiva equivale a imponer una forma de vida buena en desmedro de la libertad individual de pensamiento y que en definitiva, se promueva una suerte de perfeccionismo, lo cual para Dagger no tiene porque ocurrir, pues lo comprensivo admite que hay valores sustantivos, y de vida buena, y que lo perfeccionista atañe a las cualidades que la hacen posible sin que ello deba socavar las forma de vida. Por su parte, Brian Barry (1973), objeta que las ideas del bien de *A Theory of Justice* de Rawls (1971) definían estándares de un perfeccionismo liberal que se manifestaba por medio del sentido de justicia que todos los individuos racionales y razonables poseen. Según Barry un sujeto sin sentido de justicia no podría actuar según la justicia lo requiere, puesto que no sólo queda sin vínculos de amistad cívica, de afectos, de confianza mutua, sino que es incapaz de experimentar resentimiento e indignación.³⁰² Sin estas cualidades, los valores comprensivos necesarios para realizar demandas y reclamos de justicia no se hacen efectivas, ya que las relaciones sociales no generan discrepancias con lo político institucional.

La justicia como valor de buena sociedad implica reconocer los valores sustantivos que orientan las acciones de los miembros de la sociedad liberal. Por ello, Dagger sostiene que la neutralidad es implausible y que la mejor opción es optar por una forma moderada de excelencia liberal.³⁰³

Para Dagger es incoherente el rechazo por parte de Rawls al aspecto comprensivo, o su especial cautela a la hora de reconocer que no hay vidas que valen más que otras si luego admite que las instituciones cultivan las virtudes políticas y promueven valores en la formación de ciudadanos. Sostiene

³⁰² Dagger, 1997, p.8

³⁰³ Dagger, 1997, p.183

que el proyecto de una sociedad justa gira en torno a una concepción política y principios de justicia, aceptados y compartidos porque son tan importantes que ningún ciudadano podría negarlos. Lo mismo con las virtudes políticas como el deber de la civilidad, el sentido de justicia, la promoción de ciudadanos comprometidos con la justicia como equidad, etc., todos son valores sustantivos de una teoría del bien.

Dicho esto, para Dagger la sociedad liberal no debe negar los valores comprensivos sobre los que depende su estabilidad y legitimidad del orden liberal. Ello revela la falacia de la neutralidad a través de las virtudes cívicas que admiten una doctrina comprensiva e implica considerar que el rol de los ciudadanos virtuosos lleva implícito el compromiso con el propósito de la sociedad justa.

1.4. Perfeccionismo liberal

El liberalismo republicano reconoce que el buen individuo liberal se compromete con los propósitos de la sociedad bien ordenada, por ello, realiza ciertos compromisos con la sociedad liberal y sigue ciertas creencias.³⁰⁴ Esta aproximación de Dagger al perfeccionismo liberal es bastante clara para entender que el liberalismo republicano admite la figura de un individuo liberal de base perfeccionista.

Un buen ciudadano es un individuo que cumple con el deber de obedecer las leyes y que ejerce las virtudes cívicas adecuadas a su rol en la sociedad. Dagger sigue a Rousseau, para exponer su ideal de ciudadano de acuerdo con la voluntad general. En este sentido, su perfeccionismo busca el bien general, no el bien personal y las virtudes cívicas sirven de instrumentos para la obediencia a las reglas que contribuyen a la prosperidad de la sociedad.

³⁰⁴ Dagger, 1997, p.181

Dagger postula que el objetivo del perfeccionismo no es maximizar ciertas formas de excelencia humana desde el punto de vista del florecimiento de hábitos y conductas imbricadas con la autorrealización, únicamente centradas en la mejora de un carácter individual, sino en promover y cultivar virtudes para articular las ideas del bien particular con el bien general. Esto remite otra vez a una función ideológica que promueve la inspiración de la gente a actuar según determinadas formas.³⁰⁵ Así, un buen individuo liberal tiene la autonomía necesaria para desarrollar un juicio reflexivo y crítico, y para elegir su plan de vida buena. Por lo tanto, posibilita un equilibrio entre voluntad general e intereses individuales a través de la autonomía y el autogobierno, pero también para que los ciudadanos se comprometan con la sociedad bien ordenada.

El perfeccionismo complementa ambas teorías, en tanto, la excelencia liberal trae a colación la virtud republicana, al tiempo que también la virtud puede asegurar la excelencia liberal. Según dice, esto no significa rechazar la cultura pluralista ni imponer una homogeneidad artificial de la política.³⁰⁶ Para Dagger hay una mala interpretación del perfeccionismo liberal si se entiende como una visión de una sociedad libre de conflictos, problemas y frustración, o si se busca la maximización de algunas formas de excelencia humana o virtud.³⁰⁷ Si esto fuera así, el valor de la autonomía en un sentido abstracto intentaría amontonar unidades de autonomía para maximizar el bienestar del individuo. Como ello no es posible, entiende la maximización como la posibilidad de cultivar virtudes para promover la concepción de bien, reconociendo que la autonomía no produce más y más autonomía.³⁰⁸

Dicho esto, el liberalismo republicano es una doctrina perfeccionista en un sentido no estricto, pues no tiene expectativas de perfección humana en su concepción de excelencia liberal, sino que la admite en función de la

³⁰⁵ Ball; Dagger, 1995, p.6

³⁰⁶ Dagger, 1997, p.193

³⁰⁷ Dagger, 1997, p.194

³⁰⁸ Esta idea de la autonomía que Dagger rechaza, como maximización que se manifiesta mediante la acumulación, entronca con el punto de vista de Iris Marion Young, sobre la lógica en que funciona el paradigma distributivo, que calcula la distribución de bienes no materiales como la autonomía. Véase Young, 2000

prosperidad del régimen. Y promueve las virtudes cívicas para mejorar las habilidades individuales necesarias para el autogobierno de los miembros que cooperan con la sociedad política.³⁰⁹ Así, el liberalismo republicano pone de relieve que la excelencia liberal implica cultivar virtudes para crear una concepción del bien que respeta las distintas concepciones de vida buena. De esta forma la excelencia se manifiesta en dos aspectos. Uno es que las concepciones del bien son inclusivas, hospitalarias, diversas y pueden incluir un amplio rango de puntos de vista. Este primer aspecto considera que una teoría comprensiva incluye otras concepciones del bien con las cuales simpatiza. Segundo, la concepción del bien perfeccionista perfila reconocibles capacidades humanas y sugiere que deben ser cultivadas de forma que enriquezcan la vida del individuo y la sociedad de la cual forman parte.³¹⁰

Según Dagger, la neutralidad liberal es menos beneficiosa para la prosperidad del liberalismo, al admitir que hay una excelencia liberal o no neutralidad de valores. De ahí, que el estándar de excelencia o de perfección del ciudadano contribuye a la salud del régimen liberal. Dagger deja claro que la idea perfeccionista de un buen ciudadano está respaldada por el Estado que promueve ciertos rasgos de un carácter. Esto justifica su posición contra la neutralidad liberal. Según dice, si una doctrina liberal debe ser neutral con las concepciones de vida buena, como algunos filósofos han mantenido, los argumentos e ideas de su enfoque prefieren las ideas republicanas, y no las liberales.³¹¹

Dagger manifiesta su posición a favor del republicanismo, pero ofrece una justificación similar a la que este mismo critica de Rawls cuando señala que entre liberalismo político y liberalismo cívico *no hay una oposición fundamental*. Sostiene que lo político no puede concebirse como espacio exclusivo de los valores sustantivos, ya que una sociedad justa necesita la excelencia de un ciudadano que vive la experiencia cívica, más allá de lo institucional.

³⁰⁹ Dagger, 1997, p.195

³¹⁰ Dagger, 1997, p.192

³¹¹ Dagger, 1997, p.6

La posición de Dagger admite el perfeccionismo y la idea de un tipo de excelencia que por una parte busca la aproximación con el republicanismo y por otra, alude a una noción de autonomía que expone la cualidad de elegir una concepción de vida buena que participa o concuerda con una idea de bien general. No obstante, parece que no es tan clara su relación con la imparcialidad. El liberalismo republicano defiende un perfeccionismo que articula un tipo de individuo autónomo, cuya concepción del bien refleja la existencia de la virtud republicana en relación con la voluntad general. De este modo, el individuo liberal actúa sobre su propia vida, y nutre este crecimiento en la vida de los otros.³¹²

Según el punto de vista de Michael Sandel el liberalismo republicano de Dagger debe clarificar si es perfeccionista y/o si rechaza el liberalismo procedimentalista sentado en la imparcialidad.³¹³ Sandel llama la atención por el tipo de ciudadano que produce el perfeccionismo, pues sospecha de la efectividad del vínculo entre autonomía y virtud cívica. Considera que el perfeccionismo no solo no logra deslindarse de rasgos individualistas que dificultan el compromiso con la voluntad general, sino que la autonomía opera en la elección de la forma de vida buena.

Para Sandel ello guarda una visión individualista de la autonomía, ya que si la autonomía mantiene un talante individualista es incompatible con la virtud republicana. Este aspecto podrá ser aclarado mediante lo que Dagger entiende por autonomía, y el resto de virtudes cívicas.

³¹² Dagger, 1997, p.192

³¹³ Sandel, 1999

1.5. Conceptos claves del liberalismo republicano: derechos individuales, autonomía y virtudes cívicas

El presente apartado tiene por objetivo exponer tres elementos complementarios entre sí que conforman el cuerpo de la propuesta del liberalismo republicano: los derechos, la autonomía y la virtud cívica.

El liberalismo republicano muestra especial interés por los derechos individuales considerados compatibles con los valores de la comunidad, el deber y la virtud cívica. Dagger muestra un contexto en el cual se ejercen las virtudes cívicas más allá de la relación entre los ciudadanos con las instituciones, pues considera que las virtudes son roles que los ciudadanos juegan para generar una comunidad política respetuosa con el pluralismo.

En lo que sigue presento la relación entre derechos y deberes que Dagger intenta equilibrar sin perder de vista la primacía de los derechos individuales, por tanto, interesa pesquisar en qué medida los deberes pueden sopesar los aspectos individualistas de los derechos. En adición, el autor propone que la autonomía es un principio compatible con el autogobierno, pretende articular para relacionar las virtudes cívicas con la autonomía. Finalmente expongo la propuesta de las cualidades que conforman al buen ciudadano de una sociedad liberal.

1.5.1. Entre derechos y deberes

El liberalismo republicano pretende contrarrestar los reclamos de aquellos que creen que los liberales y las sociedades liberales están obsesionadas con los derechos.³¹⁴ Empero equilibrar los derechos con los deberes no significa que halla que restarles importancia a tantas conquistas en

³¹⁴ Dagger, 1997, p.7

materia de derechos. Para Dagger se trata de reconocer que los derechos tienen un lugar tan importante como los deberes y que éstos pueden ser más efectivos en la medida en que se vincula el valor de la autonomía con las virtudes cívicas.

El problema que acusa Dagger pone sobre la mesa que hay derechos que están creciendo fuera de nuestro control,³¹⁵ por esto señala que se ha de apelar a los derechos de una forma más moderada. Dagger apunta que el discurso político de los derechos se ve amenazado a empobrecerse con la simplicidad y lo inhóspito que concede la etiqueta de los derechos. Una etiqueta que carga un carácter legal, exagerado por absoluto, individualista, estrecho, y silencia lo respecto a lo personal, lo cívico y las responsabilidades colectivas.³¹⁶ En este sentido, el autor acusa que estamos tan ocupados en nuestros derechos que perdemos de vista nuestras responsabilidades y la necesidad de actuar virtuosamente con el bien de la comunidad.³¹⁷ Para el autor reclamar derechos por múltiples apelaciones, inevitablemente debilita la apelación. Desde ahí, se produce una inflación conceptual que además pone de relieve que una constante invocación a los derechos amenaza con privar al concepto de su poder.³¹⁸

De acuerdo con lo anterior, el liberalismo republicano busca equiparar la primacía de los derechos con una visión de la política centrada en deberes y responsabilidades, así como en las garantías que el reconocimiento de los derechos exige mediante un compromiso político y social.³¹⁹ Sin esto, los reclamos de los derechos convertirán a la *sociedad del estado de naturaleza* de Hobbes, en la que aunque cada uno tiene derecho a algo, luego ninguno tiene derecho a nada.³²⁰ En este sentido, Dagger hace referencia a que en la sociedad estadounidense las disputas políticas por derechos se reducen

³¹⁵ Dagger, 1997, p.24

³¹⁶ Dagger, 1997, p.24

³¹⁷ Dagger, 1997, p.4

³¹⁸ Dagger, 1997, p.4

³¹⁹ Para Dagger, los derechos como cartas de triunfo que presenta la propuesta de Richard Dworkin pierde fuerza sin una correspondiente teoría sobre los deberes, ya que los reclamos individuales se hacen efectivos solo en la medida en que existe un derecho para ello

³²⁰ Dagger, 1997, p.4

demasiado rápido a luchas por reclamos, y que ello, no solo significa que estos son difíciles de resolver, sino que a menudo son adjudicados por las cortes.³²¹

Para el autor, la necesidad de restaurar un sentido común de vida cívica no significa abandonar el interés por los derechos. No pretende que esto suceda aunque se pudiera, ya que en la idea de derechos hay demasiado valor fundado en la dignidad y la igualdad humana como para abandonarlos.³²² Mas bien se trata de encontrar una forma de fortalecer los deberes y el valor de la comunidad, mientras se preservan los derechos. Esto contribuye a sopesar la lógica atomista con la que se tiende a interpretar el ejercicio de los derechos individuales.

Dagger entiende los derechos desde una visión menos individual, lo cual supone que los otros ciudadanos conectan con sus decisiones y ejercen los derechos que desean, porque respetan los derechos de los demás y porque saben que los otros harán lo mismo. Ello evidencia que su enfoque de los deberes sigue la senda individualista liberal.

Así pues, contrarresta el peso de los derechos a través de una teoría de los deberes que promueve valores políticos de justicia como universales. Su inspiración republicana pretende apaciguar la visión del yo autodeterminado que entronca con el ideal liberal de derechos individuales. Para equilibrar los derechos con los deberes promueve la relación entre ética, deberes y virtudes cívicas.

Según mi punto de vista, la propuesta de Dagger entronca con lo que Hegel plantea como una teoría de los deberes que conecta la liberación del individuo por medio de la conexión entre lo particular y lo universal, que es un deber que se alcanza por medio de la virtud, por tanto, no es posible entender el deber como coacción. Siguiendo a Hegel,

el deber que obliga puede aparecer como limitación, solo frente a la subjetividad indeterminada, o a la libertad abstracta y frente a los impulsos de la voluntad natural o de la moral, que determina mediante su arbitrio

³²¹ Dagger, 1997, p.4

³²² Dagger, 1997, p.4

indeterminado. Pero en el deber tiene el individuo, más bien, su liberación: por una parte se libera de la dependencia en que se encuentra con respecto al mero impulso natural, así como de la sujeción en la que, como particularidad subjetiva, se halla en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser; [...] En el Deber, el individuo se emancipa y alcanza la libertad sustancial.³²³

En este sentido, el deber desde el punto de vista de Hegel, requiere del carácter individual. Empero, Dagger defiende la voluntad general una concepción de la virtud y la relación de ésta con el *ethos*, sustenta que las virtudes cívicas pueden equilibrar los deberes con los derechos, como pretende el liberalismo republicano.

1.5.2. Autonomía y virtud cívica

Dagger entiende la autonomía como una virtud y una capacidad de los individuos que entronca con la responsabilidad y el autogobierno. El liberalismo republicano postula que la autonomía no debe entenderse como un principio individualista, sino como una capacidad que contribuye al bien general. Así, la autonomía no debe entenderse desde el punto de vista de una *radical version of individual autonomy*.³²⁴

Dagger admite que en el liberalismo el binomio autonomía y virtud cívica es poco habitual, pues cada uno de los términos representa un corriente de pensamiento. Por un lado, las virtudes cívicas se conciben desde la tradición clásica como parte central de la teoría republicana. Y por otro lado, la autonomía ha tendido a ser interpretada por el liberalismo tradicional en función de los derechos individuales. Esto se refleja en la interpretación liberal de la autonomía, que permite a los individuos mirar hacia sus propios intereses mismos en lo que respecta la concepción personal de vida buena, en cambio,

³²³ Hegel, 1968, pp.152-153

³²⁴ Dagger, 1997, p.36

dice Dagger, la virtud cívica, demanda mirar hacia el exterior y promover el bien general. Aunque estén disociados, el liberalismo republicano intenta casarlos, vinculándolos con el autogobierno. Este es un oxímoron que suscita atención, ya que Dagger postula que si la autonomía se aproxima con el autogobierno, la virtud cívica implica un compromiso con la autonomía,³²⁵ dando por sentado la relación entre virtud y autogobierno.

Dagger pretende mostrar que la virtud cívica se potencia con la autonomía cuando el individuo es capaz de restar importancia a los beneficios personales, y puede considerar que sus planes se encaminan al bien común.³²⁶ Así, justifica que la autonomía y la virtud cívica están lejos de ser ideales incompatibles,³²⁷ ya que la relación entre éstos favorece el autogobierno y una saludable relación basada en el respeto de los derechos individuales por una parte, y en el deber de la responsabilidad, por otra. En este sentido, la autonomía tiene una dimensión social que expresa la reflexión que hace el individuo sobre sus creencias y los deberes hacia las normas legales que afectan aspectos del plan personal y una vida justa basada en el respeto hacia todos los individuos, es decir, todo agente autónomo tiene una concepción del bien que es razonable y respetable porque comparte un entendimiento de los asuntos públicos y un sentido cívico de la responsabilidad que pretende disminuir los intereses personales.

En este sentido, el individuo encarna la unión entre la autonomía y la virtud cívica que Dagger postula siguiendo lo que Charles Taylor plantea como un *holist individualism*, esto es, la tendencia de un pensamiento que es completamente consciente de la conformación social del agente humano que valora en gran medida la libertad y las diferencias individuales.³²⁸ El lazo entre autonomía y virtud cívica toma en cuenta que hay otra ontología posible detrás de un individuo autónomo y egoísta.

³²⁵ Dagger, 1997

³²⁶ Dagger, 1997, p.15

³²⁷ Dagger, 1997, p.17

³²⁸ Dagger, 1997, p.13

Dagger sigue la idea de Taylor sobre un individuo holista conectado no solo con sus intereses personales, sino con la conciencia de un bien general. Así, la relación entre virtud cívica y autonomía es constitutiva del buen ciudadano liberal, cuya excelencia reside en la conciencia de una complementariedad entre su independencia y la dependencia que le vincula con los demás para su propia autonomía. Como dice Dagger, la persona que es completamente dependiente no puede ser independiente, mas una persona independiente es dependiente de otros en varios sentidos, es decir, considera que somos interdependientes y ello se da por medio de un adecuado entendimiento de la autonomía y la virtud cívica, que nos deja reconocer y apreciar este básico hecho de la vida.³²⁹ Considera que a través de la autonomía los individuos aceptan las normas morales y los principios que el orden liberal establece como correctos. Aquí, vincula la idea del bien con lo correcto.³³⁰ En este sentido, la autonomía exige un esfuerzo individual y la responsabilidad de elegir una concepción personal de vida buena que respete el escenario plural desde el punto de vista de una ética pública.

Dagger entiende la autonomía como la capacidad de elegir los planes de vida personales para la libertad que se realiza en la medida en que no se daña el bien general. Según Michael Sandel esta idea de la autonomía sigue muy vinculada con el interés individual y no se complementa con los valores republicanos. Como dice Sandel, la noción de autonomía como la elección individual roza con actos egoístas del agente. Esto significa que los individuos pueden vivir como les plazca de acuerdo con sus propios deseos sin interferencias del Estado, ni de otros agentes de poder. Para Sandel si esto es lo que tiene en mente Dagger, la autonomía guarda una noción individualista

³²⁹ Dagger, 1997, pp.17-18

³³⁰ En este sentido, parece necesario considerar lo que Hegel, en la *Filosofía del Derecho* postula como Bien, que puede aplicarse a lo que Dagger plantea en la autonomía como elección de vida buena, que entonces podría entenderse ya como un deber. En esta línea Hegel entiende que: "El Bien tiene para con el sujeto particular la cualidad de ser lo esencial de su voluntad, la que tiene en él simplemente su obligación [...] el Bien ante todo, tiene sólo la determinación de la esencialidad universal abstracta, como deber; en razón de su determinación, el deber debe ser cumplido por el deber." Hegel, 1968, p.132

que no tiene nada que ver con la propuesta de autonomía kantiana.³³¹ Así, la autonomía entendida desde una visión individualista, no sopesa las exigencias que podrían tener las virtudes cívicas con la voluntad general. En cambio, la autonomía si se entiende en relación con lo universal puede paliar los efectos del *yo desvinculado* y podría abandonar la propuesta que sostiene que una persona que actúa guiado por motivaciones egoístas, y lo hace por circunstancias particulares es heterónimo.³³²

Dagger sostiene que su concepto de la autonomía promueve la interdependencia entre sujetos de la sociedad liberal, donde la independencia no es posible y la autosuficiencia mina las posibilidades de autogobierno. Lo anterior pone de relieve el peso del liberalismo a la hora de conceptualizar la autonomía como una noción que remite a la elección individual interpretada como un interés particular y que busca la dependencia de los otros por *necesidad* de los otros y no por la libertad de todos o del Estado libre, en sentido republicano. Luego el individuo puede conseguir la realización de su interés personal en armonía con el bien general.

Esto explicaría la dimensión social de la autonomía que se expresa en la sociedad civil. Lo cual indica que la autonomía como capacidad de elegir el fin particular tiene un interés propio influenciado por lo universal.³³³ En este sentido, la sociedad civil expresa la composición de los distintos particulares, de los individuos autónomos que se desarrollan en la totalidad. La veracidad de esta posibilidad de aunar intereses particulares con los generales viene siendo una posibilidad para conseguir el equilibrio entre derechos y deberes, por medio de las virtudes cívicas.

³³¹ Sandel, 1999, pp.213-214

³³² Sandel, 1999, p.213

³³³ Siguiendo a Hegel "lo particular se eleva a la forma de la universalidad, que busque y tenga de este modo su universalidad". Hegel, 1968, p.174

1.5.3. Las virtudes cívicas: entre liberales y republicanas

La virtud cívica hace referencia a las cualidades que expresa el rol que la persona ocupa en la sociedad, en particular, el rol de un ciudadano que ejerce ciertas cualidades en favor del éxito del proyecto liberal.³³⁴ Así, el ciudadano virtuoso es aquel que ejerce las virtudes cívicas del liberalismo republicano, éstas no hacen referencia a las virtudes de las repúblicas clásicas. No son ninguna de las cuatro virtudes cardinales *de la areté* del mundo antiguo, aunque pueden inspirarse en ellas. Dagger hace alusión a que el republicanismo clásico concebía la virtud para los ciudadanos en un marco de igualdad en el que cualquiera que exhibía una excelencia en sus cualidades, era considerado virtuoso. Más allá de estas concepciones, conceptualiza las virtudes en relación a los roles que los ciudadanos de la sociedad liberal requiere.

Dagger postula una lista de seis virtudes cívicas al servicio de la política liberal. Las seis virtudes cívicas son: el respeto por los derechos individuales, la autonomía, la tolerancia, el *fair play*, la estima por la comunidad y la memoria cívica.

La manifestación de estos roles confiere a los ciudadanos la excelencia liberal, promueven el bien general y contribuyen a una identidad cívica basada en la reciprocidad, en la importancia de constituir una comunidad liberal de miembros autónomos que respetan los derechos individuales.

En lo que sigue expongo lo más relevante que Dagger considera respecto a las seis virtudes liberales y republicanas antes nombradas.

El respeto por los derechos individuales

El respeto es una virtud fundamental que deben cumplir todos los ciudadanos de un régimen liberal. Exige reconocer a todos los miembros de la sociedad como sujetos de derecho, cuyas concepciones de vida buena son

³³⁴ Dagger, 1997, p.13

valiosas y razonables. Ninguna persona que respete los derechos de los otros debe permitir ser tratado como un medio para los fines de otros. Hemos de respetar las diferencias que fundan las creencias de los otros para ser respetados.

El liberalismo republicano plantea que respetar al otro significa respetar la diversidad. No obstante, considera que la diferencia no significa rechazar la posibilidad del bien común.³³⁵ Para evitar la homogeneidad de los valores y respetar lo que cada individualidad tiene, Dagger plantea que debemos conocer las ventajas y desventajas de las particularidades antes de que podamos conocer la voluntad general.³³⁶ Así, en tanto los individuos quieren ser respetados, también deben reconocer la forma de vida que los otros eligen como digna de respeto, puesto que deben aportar al bien general. El respeto por los derechos implica una visión crítica acerca del proyecto vital, esto es, designa la reflexión sobre los intereses particulares evaluados a la luz de la información que la sociedad juzga en términos del respeto de los derechos individuales que los ciudadanos se deben entre sí, para sostener una sociedad pluralista.

Los ciudadanos son dignos de respeto en la medida en que son libres de crear sus propios valores personales y sustantivos, y de vincularlos con el bien general, puesto que el respeto por los derechos contribuye a la armonía con el bien público. Los individuos virtuosos renuncian de algún modo a valores que pueden no ser permisibles a la moral común, o que no son considerados como razonables. El respeto a los derechos individuales apunta a la prioridad de la libertad de elegir una concepción de vida y de ser reconocido como un individuo autónomo con fines son razonables en cuanto aceptan la concepción política pública y los principios morales universales.

³³⁵ Véase la discusión de Dagger con Iris Marion Young acerca del ideal cívico que la autora cuestiona por borrar las diferencias. Según Dagger, el liberalismo republicano reconoce un derecho fundamental a la autonomía que requiere de ciudadanos virtuosos. Dagger, 1997, p.180

³³⁶ Dagger, 1997, p.181

En la medida en que se respetan los derechos de los otros, la sociedad puede organizarse en torno a valores morales comunes que los ciudadanos están obligados a aceptar.

La autonomía

El rol del ciudadano autónomo se encarna en la capacidad de elegir un plan de vida personal que manifiesta el autogobierno, en la medida que el plan toma en cuenta el bien general.³³⁷ Según Dagger una persona puede ser autónoma porque tiene la capacidad de elegir, mas esto conlleva ser responsable de actuar autónomamente.³³⁸ De ahí que la autonomía da al individuo la posibilidad de crear valores personales e ideales de diverso tipo dentro de un marco permisible en el que tienen origen los conceptos morales y la reflexión sobre los asuntos de interés colectivo. Desde este punto de vista, la autonomía contribuye a la práctica de las libertades básicas.

El liberalismo republicano pone de relieve, que a través de la virtud política el individuo se relaciona con las cuestiones jurídicas que coaccionan a todos los miembros de la sociedad. En este sentido, la autonomía del individuo es necesaria para que el individuo comprenda las condiciones estructurales de la sociedad de la cual forma parte, y su rol de cara al cumplimiento de las normas de la política pública es obedecerlas.

La autonomía juega un rol crucial en la reconciliación con aquellas reglas que probablemente pueden generar una sensación de coerción. Para lo cual, el individuo autónomo puede entender que hay un bien general al cual debe resignarse, ya que no podemos hacer que las leyes de las cosas sean de otro modo y que en cambio, podemos liberarnos de su influencia pensando en ellas. No obstante, la teoría normativa a la que Dagger acuña parte de sus argumentos basados en que el objeto de la justicia es la estructura básica, apela a la tolerancia en casos en que la elección personal no acepte los principios que regulan la estabilidad y con ello el bien general. Una persona no

³³⁷ Dagger, 1997, p.30

³³⁸ Dagger, 1997, p.63

reconciliada no muestra autonomía para participar en la cooperación que exige el compromiso de los ciudadanos. Ante la resignación, el individuo debe ejercer la virtud de la tolerancia.

De ahí, la responsabilidad de aceptar las normas y ser virtuosos, reside en una lealtad resignada y conciliadora con instituciones que al final del día, prometen el respeto de los derechos de los ciudadanos que aceptan las normas del sistema institucional. Esto es un deber moral que vincula a los ciudadanos entre sí, con las normas y con aquello con lo que no estamos de acuerdo.

La tolerancia

La tolerancia es la virtud liberal por excelencia a la hora de resolver los desacuerdos no razonables.³³⁹ El rol de una persona tolerante es reconocer que los individuos son libres de pensar y decidir ellos mismos su plan de vida bueno.

La tolerancia tiene una importancia central dentro del liberalismo para que la diversidad que la caracteriza pueda conformar una sociedad plural. En este sentido, las personas tolerantes reconocen que los individuos son libres de pensar y decidir por ellos mismos, ven en cada instancia la oportunidad de escuchar o ver diversos puntos de vista expresados como un aporte al contexto plural.³⁴⁰

La tolerancia sigue siendo un valor liberal central pero, para Dagger, necesita ir acompañada de otras cualidades, ya que solo tolerar es una actitud insuficiente para el pluralismo y la justicia liberal. Por esto, señala que una exagerada tolerancia no es adecuada para la prosperidad del régimen liberal, pues colinda con la desafección por lo público o común, lo cual no corresponde con el rol de un ciudadano virtuoso que se ocupa del bien general y que estima

³³⁹ Rawls, 1996, p.86

³⁴⁰ Dagger, 1997, p.196

la comunidad. Según Dagger, una razón para tolerar aquellos con los cuales estamos en desacuerdo es que estos también esperan ser tolerados.³⁴¹

En el contexto de la sociedad pluralista, la tolerancia se ejerce en nombre de la justicia y reivindica la existencia cívica basada en una personalidad común y en la reciprocidad.

El respeto por los derechos, la autonomía y la tolerancia son valores instrumentales a la justicia y configuran un tipo de ciudadano preparado para convivir con las distintas formas de vida buena. Esta interacción, articula una concepción de la persona dentro de patrones individualistas e intereses particulares y generales.

El fair play

Es una virtud que alude a la obligación política de los ciudadanos frente a las leyes y el sistema de cooperación que demanda a los ciudadanos participar en la empresa de cooperación como cuerpo político para recibir beneficios mutuos.

De acuerdo con el *fair play*, cada individuo que recibe beneficios de la cooperación debe contribuir a la producción de beneficios, incluso cuando su producción no es necesariamente para ellos. El *fair play* tiene que ver entonces con actuar recíprocamente, por tanto, considera que las personas que reciben beneficios deben cooperar, dado que están tomando las ventajas de todos quienes participan en la cooperación.³⁴² Esta cualidad exige que los individuos como miembros del cuerpo político coercitivo, deben obedecer las leyes, incluso aquellas que consideramos arbitrarias.

Los ciudadanos respetan el principio de la igualdad en cuanto a que asumen la obligación de obedecer la ley. Dice Dagger, que derechos y obligaciones son correlativos, pues cada conciudadano tienen derecho a que nosotros obedezcamos, y que también ellos a través de su obediencia puedan disfrutar de los beneficios de la cooperación con el orden político. Esto es lo

³⁴¹ Dagger, 1997, p.197

³⁴² Dagger, 1997, p.46

que ocurre cuando los ciudadanos actúan de acuerdo con la reciprocidad, a saber, obedecen las leyes porque saben que los otros también las obedecen. Según Dagger es posible proveer una satisfactoria consideración sobre la obligación política para obedecer la ley, y para la fundación de consideraciones sobre el principio del *fair play*.³⁴³

El principio del *fair play* demanda lo que Dagger siguiendo a Harts llama “*mutuality of restrictions*”, que hace referencia a que las personas disfrutan de los beneficios de la empresa de cooperación acordados por las reglas y por tales restricciones a la libertad.³⁴⁴ En este sentido, el orden político provee beneficios a aquellos que son capaces de trabajar juntos para propósitos comunes, y así consiguen la paz de sus intereses personales, por lo tanto, los ciudadanos del cuerpo político reciben los beneficios por medio de la cooperación, de modo que el *fair play* funciona en una comunidad política, del mismo modo que Rawls concibe su sistema o empresa de cooperación.³⁴⁵

La virtud de la civilidad de Rawls va en la línea del *fair play*, pues se trata de una disposición a obedecer las leyes que derivan de una concepción política razonable. El sistema de cooperación para la sociedad bien ordenada, incide en el papel de un cuerpo político virtuoso, que actúa conforme sus miembros saben que recibirán ciertos beneficios para la realización de sus intereses privados, por tanto, el sistema de cooperación ayuda a los miembros como individuos autointeresados a satisfacer sus intereses, lo cual indica que la concepción de la persona, es individualista, y sigue los dictados de la cooperación.

La estima por la memoria cívica y el valor de la comunidad

Dagger incorpora a su lista de virtudes cívicas lo que llama estima por la memoria cívica que es un papel que los individuos cumplen para estimar la comunidad. Esta virtud alude al papel de los ciudadanos respecto a temas de

³⁴³ Dagger, 1997, p.62

³⁴⁴ Dagger, 1997, p.47

³⁴⁵ Dagger, 1997, p.47

la historia de la ciudad como un medio para que el individuo desarrolle un sentimiento de comunidad.

Dagger entiende la memoria cívica en un contexto en el cual las ciudades están siendo afectadas por muchos problemas de injusticia espacial consecuencia del capitalismo. Sostiene que los ciudadanos deben estimar la memoria cívica, participando en lo festivo para generar un sentido de comunidad sobre aspectos compartidos que unen la vida cívica.

La propuesta de Dagger es empírica en este aspecto, ya que expone que el individuo puede interesarse por los sucesos de la historia que han producido injusticias no resueltas. El liberalismo republicano define la estima por la memoria cívica como una disposición para afianzar los vínculos de la comunidad y favorece la vinculación de éstos con la historia que comparten entre sí.

Dagger subraya la importancia para fortalecer los lazos de la comunidad y difundir los valores que los ciudadanos como parte de un cuerpo político han aprendido. De este modo, los ciudadanos pueden valorar aquello que las instituciones han puesto en valor para edificar memoriales, recordar hitos, personajes ilustres y resignificar monumentos, calles y plazas. En este sentido, Dagger entiende la memoria cívica como la recolección de eventos en el desarrollo de la historia, a poder ser contada por los habitantes de la propia ciudad o pueblo.³⁴⁶ Según dice, a través de la memoria cívica es posible unir el lugar con la gente, vincular las distintas historias de vida en torno a un pasado común, estrechar lazos y emprender proyectos de interés general.

La memoria es una práctica en la cual los miembros de un territorio se implican en un proceso de recolección de acontecimientos del pasado que les confiere un carácter y una personalidad que les vincula con un contexto particular. Cuando no hay eventos de este tipo, cuando solo unos pocos habitantes tienden a aprobar la relación con el pasado, se pierde la memoria cívica. Tal pérdida dice Dagger es devastadora para la ciudadanía porque la

³⁴⁶ Dagger, 1997, p.164

memoria cívica está relacionada con la ciudad, de la misma forma en que la memoria de un individuo se relaciona con la personalidad.

La analogía entre el individuo y la ciudad que presenta el autor, proviene de que las personas poseen una personalidad y una memoria, sin las cuales la conformación del yo y de la identidad se encuentran alteradas. Según Dagger, sin memoria no hay personalidad, ni sentido del yo.³⁴⁷

Para el autor cuando la gente y los eventos que forman la ciudad son rememorados, entonces la ciudad ya no parece un curioso accidente o un incomprensible revoltijo, sino que se entiende con un pasado que hace sentido al presente. Dagger señala que hay propuestas que favorecen el desarrollo de la estima por la memoria cívica, estas son: reconocer a personajes que han contribuido al bienestar de la ciudad, en relación a declarar hijos ilustres porque han dejado algún legado a la ciudad.

La memoria cívica refuerza los lazos comunitarios y fortalece un discurso identitario, sin embargo, no trata los hechos sensibles de la historia que reclaman reconciliación,³⁴⁸ es decir, no recibe un tratamiento filosófico desde una perspectiva histórica con los sujetos que pueden reclamar la memoria, *desde abajo*, es decir, *desde* demandas de los ciudadanos, sino que postula valorar el patrimonio, puesto *desde arriba*, es decir, desde las instituciones.

Así pues, postula celebrar la vitalidad de los barrios por medio de fiestas que generan un sentimiento de pertenencia para los habitantes dispuestos a preservar la identidad de la ciudad a través de la memoria cívica. Todo esto moviliza a los habitantes de un barrio en torno a un propósito común que requiere la organización y participación de los ciudadanos en la vida local.

Dichos aspectos son considerados por Dagger como parte de un diseño cívico o *Civic design*, cuyo fin es transformar la metrópolis dentro de un marco más hospitalario de cara a una ciudadanía ética. En este sentido, Dagger señala que los planes de diseño cívico de las ciudades de este tipo de

³⁴⁷ Dagger, 1997, p.165

³⁴⁸ Sobre esta temática véase Mate, 1991

proyectos ayudan a fortalecer los vínculos comunitarios.³⁴⁹ Con todo esto, los ciudadanos virtuosos ven la participación política como un bien para la comunidad. Así, el ámbito colectivo que el liberalismo republicano da cuenta ilumina los defectos de la política liberal y contempla los aspectos que enriquecen la vida cívica.

Las seis virtudes cívicas no apelan a que la persona sea ejemplo absoluto de buen individuo, pues deben ser compaginadas con los valores personales que éste elige para su concepción de vida buena particular. En efecto, las virtudes cívicas muestran la disposición para actuar por el bien de la comunidad como una obligación del cuerpo político. Para Dagger las virtudes son lo suficientemente estrictas para excluir a muchos ciudadanos, en el sentido de la política moderna, pero no son tan estrictas como para hacer imposible que sean cultivadas a gran escala,³⁵⁰ por lo tanto, todos los ciudadanos son capaces de realizar las virtudes dentro de un orden político que fomenta la práctica cooperativa y las prácticas que fomentan los actos de la sociedad civil.

1.6. El ciudadano del liberalismo republicano

Con las seis virtudes cívicas antes explicadas, el individuo encarna las cualidades del buen ciudadano, éste debe contrarrestar los rasgos que caracterizan al liberalismo. No obstante, Dagger admite que estos rasgos de un perfil virtuoso, debe lidiar con las relaciones impersonales y con el desinterés por los intereses de los otros ciudadanos con los cuales comparte la comunidad política. En este sentido, expone que el individuo concebido como

³⁴⁹ Hace referencia a un plan de la ciudad en el cual se aplicaron tácticas para fortalecer los lazos, entre ellas menciona, la creación de espacios de juego y de encuentro, donde la gente se reúne, donde los niños pueden conglomerarse y encontrar compañeros de juego, una plaza o parque donde la gente se puede sentar, encontrar, leer, o simplemente observarse mutuamente. Dagger pone de ejemplo algunos proyectos que se han hecho en ciudades de Estados Unidos, como el plan de Atlanta, en el cual se logró animar e identificar los líderes del vecindario y las organizaciones, hombres y mujeres, quienes podían movilizarse y hablar en nombre del vecindario

³⁵⁰ Dagger, 1997, p.198

consumidor no contribuye a mejorar la política liberal. Dagger intenta refutar la concepción de ciudadano liberal, que el liberalismo tradicional ha perpetuado bajo la descripción de éste como agente de mercado.

La concepción del ciudadano consumidor es un obstáculo para el ejercicio de las virtudes cívicas, ya que contradice las actitudes del deber cívico. Para Dagger, el término de ciudadano consumidor constituye un oxímoron.³⁵¹ Para revertir esta idea considera que la comunidad liberal puede fomentar en los ciudadanos creencias, valores y relaciones de reciprocidad. De este modo, los ciudadanos podrán verse más que como consumidores y cultivar cualidades en un entorno adecuado al desarrollo de conductas propias de un ciudadano liberal republicano, lo cual implica abandonar la noción del ciudadano como consumidor. Salir de esta categoría es lo primero para afianzar la noción de ciudadanía ligada al compromiso con el bien general, con las instituciones y con la participación de los ciudadanos en la solución de las injusticias.

La concepción del individuo liberal y del *homo economicus* del modelo de hombre hobbesiano que ha imperado en el liberalismo no es compatible con el individuo del liberalismo republicano, pues los compromisos con el autogobierno se ven mermados por un modelo de hombre que establece relaciones individualistas y egoístas. De la concepción de un individuo que funda sus relaciones en torno al mercado, la democracia liberal concibe al ciudadano como propietario que entabla relaciones con otros para maximizar su propio interés.

En este sentido, Dagger admite esta condición posesiva arraigada en la ontología liberal del individuo y señala que éste no puede ser entendido solo desde este estrecho punto de vista economicista, ya que no hay razones para pensar que el hombre solo puede ser estrictamente autointeresado.³⁵² Así pues, el autointerés no debe ser el motivo básico de los reclamos que los ciudadanos realizan frente a las injusticias. Lo cierto es que bajo la concepción

³⁵¹ Dagger, 1997, p.105

³⁵² Dagger, 1997, p.112

dominante abundan las razones para pensar que el liberalismo ha perpetuado la idea del autointerés. A pesar de ello, Dagger pone sobre la mesa que no hay razón para negar la posibilidad de cultivar el altruismo, que esta es la forma de asegurar las bases del juego social en el cual los ciudadanos tienen un rol para la cooperación política y social. En este sentido, para Dagger las virtudes cívicas se deben ejercer más allá de las relaciones próximas con amigos y familiares, pues las verdaderas virtudes cívicas se ejercen con otros ciudadanos.

En conclusión Dagger señala que el liberalismo republicano contiene una visión del bien de la sociedad, pero no de una sociedad perfecta, ya que pueden persistir rasgos del *homo economicus*.

Para convertir la ciudadanía en virtuosa, Dagger se centra en elementos que configuran un diseño de ciudad hospitalaria al desarrollo de las virtudes cívicas, donde los planes que diseñan la ciudad tienen en cuenta no solo criterios de eficacia y eficiencia, sino valores como la participación cívica integrada en una estructura política dispuesta a reformar las ciudades, activar y albergar el espíritu público. Para Dagger los ciudadanos virtuosos pueden combatir los efectos que el modelo económico capitalista ha provocado en la vida comunitaria. Para ello, apela a programas de servicio comunitario, dedicados a ayudar a los residentes de las comunidades a entender sus derechos y obligaciones como miembros de una práctica cooperativa. A esto llama *Civic design*, que tiene el objetivo de transformar las metrópolis en lugares más hospitalario con la ciudadanía. Se trata de un plan de ciudad que pueda contrarrestar la lógica eficientista con la cual se planifican las ciudades.

En este sentido, Dagger añade, que la mayoría de los planes de trabajo de la ciudad, están relacionados con la infraestructura de las ciudades, las calles, los alcantarillados, luces, etc., y por decisiones tomadas en aquellas áreas que están usualmente justificadas sobre la base de la economía y la eficiencia.

Los programas políticos que realizan diseño cívico de la ciudad, sirven para que los vecindarios construyan un sentido de barrio y motiven la

participación cívica; estos son elementos que intentan reformar las metrópolis y estimulan reclamos en una ciudad activa y con espíritu público.³⁵³ Para Dagger, la economía y la eficiencia son deseables, pero no deben ser los únicos criterios para diseñar la ciudad, ya que los planes y la reorganización de esta deben ser evaluados a través de las virtudes cívicas.³⁵⁴

1.6.1. El ambiente liberal de las virtudes cívicas

Dagger sitúa las virtudes republicanas en un ambiente degradado por los efectos que el sistema político y social de la sociedad capitalista ha generado, provocando el debilitamiento del espíritu público y las prácticas comunitarias. Los ciudadanos de un régimen liberal republicano asumen el rol conferido por las virtudes con las cuales pueden enfrentarse a los obstáculos para desarrollar un sentimiento de estima hacia la comunidad, la memoria cívica y la equidad en el trato entre los miembros de la comunidad.

Uno de los obstáculos para la cristalización de las seis virtudes cívicas, que el autor señala como condiciones adversas al desarrollo de las virtudes, son la fragmentación espacial, la degradación del tejido social, la privatización de espacios públicos, el sentimiento de inseguridad, etc., que dan cuenta de una complejidad urbana que acrecienta las desigualdades y merma las condiciones para la vida justa. Dichos factores inciden negativamente en el desarrollo de las virtudes y en las posibilidades de que sus miembros puedan entablar relaciones entre sí. Por eso, los territorios fragmentados dificultan la participación, la comunicación y el desarrollo del espíritu público. Dagger alude a que las ciudades que promueven roles relacionados con una ciudadanía comprometida con el bien general, debe mantener cinco consideraciones para promover las virtudes cívicas: el tamaño, la estabilidad, la equidad, la comunicación y la participación.

³⁵³ Dagger, 1997, p.171

³⁵⁴ Dagger, 1997, p.170

Dagger no silencia los obstáculos del modelo económico capitalista en relación a los efectos sobre el espíritu de la comunidad. De hecho, el ejercicio de las virtudes contribuye a contrarrestar las adversidades del contexto hostil para estimular prácticas comunitarias. En esta línea, la comunidad es una empresa de cooperación que persigue objetivos comunes, y una comunidad así definida actúa por reciprocidad, convirtiendo las bases de la obligación política que vincula los derechos con la autonomía y los lazos con la comunidad. La ciudad como dice Dagger, debe ofrecer condiciones estructurales adecuadas, ya que para alcanzar una ciudadanía liberal republicana las estructuras de las áreas metropolitanas deben comenzar por estar descentralizadas, evitar la fragmentación y garantizar mínimos de movilidad a sus habitantes.

Las virtudes de espíritu liberal republicano promueven la política en la vida de las ciudades —éstas se ven favorecidas por la identidad cívica que se produce cuando los habitantes experimentan un sentimiento hacia el pasado. En efecto, el planteamiento de Dagger articula virtudes acordes con principios liberales, el respeto por los derechos de los otros, la autonomía, la tolerancia; que se potencian con otras más republicanas, el *fair play*, la estima por la memoria cívica y la comunidad.

1.6.2. Virtudes cívicas y sociedad civil

La promoción de las virtudes cívicas no es solo función de las instituciones de la estructura básica. En este enfoque, la participación política de los ciudadanos no se reduce a lo institucional. Mas se introducen espacios donde cultivar las virtudes cívicas, como los lugares de trabajo, la familia, el vecindario, las iglesias, las asociaciones sociales; donde los ideales del liberalismo republicano pueden prosperar.³⁵⁵

³⁵⁵ Dagger, 1997, p.198

No obstante, Dagger considera que los espacios centrales para cultivar las virtudes corresponden a la sociedad civil. Define a ésta como un espacio intermedio donde entran en juego los intereses particulares y los generales.. Para Dagger la sociedad civil es una sociedad civilizada compuesta de actividades privadas que conciernen a los intereses personales, que, sin embargo, dependen del Estado.³⁵⁶

La sociedad civil se diferencia del Estado porque las actividades de la sociedad civil son privadas, es decir, conciernen a los intereses personales de los participantes, pero éstos, sin embargo, dependen del Estado— ya que sin un Estado que garantice las reglas de ley no podría haber sociedad civil.³⁵⁷

Bajo este punto de vista el Estado ya no parece como un ente extraño al ciudadano, sino como un agente con el cual el ciudadano se relaciona para garantizar la satisfacción de sus intereses particulares. Así, éstos últimos forman parte de una empresa común de cooperación. La sociedad civil establece un marco de acción para que los ciudadanos experimenten la libertad y la autonomía, una cierta igualdad de status que incluye el derecho a disfrutar con otros ciudadanos del beneficio mutuo. Empero cuando estos intereses entran en conflicto, los ciudadanos deben defender sus derechos individuales.³⁵⁸

De acuerdo con el autor, la sociedad civil pone en relieve la tensión entre los intereses de los ciudadanos y las instituciones. Por una parte ha sido concebida como un espacio que protege a los individuos contra el aplastante poder del Estado, y por otra parte depende del Estado y del orden político para su existencia. La paradoja alude a que la sociedad civil abraza formas de asociación que borran las fronteras entre las actividades privadas y públicas,³⁵⁹ al tiempo que apela a un Estado político que restringe la organización de los intereses compartidos.

³⁵⁶ Dagger, 1997, p.198

³⁵⁷ Dagger, 1997, p.198

³⁵⁸ Dagger, 1997, p.199

³⁵⁹ Dagger, 1997, p.199

En este sentido, la sociedad civil remite a un intercambio de acciones que pueden ser protagonizadas por agentes o ciudadanos privados, cuyos intereses particulares pueden quedar arbitrariamente puestos como universales. Dagger reconoce este peligro y subraya que si las asociaciones de la sociedad civil empiezan a trabajar como agentes del Estado— pasan de ser ciudadanos privados a agentes públicos, pues trabajan en materia de intereses públicos y privados.

La contradicción expone que si la sociedad civil se ubica entre la vida privada y el Estado, luego este último no debe levantarse como una barrera entre los dos.³⁶⁰ Además, considera que es un peligro para el autogobierno, y remite a que la sociedad civil puede hacer de sus intereses privados el principal motivo por el cual se organizan las acciones cívicas, peor aún, ello puede provocar que la sociedad civil institucionalice sus prácticas y pierda un parámetro crítico para efectuar reclamos.

La sociedad civil puede generar faccionalismos por intereses de grupo cuando hay varios grupos que se interesan en aumentar sus intereses capturando o controlando alguna parte del gobierno.³⁶¹ Si esto ocurre, el sentido de comunidad y los propósitos públicos se reducen, el cinismo y la apatía aumenta entre aquellos que empiezan a ver la política como un propósito público de intereses privados.³⁶²

Dagger advierte que la sociedad civil es un medio que coloca las asociaciones y movimientos sociales siempre en relación con las normas de ley del sistema institucional. La sociedad civil favorece el desarrollo de las virtudes cívicas con dinámicas para promover valores y acciones políticas que reclaman una revisión de asuntos de interés público. Dagger propone un tipo de práctica política en que las instituciones se vinculen con las asociaciones de la sociedad civil, e impulsen procesos participativos que complementen la democracia representativa para favorecer el autogobierno.

³⁶⁰ Dagger, 1997, p.199

³⁶¹ Dagger, 1997, p.199

³⁶² Dagger, 1997, p.199

El liberalismo republicano considera que las experiencias comunitarias y asociativas son cruciales para que los ciudadanos aprendan a tomar acuerdos colectivos y para que tomen conciencia de las coerciones que no están dispuestos a aceptar porque dañan la justicia social y probablemente los intereses que defienden. Dagger considera que las virtudes cívicas pueden prevenir que la sociedad civil caiga en la concentración de intereses privados. Con esto la tendencia paradójica de la sociedad civil, puede contrarrestarse, a través del incremento del número de asociaciones y del aumento de su poder, que confirma que hay una concepción de vida buena basada en valores compartidos

2. El liberalismo cívico y las virtudes liberales de Stephen Macedo

El *liberalismo cívico* es una versión que reivindica ideales como la comunidad política y las virtudes liberales para la prosperidad de la sociedad pluralista. En el centro de su propuesta coloca el respeto de las políticas liberales, la convivencia pública y los desacuerdos por una moralidad pública que incorpora cualidades en los ciudadanos para que abracen los principios políticos. Una moralidad pública que todo ciudadano debe interpretar, criticar y apoyar desde sus propias conductas contra las posibles transgresiones a las políticas públicas.³⁶³

Stephen Macedo presenta una propuesta de virtudes liberales dentro de la justificación política de la justicia rawlsiana. En este apartado expongo los argumentos del tipo de individuo y la forma de vida liberal que precisa de las cualidades que el autor presenta y las implicaciones que conlleva para los presupuestos liberales. El autor promueve las virtudes liberales para la estructura básica, por lo tanto, su liberalismo está centrado en establecer un

³⁶³ Macedo, 1990, p.201

tipo de diseño institucional.³⁶⁴ En este sentido, plantea que los ciudadanos de una sociedad pluralista liberal se deben comprometer en apoyar el funcionamiento justo del sistema institucional.

La propuesta de Macedo busca la prosperidad de la sociedad pluralista y una comunidad liberal conformada por diversas doctrinas comprensivas. La justificación pública se fundamenta en la aceptación de las normas públicas y el éxito de la política liberal depende de la correspondencia entre las creencias de la gente con los valores que promueven las instituciones liberales. La prosperidad de la sociedad pluralista requiere de un tipo de individuo con ciertas virtudes, las cuales tienen un papel primario para el éxito del régimen liberal.

Macedo considera que la política liberal determina nuestras elecciones y condiciona los planes de vida integrados dentro de un todo.³⁶⁵ De este modo, los fines de vida que coexisten, apoyan la política liberal pues comparten una misma ética que da posibilidades de autogobierno, en la medida que el individuo elige y evalúa su concepción de vida buena y puede cambiarla tantas veces como quiera, pues en esto reside la libertad individual.

La justicia liberal del modelo rawlsiano promueve la internalización del pluralismo social y el desarrollo de una disposición a simpatizar con otras doctrinas comprensivas. Macedo considera que las virtudes forman parte de una concepción de la vida buena que se realiza por medio de actitudes como *e/ vive y deja vivir* —que figura como slogan de la tolerancia, y expresa la institucionalización del individualismo. Según el punto de vista de Macedo, el individuo tiene cualidades como la autonomía y la tolerancia, con las que elige su plan de vida y se relaciona con las distintas doctrinas.

La propuesta de Macedo acentúa los rasgos liberales que también residen en otras instituciones como las educativas y la familia, expande a todos los niveles de las interacciones sociales y constituyen un sujeto que es capaz de reinventar sus formas y concepciones de vida constantemente. La

³⁶⁴ Véase Macedo, 2004 y 2000

³⁶⁵ Macedo, 1990, p.54

capacidad de cambiar el proyecto vital es una cualidad que los individuos asumen como una cuestión normal de la sociedad. Macedo considera que esto es posible en la medida que el individuo es autónomo y puede reflexionar sobre los recursos que tiene para enfrentarse con el pluralismo. Con ello, se da una ambivalencia entre la idea de la persona que se autodetermina y una impredecible criatura que se autotransforma.³⁶⁶ El ambiente liberal protege la libertad de autotransformación que se da en la posibilidad de explorar varios planes de vida, y en desplegar una autocrítica respecto a las elecciones.³⁶⁷

2.1. Instituciones públicas y virtudes liberales

Macedo tiene interés por un diseño institucional basado en el cumplimiento de la justicia liberal. Las virtudes liberales son atributos que hacen posible la prosperidad de las instituciones y el florecimiento de la sociedad en un sentido liberal,³⁶⁸ reflejan el acuerdo respecto a ciertos universales o valores hegemónicos relacionados con el funcionamiento de una sociedad abierta y plural, en tanto, coexisten diversas doctrinas comprensivas que se relacionan sobre la base de la tolerancia y la *broad-mindedness*, en una sociedad fiel a la justicia liberal.³⁶⁹ El discurso cívico público de esta versión del liberalismo normaliza la disposición de los individuos a barajar cambios en la propia vida. Así, la dimensión cívica se expresa cuando los ciudadanos experimentan simpatías entre sí y consideran los proyectos de los otros como igualmente valiosos, por ende, se reconocen como dice Rawls, como fuentes auténticas y válidas de concepciones de vida buena.

La justicia liberal considera que las instituciones no solo deben promover las virtudes liberales, sino que deben dar ejemplo de éstas a los

³⁶⁶ Macedo, 1990, p.204

³⁶⁷ Macedo, 1990, p.204

³⁶⁸ Macedo, 1990, p.275

³⁶⁹ Macedo, 1992, p.216

ciudadanos. Los funcionarios del sistema institucional practican las cualidades de la imparcialidad y velan por el cumplimiento de los principios de justicia, éstos últimos hacen de parámetro para que el cuerpo de ciudadanos evalúen si el sistema democrático liberal es justo, o no.

Con ello, Macedo adhiere a la relación *instituciones justas, ciudadanos justos*, que significa que los miembros del sistema político deben velar por las instituciones justas para su legitimidad. Las instituciones justas estimulan a los ciudadanos a mantener la creencia de que la concepción pública sea efectiva. Para Macedo las instituciones virtuosas son aquellas que evitan la erosión de las condiciones de equidad. El autor concuerda con Rawls cuando señala que “necesitamos instituciones especiales con objeto de preservar un trasfondo justo, y necesitamos una concepción especial de la justicia con objeto de definir el modo en que esas instituciones han de fundarse.”³⁷⁰

Macedo se inspira en las ideas del buen gobierno constitucional de los escritos de Hamilton y Madison en *El Federalista*. De ahí subraya que los miembros de la sociedad pueden apoyar la política en la medida que no están motivados por una naturaleza egoísta.³⁷¹ Extrae su concepción de virtudes liberales y el ideal de buen gobierno de los escritos de los *Padres fundadores* de la Constitución de Norteamérica, y toma de éstos la importancia de la organización de los poderes ejecutivos y del papel del poder judicial.³⁷² De *El Federalista* comparte la idea que la organización de un buen gobierno no podía operar totalmente sin contar con virtudes públicas, pues estaban orientadas para apoyar el bien general del régimen y ponían de relieve que el fin de toda constitución política es, o debería ser, en primer lugar, conseguir como gobernantes a los hombres de mayor sabiduría para discernir y más virtud para procurar el bien público y, en segundo lugar, tomar las precauciones más eficaces para mantener esa virtud mientras dure su misión oficial.³⁷³

Macedo da importancia a que la mejora de las instituciones depende

³⁷⁰ Rawls, 1993, p.303

³⁷¹ Macedo, 1990, p.137

³⁷² Véase Prólogo de Velasco, en Hamilton, Madison y Jay, 1943, p.XVI

³⁷³ Macedo, 1990, p.137

del desarrollo de virtudes en los funcionarios. Según dice, hay virtudes que los funcionarios de las instituciones públicas deben realizar y adquirir de las propias concepciones de vida buena de los ciudadanos que apoyan las instituciones.

Desde este punto de vista las instituciones liberales divulgan las cualidades que Macedo enfatiza como ejemplo de justicia y adquieren un carácter liberal para detectar y enfrentar el poder autoritario del sistema institucional. Corresponde, entonces a las instituciones promover virtudes que hacen posible la formación de ciudadanos comprometidos para evaluarlas y juzgarlas. Macedo afirma que los valores políticos están influidos por la cultura política pública, que se aprenden en la vida social y en instituciones como la escuela. Postula que el sistema institucional promueve las virtudes y posibilita que los ciudadanos desarrollen un carácter político en su concepción de vida buena. La responsabilidad de las instituciones de promover las virtudes denotan la ejemplaridad pública, no obstante, como se verá, funciona en la lógica de la subjetividad de los individuos que configuran sus formas de vida sobre bases estéticas, excéntricas y parecen distanciadas de los compromisos morales que las instituciones justas requieren para entablar la fidelidad de los individuos con la justicia.

Las instituciones promueven un carácter autónomo, en la medida que la iniciativa, la independencia, la perseverancia, las diligencias y la paciencia,³⁷⁴ influyen en que los individuos elijan sus fines y mantengan un trato imparcial con la pluralidad de intereses y con las instituciones. Estas cualidades parecen distanciarse de lo que la organización política podría esperar de ciudadanos comprometidos. O más bien muestra que las instituciones fomentan las iniciativas individuales para cumplir proyectos y elegir formas de vida buena limitadas a un menú de opciones que encajan con planes de tipo individualista, por lo tanto, dichas cualidades no otorgan importancia a los vínculos duraderos, ni orientan formas de vida que exacerba las cualidades individuales para triunfar en la sociedad liberal. Macedo justifica

³⁷⁴ Macedo, 1992, p.218

las disposiciones para conseguir los acuerdos y el apoyo de la política liberal a través de una moralidad pública que vincula con la virtud de la moderación. Para el autor la justicia se realiza en la moralidad pública, y considera que mediante la razonabilidad se vencen las dificultades de los desacuerdos del *modus vivendi*, ya que la moderación va más allá de la tolerancia.³⁷⁵ Así, los ciudadanos no solo toleran, sino que admiten otros puntos de vista que también son razonables.

La moderación es una disposición que sirve para mitigar los conflictos doctrinales y respetar los puntos de vista de las personas consideradas como razonables. Así es posible según el autor asegurar el respeto y el compromiso de los ciudadanos con la justificación pública.³⁷⁶ El ejercicio común de nuestra capacidad de moderación se establece sobre la base de la razonabilidad, que a su vez, implica que los ciudadanos asumen que hay razonables diferencias y desacuerdos.

2.2. Tres poderes y tres virtudes

Macedo desarrolla su propuesta de tres virtudes públicas necesarias para legitimar la política liberal inspirada en el ideal de buen gobierno que recoge de los *Padres fundadores* de la Constitución de Estados Unidos. El conjunto de virtudes liberales que propone se compone de las virtudes judiciales, legislativas y ejecutivas.

El objetivo de dichas virtudes es contribuir a que los ciudadanos desarrollen la autonomía con miras a favorecer la elección del plan de vida personal, a relacionarse con los demás ciudadanos y a que los funcionarios públicos al igual que los ciudadanos compartan la misma personalidad moral. El conjunto de virtudes de Macedo no solo es instrumental a la política liberal, sino que preparan al individuo a elegir una forma de vida que determina sus

³⁷⁵ Macedo, 1990, p.71

³⁷⁶ Macedo, 1990, pp.71-73

proyectos personales, para que puedan juzgarlos desde la imparcialidad. El autor postula que las virtudes sirven a los ciudadanos para que puedan tomar distancia de sus fines, pues éstos no son constitutivos del *yo liberal*, mas lo que constituye a éstos como libres es la capacidad de elegir y cambiar los fines. El individuo debe apreciar y supervisar el cumplimiento de las funciones de las instituciones.³⁷⁷

Dicho esto, las virtudes liberales apuntan a mejorar el funcionamiento de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial y, a promover las capacidades reflexivas de los ciudadanos para encarar las instituciones, en la medida en que pueden ayudar a sopesar los desequilibrios, problemas de legitimidad y de gobernabilidad, etc. De este modo, pueden juzgar cualquier evento del ámbito público y pueden apreciar las acciones y perspectivas de cada una de las tres ramas de la estructura del gobierno, la cuales se cristalizan en el carácter de los ciudadanos y son empleadas como base para la interpretación de las normas públicas. Macedo considera el conjunto de las virtudes para homogenizar las disposiciones entre los ciudadanos y las instituciones.

Las virtudes judiciales

Son requisitos del buen juicio y garantizan el respeto entre personas con distintas doctrinas comprensivas probablemente en conflicto. Exigen tratar a las personas como dignas de igual respeto. O sea que con estas virtudes los ciudadanos están dispuestos a abrazar los principios liberales como el respeto de los derechos y la justicia liberal. Permiten a los ciudadanos juzgar sus proyectos personales y reflexionar críticamente sobre éstos para evaluar los propios planes desde un punto de vista imparcial, es decir, promueven que las elecciones de los planes de vida sigan las pautas del orden social.

Las virtudes judiciales sirven para observar la pluralidad de las formas de vida desde los compromisos y proyectos personales para juzgarlos desde

³⁷⁷Macedo, 1992, p.221

un punto de vista impersonal. De esta forma, los ciudadanos son capaces de respetar otras concepciones de vida buena y mirar con distancia la concepción personal— lo hacen de forma impersonal— distanciadas de sus fines, actúan a través del racionalismo moral. De tal forma se aproximan a otras concepciones con las que pueden tener intereses en conflicto o con las que puede simpatizar.³⁷⁸

Las virtudes legislativas

Tras el respeto los derechos, las virtudes legislativas se efectúan como disposiciones destinadas a simpatizar con las distintas doctrinas comprensivas. Significa ampliar la simpatía hacia otras concepciones de vida dispares con las cuales probablemente existen discrepancias que requieren el respeto por los derechos de los otros con quienes estamos en desacuerdo. El ejercicio de estas virtudes remiten a la habilidad de examinar diferentes ideales, es decir, de entrar en deliberación con otros.³⁷⁹ Se trata de entablar diálogos basados en la imparcialidad. De este modo, los prejuicios quedan fuera y es posible simpatizar con otras concepciones que integren la diversidad de la sociedad plural y que garantizan que los ciudadanos no impongan su doctrina personal de vida a los otros.

Las virtudes legislativas son especialmente características de los legisladores, pero como postula Macedo, es importante que los ciudadanos las posean para garantizar su fidelidad hacia las normas de ley, con las cuales pueden elegir a los representantes desde un punto de vista imparcial y desinteresado respecto al cumplimiento de sus objetivos personales. Las virtudes legislativas comparten el mismo principio de la imparcialidad judicial, por ello fomentan en los miembros de la sociedad un trato impersonal con las instituciones y entre las distintas doctrinas comprensivas. Éstas comprometen a los ciudadanos hacia un proyecto de interés común, y no

³⁷⁸ Macedo, 1990, p.275

³⁷⁹ Macedo, 1990, p.275

fragmentan los intereses en función de las concepciones de vida buena.³⁸⁰ Por lo tanto, son las virtudes que cultivan el espíritu de bien público.

Las virtudes ejecutivas

Se efectúan a través de los juicios reflexivos sobre los diversos planes de vida que coexisten en la sociedad pluralista liberal. La capacidad de juicio expresa la cualidad que el poder ejecutivo efectúa en materia de justicia para resolver, actuar y perseverar frente a los conflictos. Hace alusión a que los ciudadanos se mantienen firmes frente a las adversidades. Las frustraciones frente a fracasos en los planes se ven como oportunidades para cambiarlos, como una muestra de la habilidad de apertura al cambio y flexibilidad.

De ahí, que este tipo de virtudes fomenta la iniciativa de emprender nuevos proyectos y la independencia a la hora de reformular el plan. Son complementarias con las virtudes legislativas en cuanto a la disposición a simpatizar con otras concepciones de vida si surge la iniciativa de cambiar de estilo de vida. La apertura al cambio es el reflejo de éstas disposiciones, supone que el día de mañana otras opciones de vida pueden presentarse como una posibilidad que anima a reinventar el plan de vida. Esto entraña una disposición a iniciativas voluntarias para asociarse con otros y realizar acciones que no son asumidas por el Estado liberal.³⁸¹

Las virtudes ejecutivas fomentan rasgos en un individuo que se autotransforma en función de los cambios versátiles de la sociedad. La iniciativa individual conlleva la ejecución o decisión respecto a un plan o proyecto que cambia. Por esto, el liberalismo rechaza las posturas fanáticas, dado que éstas son dogmáticas, cerradas y no están dispuestas a abrirse con otras formas de vida. Por lo tanto, las virtudes ejecutivas propician la armonía de la sociedad pluralista liberal, al tiempo que promueven acciones de vigilancia en los arreglos institucionales.

³⁸⁰ Macedo, 1990, p.275

³⁸¹ Macedo, 1990, p.276

3. Sociedad pluralista y virtudes liberales

Las virtudes liberales están al servicio del buen gobierno liberal, que se realiza en una sociedad de democracia pluralista. Por ello, es importante que los ciudadanos tengan disposiciones para relacionarse entre sí, a sabiendas que deben decidir entre distintas formas de vida y que deben evaluar cuáles son las posibles. Este mismo acto de evaluar es pensado con las instituciones para vigilar, supervisar y revisar los actos públicos que facilitan disposiciones hacia el pluralismo de valores y doctrinas que permitan a los individuos enfrentar posibles conflictos doctrinales profundos. Las virtudes de la excelencia liberal manifiesta la capacidad de gobernar la propia vida, gestando iniciativas a la hora de reflexionar y juzgar las formas de vida y practicando también la iniciativa.

La capacidad de elección racional del individuo se manifiesta en el despliegue personal para enfrentar las adversidades. De ahí, que la sociedad exagera el valor de las cualidades de los individuos emprendedores, y les otorga incentivos económicos por considerarlos con cierta excelencia, en cuanto a que emprenden proyectos versátiles, cambian de opciones de vida y están fascinados con la exploración y la experimentación. Éstas cualidades encajan con la autonomía de los individuos que eligen el plan de vida sobre la base de la iniciativa propia y una disposición a la autocrítica.

Se trata de un individuo capaz de superarse e inventarse así mismo, algo así como la versión liberal del *superhombre* nietzscheano, pero sin base ética, cae en el sin sentido, relativismo, la excentricidad y el narcisismo. Así, las virtudes liberales capacitan a los individuos para llenar de contenido la subjetividad. Por ello son útiles a la concepción de la persona moral que se mueve en la sociedad plural, tolerante, abierta y dinámica.³⁸²

Sobre esta idea, Macedo reconoce que la sociedad pluralista ofrece un abanico de opciones de vida y promueve la disposición a *experimentar*. El

³⁸² Macedo, 1992, p.223

autor reconoce que esto ocurre no exento de un nivel de superficialidad, cuya consecuencia puede ser la falta de profundidad o persistencia en los compromisos.³⁸³ La consecuencia es la ausencia de la unidad entre conciencia moral y las instituciones sociales. Esto puede ocurrir como un rasgo propio de la subjetividad moderna, que Macedo no resuelve, más bien confirma y que parece estar desvinculado de las disposiciones que tienen que ver con las instituciones.

El autor destaca que la comunidad liberal se nutre del pluralismo cuando los individuos que la componen defienden distintas doctrinas comprensivas y experimentan diferentes formas de vida. Esto quiere decir que los ciudadanos simpatizan con otras subjetividades con las cuales comparten el bien general. Los ciudadanos de la sociedad liberal consideran a los otros, esencialmente como a ellos mismos, a pesar de las diferencias de creencias y estilos de vida. Comparten que todos son libres de elegir y cambiar de fines.

En este contexto, la libertad individual reside en elegir la concepción de vida buena y adquirir una identidad siempre abierta a revisión. De ahí, la posibilidad de reinventar el plan de vida y sumar a éste nuevos fines que nunca están cerrados. Así, nuestros estándares de evaluación nunca están enteramente fijos, nuestras potencialidades y proyectos deben ser discernidos y desarrollados en un incierto mundo cambiante.³⁸⁴

A pesar de la autocrítica y la introspección que hacen los individuos del propio proyecto de vida, hay una tendencia a que los planes de vida comprensivos generados por iniciativas individuales, se caractericen por el narcisismo. Macedo hace alusión a que hay ciertas cualidades que no son contadas entre las virtudes liberales, tales como la *sumisión*, la incuestionada *devoción* y la *humildad*.³⁸⁵ Estas características no son consecuentes con las virtudes que la justicia requiere para que los ciudadanos asuman compromisos con la evaluación de las instituciones y por tanto, van en detrimento de la

³⁸³ Macedo, 1992, p.223

³⁸⁴ Macedo, 1992, p.225

³⁸⁵ Macedo, 1992, p.224

posibilidad de cambio de fines y de la disposición a simpatizar con otras formas de vida. De esta manera, constituyen una versión ambigua del individuo respecto al trato con las instituciones. Por un lado, el individuo se crea y se recrea sí mismo en tanto elige su forma de vida, y por otro lado, institucionaliza la posibilidad de cambios, pues estimulan a los individuos formas de vida preexistentes.

En efecto, la lógica liberal que defiende el pluralismo ha hecho proliferar un menú de formas de vida que se realizan en una sociedad capitalista, que propone renovadas opciones de vida disponibles a la elección de los individuos. De ahí que las virtudes son instrumentales al despliegue de la elección racional óptima y para experimentar opciones de vida liberal, que en definitiva, atañen a una forma de vida flexible que no acaba de constituir un sujeto con sentido de vida creado y configurado por sí mismo.

Desde este punto de vista, las características de la sociedad pluralista definen las virtudes preconcebidas para la prosperidad de la comunidad liberal, donde la amistad cívica y la reciprocidad son cualidades requeridas para apaciguar las pugnas y las diferencias entre doctrinas comprensivas, y constituyen la personalidad liberal que hace que los individuos, no se alienen en sus formas de vida y establezcan relaciones con otras formas de vida buena. Se trata de evitar posturas o doctrinas comprensivas fanáticas que son vistas como irracionales e interfieren en la estabilidad del orden liberal.

3.1. Virtudes liberales impregnan la esfera privada

La razonabilidad moral, la autonomía y la moderación constituyen el carácter del individuo para realizar reclamos tendentes a evaluar las instituciones y respetar el pluralismo.³⁸⁶ La moderación está justificada en el respeto de una razonabilidad común compartida y es un compromiso básico de

³⁸⁶ Macedo, 1990, p.49

la justificación pública con las doctrinas comprensivas que coexisten.

Macedo sigue a Rawls en que lo razonable es constitutivo de la personalidad moral. Ello es plausible porque los individuos se comprometen con la justificación pública y la política liberal.

Lo razonable contribuye al éxito de las instituciones, por tanto, busca la fidelidad de los ciudadanos con la política liberal con el fin de que éstos cumplan con el deber de respetar los principios de justicia. El individuo manifiesta su excelencia a los ojos de la justicia liberal cuando respeta las otras concepciones comprensivas y se compromete a evaluar las instituciones.

El éxito de la política liberal considera que las virtudes penetran en las formas de vida de los individuos. Ello implica que no hay separación entre las esferas privada y pública. En este sentido, el autor considera que si las virtudes liberales están confinadas a una estrecha definición de la esfera política de nuestras vidas, es difícil que aquellos valores den forma a nuestro carácter como un todo.³⁸⁷

A partir de aquí, Macedo considera que la distinción entre esfera privada y pública es una categoría que debe ser repensada en relación al alcance de los valores públicos para el éxito de la política liberal. Esta distinción, sirve para que la política liberal solo pueda coaccionar a los individuos en determinados asuntos, es decir, por ciertas razones limitadas a favor del cumplimiento de reglas públicamente promulgadas de acuerdo con ciertos procedimientos.³⁸⁸ De ahí que sea un error pensar la influencia de los valores morales sobre el carácter personal desde un punto de vista neutral, o como algo simplemente externo al individuo.³⁸⁹

Para el autor es preciso dilucidar que la política liberal no separa la esfera privada de la esfera pública; incluso en la ausencia de litigio, los valores públicos constituyen relaciones sociales. Según Macedo, los valores sustantivos penetran en la esfera privada de los ciudadanos, más de lo que los

³⁸⁷ Macedo, 1992

³⁸⁸ Macedo, 1992, p.211

³⁸⁹ Macedo, 1992, p.211

liberales y sus críticos admiten.³⁹⁰ Para éste, los valores públicos deben asegurar una alta lealtad por parte de los ciudadanos, puesto que son valores requeridos para sus proyectos personales.

La política liberal tiene una vida privada, o sea convierte las vidas en *privatizadas*,³⁹¹ e incide en la formación de un tipo de carácter influido por la organización y las normas de las instituciones. Los individuos se someten a diversas normativas y leyes que muestran que no sólo las normas públicas penetran en las relaciones interpersonales a nivel político jurídico, ya que hay ciertas intervenciones en la esfera familiar, requeridas por normas liberales, mientras otras son prohibidas.³⁹²

Macedo considera la virtud como un atributo de la cultura política pública que determina la existencia cívica del individuo. De este modo, la estructura institucional promueve virtudes y genera una distancia por parte del ideal liberal de lo que ha sido la típica concepción de libertad negativa del liberalismo.³⁹³

El autor señala que la libertad negativa no es un absoluto, por lo cual, debe ser sopesada y negociada.³⁹⁴ Dicho esto, Macedo sostiene que este concepto de libertad en su sentido liberal clásico no es suficiente para la sociedad pluralista. Puesto que las instituciones intervienen en la vida de las personas, determinan un estándar que garantiza la prosperidad de la sociedad liberal. La no neutralidad que Macedo reconoce para su propuesta, establece que hay un prototipo o forma estándar de vida buena, esto es, la vida liberal que en tanto se da en una sociedad pluralista, revela que los ideales liberales desmienten el pluralismo ético que considera que las formas de vida son indisputables.³⁹⁵

³⁹⁰ Macedo, 1992, pp.212-213

³⁹¹ Jaeggi, 2015, p.13

³⁹² Macedo,1992, p.212

³⁹³ La noción de libertad negativa según Isaiah Berlin, “contesta la pregunta «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto —una persona o grupo de persona— se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?»”, Berlin, 2014, p.60

³⁹⁴ Macedo, 1990, p.214

³⁹⁵ Jaeggi, 2015

Para mostrar que no es posible la neutralidad, el autor se enfoca en el ámbito de la familia y cuestiona la división entre vida privada y pública— según dice, la familia está regulada a la vez como institución por una serie de normas que regulan el respeto de los principios de justicia— pone de ejemplo, que un marido no puede tratar a su esposa e hijos como el desee, ya que las relaciones íntimas están protegidas por normas de ley— que penetran en la esfera privada e influyen en relaciones personales estructuradas por valores públicos, incluso en sus relaciones más íntimas.³⁹⁶

La vida privada no es independiente de lo político, pues ésta nos prepara a nuestros deberes públicos.³⁹⁷ Así los valores públicos y privados se articulan en torno a una personalidad moral que sirve para reclamar los derechos individuales. Esto explica la incidencia de la justificación pública de la justicia en la promoción sobre la mejor forma de vida posible para convivir en una sociedad regulada por normas liberales que muestran que la promoción de virtudes no es incompatible con la intervención del Estado, ni con el hecho que los planes de los ciudadanos pueden desarrollarse a través de diversas formas de vida posibles, las cuales reproducen la vida cultural y social de la vida humana.³⁹⁸

Las virtudes liberales que Macedo hace alusión para el autogobierno son la *imparcialidad*, la *celebración de la diversidad*, el cultivo de *amplias simpatías*, la *reflexividad*, la *autocrítica* y las decisiones que conduce a formas liberales de *excelencia pública y privada*, a la vez son públicas y privadas, cívicas y personales.³⁹⁹

Los individuos virtuosos que describe Macedo son aquellos que a la hora de tomar decisiones, o de elegir su opción de vida, *fluyen* más que titubean, *actúan* más que deliberan.⁴⁰⁰ Este aspecto, es contradictorio con el autogobierno, cuando lo define como una actitud vigilante de los ciudadanos y voluntaria para asociarse con otros. Ciertamente, este tipo de compromiso que

³⁹⁶ Macedo, 1992, p.212

³⁹⁷ Macedo, 1990, p.274

³⁹⁸ Jaeggi, 2015, p.15

³⁹⁹ Macedo, 1992, p.222

⁴⁰⁰ Macedo, 1992, p.222

Macedo señala como autogobierno debilita la posibilidad de la reflexión crítica si excluye la deliberación de los procesos de toma de decisiones sobre prácticas políticas.

3.2. La virtud del *strong evaluator*

El individuo liberal que reúne las características hasta ahora descritas por Macedo es un *strong evaluator* o evaluador de formas de vida y de las instituciones de la sociedad plural. Posee un agudo sentido de justicia para evaluar el sistema institucional con el cual mantiene una conducta vigilante.

El *strong evaluator* tiene disposiciones reflexivas para evaluar otras formas de vida y observar críticamente el entorno liberal. Para ello, se abre al entendimiento de posibilidades que la sociedad pluralista le concede y debe sopesar la elección del plan de vida personal. El evaluador es capaz de entender el entorno pluralista y de simpatizar con las distintas doctrinas que le animan a juzgar las diferentes formas de vida y a mirar la propia vida a través de un criterio moral del respeto a los otros.

El éxito del proyecto liberal pluralista requiere del perfil del evaluador ya que es un individuo atento a las formas de vida de los otros, se interesa por conocer y simpatizar con las otras doctrinas comprensivas, mantiene a raya posibles doctrinas fundamentalistas que rompen los vínculos de la paz social y truncan el proyecto pluralista liberal. Por ello, los individuos virtuosos arriesgan viejos proyectos y pueden abandonar sus creencias y dogmas en el marco de un pluralismo razonable. Macedo pone de relieve que si la sociedad plural es cambiante, luego la gente debe animarse a considerar la realidad amplia frente a la cual debe construir la propia concepción de vida dentro de un plan contingente y vulnerable.⁴⁰¹ De ahí que las virtudes liberales son un instrumento central que se articula con una concepción universal compatible con las distintas doctrinas comprensivas y las normas de ley.

⁴⁰¹ Macedo, 1990, p.215

La propuesta de Macedo pone de relieve que la efectividad de las virtudes liberales supone que éstas penetran en la ética del individuo, en su vida privada. Sólo así pueden expandirse y ser aplicadas a las instituciones y en la sociedad pluralista. Por otra parte, la eficacia de las virtudes liberales depende de la compatibilidad entre la ética pública y la ética privada, que si bien no adscribe ninguna obligación legal— incorpora los valores políticos de una personalidad moral, sin que esto implique una coerción para los valores que conforman la elección de la forma de la vida dentro de los límites permisibles de la justificación pública de la justicia. Sobre esta base, las virtudes liberales apelan a valores sustantivos y reconocen que las instituciones promueven actitudes y disposiciones de un carácter virtuoso para la justicia.

La política liberal depende de cierto nivel y calidad de virtud ciudadana, las cuales son en muchos sentidos, promovidas por vidas razonablemente justas, tolerantes y abiertas.

La relevancia de la propuesta de Macedo en el marco del discurso liberal que reivindica la virtud política, supone el reconocimiento de cualidades de carácter que determinan y orientan las formas de vida, por un lado, y porque permiten que los ciudadanos como libres e iguales se impliquen en el funcionamiento institucional y contribuyan a la legitimidad y cooperación política y social, por otro.

Las virtudes liberales son instrumentos para la salud de la democracia. Ello implica que la libertad negativa no se aplica tajantemente, con lo cual, la propuesta reconoce que la neutralidad que el liberalismo tanto se empeña en defender no es posible. La libertad individual no será afectada por el Estado, pues éste facilita las elecciones.

Dicho esto, Macedo reconoce que las virtudes ejercen un invasivo efecto sobre la vida y el carácter de los ciudadanos liberales.⁴⁰² Por ello, defiende la imposibilidad de la neutralidad con un discurso favorable al incremento de las virtudes para la promoción de una ciudadanía comprometida

⁴⁰² Macedo, 1992, p.208

con el orden público ya que las instituciones promueven un distintivo carácter liberal⁴⁰³ para una naturaleza moral común basada en compromisos como la justicia, la libertad, la seguridad, la prosperidad material, la paz, etc.

En definitiva, las virtudes liberales permiten el compromiso con las distintas doctrinas comprensivas para que los miembros de la sociedad plural comprendan la diversidad gracias a que poseen rasgos de una moral común y disfrutan de las mismas virtudes liberales.

4. El individuo y sus opciones liberales

Para Macedo todas las personas poseen una abstracta e impersonal capacidad reflexiva y comparten una igualdad moral.⁴⁰⁴ Además de las virtudes legislativas, judiciales y ejecutivas que confieren un carácter público al individuo y a sabiendas que éstas penetran en la esfera privada, el ciudadano virtuoso ejerce las virtudes para sobrevivir en el mundo de los asuntos humanos de la sociedad pluralista. En este sentido, Macedo señala que la personalidad moral permite desarrollar una armonía interna, y también externa, respecto al valor de la pluralidad y su consecuente inquietud o insatisfacción,⁴⁰⁵ por lo tanto, las virtudes para la sociedad plural admiten los conflictos irreconciliables que van más allá de lo institucional frente a los cuales las virtudes son una ayuda para convivir en la sociedad pluralista.

Algunas de las virtudes liberales que conforman el carácter público también constituyen deberes cívicos, tales como: el compromiso con un propósito común, la lealtad dentro de un sistema de cooperación política y social, el respeto, la reciprocidad y la autonomía. La naturaleza moral del individuo muestra su preocupación por la libertad, la seguridad y aplica su sentido de justicia en relación con las distintas doctrinas comprensivas.

⁴⁰³ Macedo, 1992, p.208

⁴⁰⁴ Macedo, 1990, p.214

⁴⁰⁵ Macedo, 1990, p.215

La personalidad del individuo liberal le confiere la disposición de conformidad con las normas liberales que afirman la justicia liberal como un supremo compromiso moral que da apoyo a las instituciones, el individuo autónomo es capaz de comportarse críticamente con las instituciones, de comprender los asuntos políticos que tienen que ver con la justicia. Para Macedo los individuos autónomos afirman que hay buenas razones para apoyar la justicia liberal y son capaces de prestar apoyo a las instituciones políticas liberales.⁴⁰⁶ La autonomía permite enfrentar la elección del proyecto personal entre las diversas opciones de vida.⁴⁰⁷

La autonomía sirve al individuo para determinar que lo correcto y lo justo implica respetar las distintas doctrinas que cohabitan. La reflexión que hace el individuo para elegir entre las distintas opciones refleja los intereses del proyecto personal y opera como disposición a experimentar y elegir un proyecto de vida. Como dice Michael Oakeshott la experiencia de elegir en un mundo cada vez más cambiante e incierto, plantea que el pluralismo es una aventura que los individuos deben experimentar, más que una prueba o una dura experiencia.⁴⁰⁸

Dicho esto, el individuo liberal funda su personalidad moral en la autonomía en sintonía con las facultades morales de la racionalidad y la razonabilidad que permiten a la persona reflexionar sobre las elecciones personales en el marco de una concepción política de la justicia, por ende, el ideal de la autonomía remite al ámbito político que confiere a los individuos la posibilidad de examinar, formular, proponer, revisar sus fines, proyectos y planes de vida. En este sentido, el buen individuo liberal siente un compromiso con la coexistencia de formas de vida. El sentimiento moral fomenta la justicia en la medida que los individuos recíprocamente buscan satisfacer los proyectos personales.

⁴⁰⁶ Macedo, 1992, p.205

⁴⁰⁷ Macedo, 1992, p.220

⁴⁰⁸ Macedo, 1992, p.218

4.1. El individuo liberal, entre *life options* y *liberal options*

El ideal liberal entraña una forma de vida con amplios horizontes que incluyen un rango de diversas opciones de vida, *life options*. Así, ningún acto o punto de vista puede ser visto como estrecho.⁴⁰⁹

La sociedad pluralista exhibe un *buffet* de formas de vida prefijadas que determinan las elecciones de los individuos. Según Macedo una persona reconoce infinitas posibilidades de auto-representación, en torno a las cuales siempre puede elegir un nuevo plan bajo una nueva influencia, sobre todo una vez que incuestionados componentes de identidad se transforman o conviertan en una posible elección.⁴¹⁰ Con lo cual, las identidades no son determinaciones estancas en la constitución de los fines individuales.

Las virtudes liberales predisponen a los individuos a cambiar de proyecto, sin sufrir alteraciones ni conflictos con la identidad. Cada elección es una opción entre otras, ninguna tiene la certeza y la seguridad de una identidad irreflexiva que acepta costumbres como si fueran dadas.⁴¹¹ Este aspecto muestra la idea típica que promulga el liberalismo contra la identidad de una comunidad que nace como constitutiva y determinante para el futuro de los fines del individuo.

Ello considera que el abanico de opciones de vida tiene una forma social específica para que sean elegidas por los individuos. Así, el abanico de opciones de vida razonables orientan lo que el individuo requiere, al tiempo que considera que es libre de gobernar su vida. En este sentido, es plausible aplicar la crítica a la formas de vida que manifiestan que la virtud liberal es instrumental a la ideología individualista. Las formas de vida no solo se presentan a los individuos como arbitrarias, sino que precisa la pregunta por las razones y los estándares.⁴¹² El punto de vista de la teoría crítica pone de relieve la racionalidad comprensiva y la organización racional de la sociedad

⁴⁰⁹ Macedo, 1992, p.225

⁴¹⁰ Macedo, 1992, p.225

⁴¹¹ Macedo, 1992, p.225

⁴¹² Jaeggi, 2015, p.14

que promueve esta reducida concepción de la libertad.⁴¹³

Así, la existencia de *life options* que los individuos pueden barajar y elegir es un rasgo típico de la sociedad pluralista y requiere de formas de carácter acordes con la versatilidad del contexto cambiante del cual forman parte las contingencias que enfrenta un individuo autónomo. Hay una pluralidad de concepciones de vida que compiten respetuosamente en una sociedad, al menos hay muchas voces que conversan acerca del bien, de tal modo que *los ciudadanos liberales pueden imaginarse ellos mismos cambiando sus vidas*.⁴¹⁴

En su forma amplia, dinámica y cambiante, las formas de vida podrían amenazar la disposición hacia el compromiso con la justicia. Las virtudes liberales constituyen una personalidad superficial frente al amplio abanico del formas de vida, debido a los incentivos al cambio y a emprender iniciativas.⁴¹⁵ Las *liberal options* crean una comunidad liberal en la cual los individuos deciden que la próxima semana cambian de plan bajo la influencia de otras formas de vida más seductoras. Para Macedo los individuos de una sociedad pluralista fácilmente renuncian a una carrera, dejan a su esposa e hijos y pueden reinventarse en torno a creencias como un culto budista.⁴¹⁶ La objeción remite a que no se vislumbra responsabilidad en los lazos de afecto, ni fuerza en los sentimientos morales respecto a los fines comunes que la justicia requiere.

Según Thomas Spragens este tipo de elecciones que caracterizan a la sociedad pluralista desencadenan en un relativismo hacia los propósitos del proyecto personal de vida.⁴¹⁷ Este aspecto revela que eventualmente, el compromiso con la justicia podría ser incompatible con un individuo que debe simpatizar con otras opciones de vida diferentes, que se ve exigido no solo a tolerar sino a explorar, a fluir por los cursos cambiantes de forma relativista y excéntricas. Son los rasgos de individuos normales y competentes, cuyas capacidades intelectuales les facultan para respetar y tener paciencia respecto

⁴¹³ Jaeggi, 2015, pp.14-15

⁴¹⁴ Macedo, 1990, p.235

⁴¹⁵ Spragens, 1999

⁴¹⁶ Macedo, 1992, p.224

⁴¹⁷ Spragens, 1999

a las elecciones, porque realizan juicios morales.⁴¹⁸ Con lo cual, las virtudes aptas al pluralismo virtualizan en elecciones superficiales a causa del amplio abanico de *life options* que reúne formas de vidas atractivas y versátiles que podrían distanciar al individuo de una certeza respecto a elecciones compatibles con la ética pública. Las certezas no deben ser una preocupación para los individuos, no hay respuestas fijas, es decir, no hay una verdad ni una respuesta definitiva ni correcta acerca de la cuestión de cómo vivir.⁴¹⁹

La apertura a cambiar el plan de vida, a idear proyectos de corto plazo y a experimentar cambios versátiles puede ser un obstáculo para establecer un vínculo entre los individuos con un proyecto de largo plazo y pueden quedar al margen de la política liberal. En este contexto, Macedo admite que los individuos pueden desvincularse por un tiempo de actividades ligadas al bien general, incluso pueden decidir abandonar los compromisos públicos. Esto es plausible, por la propia naturaleza de las virtudes liberales que en el seno de la sociedad pluralista se aprenden en la diversidad y constituyen una incitación al autoexamen y una invitación a experimentar.⁴²⁰

La contradicción muestra, que si bien en una sociedad pluralista vivir como un buen individuo liberal implica evaluar las instituciones, la capacidad de explorar formas de vida existentes, tiene mas importancia que los asuntos destinados a la política.

El problema radica en que el abanico de opciones de vida estimula una suerte de búsqueda incesante de nuevos proyectos cortoplacistas, fragmentarios y variopintos cuya eventual satisfacción depende de bienes de consumo que buscan la satisfacción y la maximización del bienestar por medio de nuevas preferencias.

En efecto, las virtudes liberales ayudan al individuo a triunfar en la sociedad y a sobrevivir en un mundo de cambios versátiles.⁴²¹ Los individuos virtuosos saben a qué atenerse y qué exigir porque van al ritmo de la corriente

⁴¹⁸ Macedo, 1990, p.214

⁴¹⁹ Macedo, 1990, p.280

⁴²⁰ Macedo, 1992, p.224

⁴²¹ Macedo, 1990

dominante, incrementan las virtudes para garantizar el orden político y controlan los eventos que pueden desequilibrar el orden social. Así pues, la virtud es útil a la conservación de un orden social que impone lo justo en términos distributivos a cualquier valor comprensivo. Ello explica que las facultades de los individuos tienen un contenido moral en función de juicios que afirman lo correcto como lo razonable para mantener la unión social en una sociedad pluralista. De este modo, los propósitos de la sociedad ordenada se alcanzan por medio del racionalismo moral que organiza las conductas normalizadas.

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

CAPÍTULO III

DESENTRAÑAR LA VIRTUD POLÍTICA DEL LIBERALISMO: HACIA UNA DIALÉCTICA DE LA VIRTUD

La virtud hasta aquí rastreada e identificada en los enfoques del liberalismo contemporáneo tiene un evidente papel instrumental y una función ideológica sobre las formas de vida que expande a través de ciertas cualidades de carácter, es decir, la ideología liberal introduce el concepto de la virtud en el liberalismo contemporáneo a favor de lo justo, ya que por un lado, la virtud favorece la realización de los planes individuales, y por otro lado exige la aceptación del orden político, que supone aceptar que nada puede cambiar; que haga lo que haga cualquier persona, no servirá de nada.⁴²² Esto último es el papel al cual contribuye la virtud política de cara a la estabilidad de la concepción política pública.

El presente capítulo pretende desembarazar la virtud de la estructura básica que la ha llenado de un contenido moral. Ello supone tomar en cuenta que el liberalismo que la admite la sitúa en el paradigma distributivo de la justicia.

La lógica del consenso hipotético que Rawls postula, reside entre otras cosas, en la capacidad de los individuos de actuar en función de lo razonable que opera siempre a favor de lo correcto. La teoría crítica se opone a esta concepción de la razón por estar dominada por el criterio hipotético y por la imparcialidad que presupone que los individuos en tanto razonables aceptan la concepción política. En la primacía de la justicia por sobre lo bueno, la razón queda supeditada a la moral que establece lo correcto. De ahí que si los ciudadanos no pueden aceptar ciertas normas porque discrepan, igualmente lo razonable es que sean aceptadas, pues de lo contrario, los reclamos o quejas

⁴²² Espinoza, 2016, p.33

no son considerados como hechos que admiten una injusticia, sino como falta de razonabilidad del individuo.⁴²³

El argumento que desarrollo en este capítulo, pone sobre la mesa que si la justicia es desplazada del paradigma de la distribución deja entrar reclamos que expresan conflicto y contradicción por parte de los individuos con las situaciones de opresión. La propuesta de la teoría crítica que sigo, posibilita replantear la virtud en relación con disposiciones hacia la discrepancia con el orden dominante que quedan ocultos por los aspectos normativos que se distancian de la realidad y universalizan la moral. En este sentido, es preciso tener en consideración las implicaciones de lo normativo, que orientan la configuración de la realidad política y social. Young sugiere que,

ninguna teoría normativa que pretenda evaluar las sociedades existentes puede eludir la investigación empírica, y ninguna investigación empírica de las estructuras y relaciones sociales puede eludir los juicios normativos. La investigación sobre la justicia social debe tener en cuenta el contexto y las causas de las distribuciones presentes con vistas a realizar juicios normativos sobre las reglas y relaciones institucionales.⁴²⁴

La postura de Young adhiere a la teoría crítica y se inspira en autores de la filosofía postmoderna y *continental*, como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jean-François Lyotard. Ergo, la autora se aproxima al contexto estadounidense, desarrolla una aguda crítica al modelo de justicia rawlsiano predominante y propone replantear la noción de justicia. Young revela la función ideológica de la imparcialidad, y postula un enfoque normativo con valores sustantivos mínimos orientados hacia el autodesarrollo y el reconocimiento como pilares para considerar lo justo. Siguiendo a Young, “la teoría social debería conceptualizar la acción como productora y reproductora de estructuras que solo existen en acción; por otra parte, dichas estructuras y relaciones funcionan como antecedentes, medios o propósito de la acción

⁴²³ Véase Rawls, 1979, p.259. El apartado sobre las cargas de juicio

⁴²⁴ Young, 2000, p.55

social.”⁴²⁵ Es importante considerar que la comprensión de la cultura política pública requiere el ejercicio de la reflexión que puede materializarse en acción.

Por otra parte, los fenómenos políticos resultan ser comprendidos teniendo en cuenta que el fin último es la reconciliación del individuo con el mundo social. La relación de la virtud con la dialéctica plantea un ejercicio reflexivo que surge de la negación y esto finalmente, es el paso a través del cual el individuo se reconcilia con los valores universales.

La composición dialéctica de la virtud que Hegel propone en la *Fenomenología del Espíritu*, es oportuna para considerar un concepto de virtud política emparentada con la reflexión del individuo.

En este sentido, el problema de la virtud política que el presente capítulo desarrolla, implica un contraste con el tratamiento que el liberalismo contemporáneo hace de este término. Mas es preciso traer a colación que el problema de la virtud es su naturaleza moderna. Como anunció Hegel, a diferencia de la virtud del mundo antiguo, la virtud moderna ha perdido la sustancia ética, ha quedado vacía para convertirse en una virtud del bien individual, en torno al cual se articula el *ethos* liberal.

1. Desembarazar la virtud como concepto normativo

El problema de la virtud no reside en que es un concepto que hace referencia a un ideal de buena sociedad, sino a la moralización que por medio del discurso de la virtud se someta la razón a la universalización de conductas que ocultan intereses de dominio. Como expuse en el capítulo primero, la primacía de la justicia determina que la prioridad de lo correcto sobre lo bueno sirve para entender la influencia de la moral en la conformación del yo liberal.

La separación de lo bueno y lo correcto según una postura en contra del dualismo supone un agente constituido de forma dual o binaria, y un

⁴²⁵ Young, 2000, p.53

individuo alienado de sus deseos, por lo tanto, supeditado a elegir sus forma de vida buena en función de la moral. Es la idea de un yo sin límites que antepone a sus propios fines la obediencia de lo correcto y de este modo se cuida de la interferencia de terceros que entorpecen su moral privada.

Dicho esto, la dimensión normativa es el rasgo moralizador con que opera la virtud en el liberalismo. Postula un ideal que se empeña en normalizar conductas o estados de cosas que considera importante para cumplir su objetivo.

El horizonte que denota una teoría normativa plantea como debe ser el mundo, esto es, un ideal de sociedad justa. En este sentido, la teoría liberal establece un parámetro con el cual mirar la realidad, y evaluarla de acuerdo con los límites de lo practicable. John Rawls señala que,

no está claro cómo se distinguen los límites de lo practicable ni cuáles son de hecho las condiciones de nuestro mundo social; el problema aquí es que los límites de lo posible no vienen dados por lo real, pues en mayor o menor medida podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas más cosas.⁴²⁶

Lo que no podemos cambiar evidencia los límites de las condiciones que impone un sistema de cooperación “a base de órdenes dictadas por una autoridad central absoluta”.⁴²⁷ Así, la legitimidad de los principios y presupuestos confieren normalidad a la aceptación de la justificación política de la justicia por parte de los individuos normales y plenamente cooperantes. Esto garantiza que la obligatoriedad moral es cumplida, en la medida que las virtudes políticas den legitimidad a las leyes del aparato burocrático, cuyos intereses particulares priorizan el punto de vista universal.

Los procedimientos normativos postulan valores políticos razonables, y presuponen que han sido previamente aceptados. De hecho, “gran parte de los conceptos que interesan a los filósofos son normativos: el concepto de

⁴²⁶ Rawls, 2002, p.27

⁴²⁷ Rawls, 2002, p.29

obligación, el de lo correcto, la bondad, el significado, la belleza y la virtud pretenden, de diversas maneras, dirigirnos, guiar nuestros pensamientos, deseos y acciones”.⁴²⁸ De aquí se sigue que la virtud política debe orientar las conductas de los individuos hacia la aprobación de los principios de justicia.

Los enfoques liberales centrados en la estructura básica presentan una afirmación normativa sobre la sociedad y sobre un tipo de individuo que completa su concepción de vida buena, en torno a la posesión de bienes garantizados que los individuos aceptan como justos. Las elecciones que realizan los individuos ignoran “con qué reglas institucionalizadas lo hacen, cómo lo que hacen y lo que tienen está estructurado por relaciones institucionalizadas que constituyen su posición, y cómo el efecto combinado de sus acciones tiene efectos recurrentes sobre su vida.”⁴²⁹ En esta línea, la crítica a las cuestiones normativas pone de relieve que “la aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón”,⁴³⁰ han sufrido los efectos de la moralización que faculta a los individuos a aceptar los fines dominantes.

La lógica normativa postula que la reflexión por parte del individuo supone una disposición moral para aceptar los bienes materiales e inmateriales. Opera de tal forma que “si podemos aprender ese esquema normativo y utilizarlo para expresarnos a nosotros mismos en él a la hora de pensar y actuar moral y políticamente, eso basta”.⁴³¹ El imperativo es aceptar el orden dado para aprobar que lo justo es sinónimo de actuar correctamente.

⁴²⁸ Korsgaard, 2000, p.34

⁴²⁹ Young, 2000, p.47

⁴³⁰ Horkheimer, 2002, p.49

⁴³¹ Rawls, 2005, pp.87-88

1.2. Del criterio de la transparencia normativa

Según Christine M. Korsgaard el criterio de la transparencia da cuenta que “una teoría moral normativa debe permitirnos actuar a la luz de un pleno conocimiento de lo que es la moralidad y de por qué somos sensibles a su influencia, y al mismo tiempo permitirnos creer que nuestras acciones están justificadas y tienen sentido”.⁴³² Esto designa un imperativo moral que actúa para que las normas justas sean aceptadas. Su justificación radica en que éstas son afirmadas sobre la base de la confianza no cultivada, pero fundada en la certeza que inspira la razonabilidad.

Korsgaard pone sobre la mesa que la transparencia revela toda justificación sobre la arbitrariedad de los juicios normativos, y pone el siguiente ejemplo: “supongamos que la gente llegara a creer la teoría de Mandeville o la teoría evolucionista, y en consecuencia abandonara sus prácticas morales. Si fuera así, a aquellas concepciones les faltaría transparencia”.⁴³³ Lo anterior saca a relucir que “la verdadera naturaleza de los motivos morales debe estar oculta desde el punto de vista del agente para que éstos sean eficaces”.⁴³⁴ Ello evidencia la trampa del liberalismo respecto a su pretensión de la transparencia normativa, pues plantea que las características del agente moral están prefijadas para dicho propósito institucional.

Korsgaard hace referencia al sentido de quiénes somos a través de la naturaleza normativa. Según dice, la moralización de las conductas para no ser transgredidas por los individuos tendrán que “tener su origen, en un sentido profundo, en nuestro sentido de quiénes somos.”⁴³⁵ Esto significa postular una ontología que antepone lo correcto al ideal de bien.

Sospechar de la transparencia de la fuente normativa saca a la luz las intenciones de la moralización de las razones, implica poner de relieve un

⁴³² Korsgaard, 2000, p.31

⁴³³ Korsgaard, 2000, pp.30-31

⁴³⁴ Korsgaard, 2000, p.30

⁴³⁵ Korsgaard, 2000, p.31

racionalismo moral basado en lo razonable para la prosperidad de la sociedad liberal. Lo que en principio la transparencia normativa parece querer dilucidar, lo deja oculto, pues justo aquello que no puede declarar supondría el conocimiento sobre los intereses que guarda una concepción moral de la naturaleza humana.

La dimensión ontológica es determinante para considerar cual es la concepción de la persona que entraña la teoría normativa. Iris Marion Young, se preocupa de solventar las huellas del carácter normativo en la personalidad del individuo. Y se pregunta:

¿por qué deberían importar las cuestiones de ontología social en la formulación de una teoría normativa de la justicia? Cualquier afirmación normativa sobre la sociedad contiene presupuestos sobre la naturaleza de la sociedad, aunque a menudo solo implícitamente. Los juicios normativos de justicia son juicios sobre algo y sin una ontología social no podemos saber sobre qué los son.⁴³⁶

Lo anterior pone de relieve que el liberalismo carece de una ontología social. El atomismo que caracteriza la dimensión ontológica tiene una perspectiva individualista de los intereses y de los principios que definen la fuente normativa. Si se reconoce esto, el liberalismo debe admitir que la virtud política reproduce las conductas egoístas y que sus propósitos buscan la resignación no enfrentada con el orden existente. En efecto, el criterio de la transparencia no puede poner en tela de juicio la lógica totalizadora de la teoría liberal y sus vaivenes.

De modo que el papel instrumental de las virtudes busca ocultar que éstas no podrán alterar el orden político, puesto que supone que la estabilidad equivale a la fijación de un orden que preestablece cualidades morales que garantizan el orden liberal. Esto que ya he venido repitiendo en la presente tesis queda expuesto en las siguientes características del agente moral.

⁴³⁶ Young, 2000, p.47

1.3. El carácter liberal del agente moral

El carácter ontológico de la teoría política liberal se caracteriza por la idea del *yo liberal* o yo sin fines de Michael Sandel y, entronca con el carácter versátil y cambiante al que Stephen Macedo hace referencia cuando explica las cualidades del *strong evaluator*. El agente moral es susceptible a cambiar de planes, a no involucrarse en fines duraderos, a banalizar la elección sobre experiencias estéticas y excéntricas que están lejos de un compromiso político público.

El *yo liberal* es anterior e independiente de sus propósitos y fines.⁴³⁷ Sus facultades morales que adquiere a priori de conocer sus fines, le constituyen en tanto que, “sólo si mi identidad nunca está atada a los fines e intereses que puedo tener en algún momento puedo pensarme como un agente libre e independiente, capaz de elegir”.⁴³⁸

La persona liberal es capaz de elegir fines de vida razonables. A la hora de elegir el propio plan, se distancia de los deseos del yo respecto a los posibles lazos constitutivos de su identidad. Significa que sus fines se plantean lejos de la ética pública y la personalidad del agente moral carece de un carácter que le lleve a establecer afectos y vínculos con la comunidad.

El *yo liberal* está coaccionado a elegir su plan de vida de acuerdo con los propósitos prefijados, ello crea una percepción en el individuo respecto a que “ningún papel o compromiso podría definirme de forma tan completa como para que yo no pueda comprender sin él. Ningún proyecto podría ser tan esencial que dejarlo de lado supondría poner en duda la persona que soy.”⁴³⁹

El problema del *yo desvinculado* remite a la definición de un individuo que está distanciado de sus circunstancias. Sus fines no son fijos porque pueden cambiar, por lo que tienen dificultad para forjar un compromiso estable con las instituciones que le exige cooperar. Así “el yo liberal queda vacilante entre la separación, por un lado, y el entramado, por el otro. Éste es el destino

⁴³⁷ Sandel, 2004, p.81

⁴³⁸ Sandel, 2004, p.82

⁴³⁹ Sandel, 2004, p.82

del yo desvinculado, y su promesa de liberación”.⁴⁴⁰ Ciertamente la paradoja que conlleva esta liberación, es el cuestionamiento que hace Sandel a la libertad por estrecha y limitada, ya que excluye al individuo sobre las condiciones que determinan sus decisiones. Como también ignora la imposibilidad de que el yo —desprovisto de compromisos con los aspectos políticos— pueda involucrarse en los asuntos de interés público, esto es, pueda experimentar la libertad en la toma de decisiones que influyen en el futuro de sus planes de vida.

El yo desvinculado carece de compromiso con un proyecto que da sentido a su vida. La excentricidad que caracteriza al yo liberal hace que sus fines sean siempre cambiantes. Para Sandel,

Las consecuencias para la política y la justicia de una perspectiva de este tipo son considerables. Si se asume que el hombre es por naturaleza un ser que elige sus fines antes que un ser que los descubre (como lo concebían los antiguos), su preferencia fundamental debe inclinarse necesariamente por las condiciones de elección antes que, digamos, a favor de las condiciones de autoconocimiento.⁴⁴¹

El yo liberal reproduce formas de vida prediseñadas por elecciones admisibles que caben dentro del pluralismo liberal que promueve un individuo que es libre de elegir su propia forma de vida buena sin juzgar alguna como superior, ni la suya ni la de los demás. De este modo, los fines se eligen de acuerdo con un patrón que no toma el peso valorativo de las formas cualitativamente diferentes. “Así las cosas, el yo contemporáneo carece de estímulos para progresar en el ciclo vital hacia el estadio ético y resta su evolución, infinitamente libre en su esteticismo pero sin experiencia, sin virtud y, a la postre, sin individualidad”.⁴⁴² Esto se da en el plano de las evaluaciones, elecciones y conductas para su desenvolvimiento y en la lógica que el sistema

⁴⁴⁰ Sandel, 2004, p.87

⁴⁴¹ Sandel, 2000, p.40

⁴⁴² Gomá, 2009, p.76

le ofrece en torno a relaciones económicas, que “cifra el progreso de la sociedad en la interacción recíproca automática de los intereses divergentes en un mercado libre”.⁴⁴³

1.4. Las implicaciones de la antropología liberal

Las teorías liberales, especialmente el modelo rawlsiano, pretenden establecer semejanzas en la constitución psicológica y moral de los individuos en armonía con los propósitos del régimen liberal.⁴⁴⁴ Lo hacen a través del contexto institucional y social que concibe a “los individuos como átomos sociales, lógicamente anteriores a las relaciones e instituciones sociales”.⁴⁴⁵

Los rasgos antropológicos constituyen a un individuo cuyas formas de vidas y elecciones son concebidas desde el egoísmo y el afán de posesión que se expande como marco de referencia en las elecciones de vida buena.

Las elecciones personales obedecen a un individuo que solo se ocupa de sí mismo y que instala y desarrolla sus relaciones sobre la base de la propiedad, de lo que posee y tiene. La supremacía de éstos rasgos excluyen otras cualidades que se dan en el proceso de la vida social, las cuales, no están valoradas para el éxito social. Con lo cual, los rasgos antropológicos no se fundan en puntos de vista unitarios sobre la existencia humana.⁴⁴⁶

La teoría crítica postula, que los aspectos antropológicos si bien definen una época, muchas veces exageran los rasgos para establecer hegemonías. Por ello, no se debe dar por acabado ni generalizar que un individuo es solo egoísta, ya que esta misma pretensión de universalizar el individualismo y atomismo hace eco del éxito de la difusión de los rasgos antropológicos. Habría entonces que sopesar que el individualismo no es ciertamente el único aspecto que caracteriza a los individuos y que hay un

⁴⁴³ Horkheimer, 2002, p.151

⁴⁴⁴ Horkheimer, 1974, p.50

⁴⁴⁵ Young, 2000, p.51

⁴⁴⁶ Horkheimer, 1974, p.51

conjunto de cualidades que el liberalismo impone, mientras hay otras teorías que apuestan por valores comunitaristas, y que defienden la emancipación. Así es esperanzador tener en cuenta que,

las cualidades humanas están continuamente influidas y trastornadas por las situaciones más diversas. Aun cuando haya rasgos humanos que persistan, cabe considerar esto como el resultado de procesos renovados en los cuales están incluidos los individuos, no como exteriorización del hombre en sí y para sí. Además, se originan también nuevas formas de conducta y nuevos caracteres, los que en modo alguno existían al comienzo.⁴⁴⁷

Los rasgos predominantes de acuerdo con la hegemonía de las características de la ideología liberal tienen que ver con las descripciones del *yo desvinculado*, del *individualismo posesivo*, y de lo que Young plantea en su crítica a la razón imparcial. Por consiguiente, “tal ontología social individualista se corresponde con una concepción normativa del sujeto como independiente. El yo auténtico es autónomo, unificado, libre y hecho a sí mismo, se sitúa fuera de la historia y de las afiliaciones, y elige su propio plan de vida por sí mismo”.⁴⁴⁸ Young en la línea de Sandel critica la concepción de un individuo que está pensado independiente de sus fines, aquella visión del individuo está en el plano de una ilusoria metafísica,

de la subjetividad unificada y hecha a sí misma, que postula al sujeto como un origen autónomo o como una sustancia subyacente a la que se podrían adosar atributos de género, nacionalidad, rol familiar, inclinación intelectual, etc. Concebir al sujeto de esta manera implica concebir la conciencia como anterior al lenguaje, fuera de éste y del contexto de interacción social al que ingresa el sujeto.⁴⁴⁹

La teoría crítica considera que los aspectos antropológicos se encargan

⁴⁴⁷ Horkheimer, 1974, p.51

⁴⁴⁸ Young, 2000, p.81

⁴⁴⁹ Young, 2000, p.81

de generar un universal, que no contempla los aspectos contextuales, ni las particularidades de los individuos. El debate que los autores críticos con el liberalismo sostienen a favor de la identidad, rechazan esta antropología pues está en función de la ideología individualista que cala en las formas de vida de los lazos sociales e identitarios en las que el individuo se ve inmerso.

El punto de vista hobbesiano del hombre se encuentra en el marco de referencia liberal que orienta formas de vida basadas en el consumo, la posesión de bienes, la acumulación, etc. Éstos empalman con los rasgos de un individuo egoísta y medroso que exagera los impulsos egoístas que para Hobbes actuaban como fuerzas mecánicas que determinaban la esencia del carácter de un individuo,⁴⁵⁰ que está “totalmente aislado y sólo tiene en vista su propio bienestar. La sociedad sólo estriba en que cada uno, por el hecho de existir dentro del Estado, tácitamente celebra y aprueba un contrato por medio del cual renuncia, de una vez y para siempre, a todo poder individual y a toda arbitrariedad”.⁴⁵¹

La antropología del individuo egoísta parece tan inmutable, que aún persiste.⁴⁵² La incomodidad de este carácter en su excesiva aplicación o instrumentalización, acusa la exageración de las relaciones entre individuos que se comportan de forma oportunista y que perciben sus relaciones en un sentido atomista, cerrado y más bien estático sobre la dinámica social. Cabe decir, que el hecho que las relaciones o cosas sean instrumentales no guarda en si mismo, algo negativo, más lo que debe repudiarse es que el carácter instrumental se haga extensivo y generalizado a todos los campos de la vida humana, pasando a ser la única cara de la moneda.

El individuo egoísta, que en principio debía ocuparse de sus propios asuntos como átomo, extendió sus lazos a preocuparse por el otro, esforzándose por tener cierto interés por el destino ajeno,⁴⁵³ en tanto que el intercambio era una necesidad. El individuo egoísta amplía su campo de

⁴⁵⁰ Horkheimer, 1974, pp.61-62

⁴⁵¹ Horkheimer, 1974, pp.61-62

⁴⁵² Horkheimer, 1974, p.62

⁴⁵³ Horkheimer, 1974, p.72

relaciones en función de sus necesidades. Con lo cual,

esta comprensión de lo interhumano, que incluso en sus formas sublimes llevaba en sí el sello del comercio y la industria, no era realmente lo mismo que el sentimiento de la unidad en las formas sociales preburguesas, o que la solidaridad incondicionada, el trato burgués, junto con el egoísmo, ha cultivado también su propia negación, el altruismo individualista.⁴⁵⁴

La personalidad del individuo tiene por un lado, el carácter que sigue los dictados de la razón calculadora instrumental, y por otro lado, su vida privada está regida por valores que tienen que ver con afectos como el amor, la protección y la solidaridad hacia sus seres más cercanos. Pese a ello, “los malos aspectos del liberalismo siguen multiplicándose lozanamente en nuestra época.”⁴⁵⁵ La libertad es defectuosa según la perspectiva que acusa los valores dominantes, si los individuos se ven afectados por vivir “sometidos a un aparato que comprende la producción, la distribución y el consumo, lo material y lo intelectual, el trabajo y el tiempo libre, la política y la diversión; un aparato que determina su existencia diaria, sus necesidades y sus aspiraciones.”⁴⁵⁶

2. Escisión y dualidad del agente

La fractura entre la ética pública y la ética privada ha dado lugar en la modernidad a la concepción binaria del sujeto. De ahí que la separación entre la ética y la política ha sido la característica de la modernidad, escisión que se da por los ideales individualistas que trae consigo la modernidad. Ello viene arrastrado entre otras cosas; por la disolución del *telos* compartido de vida buena que Aristóteles promovía en función de la felicidad o *eudaimonía* que los ciudadanos de las sociedades griegas buscaban. Sin polis y sin *telos*, se rompe

⁴⁵⁴ Horkheimer, 1974, p.72

⁴⁵⁵ Horkheimer, 1974, p.74

⁴⁵⁶ Marcuse, 1970, p.51

la ética pública y su consecuente separación da lugar a la individualidad sometida a los valores universales, propuestos por el orden político.

La política y el orden social moderno son pensados con independencia de las consideraciones éticas clásicas de la filosofía aristotélica.⁴⁵⁷ “La modernidad no entiende esa transición que va de la conservación de la vida (física) al fomento de la vida buena”.⁴⁵⁸ A partir de aquí, la modernidad se caracteriza por la escisión entre la ética y la política. Ello muestra que el pluralismo y las distintas formas de vida que coexisten están influidas por tal escisión.

El dualismo moderno solo contempla el yo moral, “realizable allí donde ese proceso único se disgrega en dos, incomunicados y autónomos: el yo se constituye en subjetividad libertaria, la cual prescinde la polis para la formación de su personalidad y confía el cuidado de la felicidad colectiva a los instrumentos de la coacción estatal”⁴⁵⁹

El liberalismo en tanto pensamiento propio de la modernidad se impone como hegemónico e impone lo correcto como fundamento de lo político que ocupa el lugar de la moral, debido a “que la moral o es moral de y en una sociedad o no se encuentra en ninguna parte.”⁴⁶⁰ El individuo encuentra lo universal en el ámbito de las elecciones de los planes de vida y en las cualidades basadas en la lógica de la vida buena.

El dualismo moderno acusa que la vida ética se aparta de lo público en tanto corresponde a un asunto de elección individual que configura la forma de vida determinada por la elección de valores plurales. Empero,

No es *la vida buena y ordenada* lo que preocupa a los modernos sino más elementalmente la *conservación de la vida*. Lejos queda el interés por buscar correspondencia o fundamentación entre los comportamientos virtuosos de los ciudadanos y la naturaleza humana; ahora se vive una especie de estado

⁴⁵⁷ Mate, 1991, p.99

⁴⁵⁸ Mate, 1991, p.99

⁴⁵⁹ Gomá, 2009, p.119

⁴⁶⁰ Mate, 1991, p.102

de emergencia histórico y el problema es cómo defenderse eficazmente de los males que sistemáticamente amenazan a la humanidad.⁴⁶¹

La escisión que había de favorecer la libertad individual, muestra la contradicción pues el individuo se ha liberado de las jerarquías de valores y se autoconstruye en un ambiente pluralista, al mismo tiempo que los influjos de la moral designa “un apasionado y desconcertante interés por heredar los mandatos morales tendentes a corregir, educar y mejorar la naturaleza humana”.⁴⁶² Así, la dualidad expresa dos personalidades para efectos de justificar el orden político que promueve las libertades individuales.

Lo que está detrás de los marcos duales con los que el liberalismo opera, da cuenta de “cómo se está organizando la sociedad y a la crisis radical en que estamos envueltos por una falta de confianza total en unas instituciones democráticas que fueron capturadas por el liberalismo”⁴⁶³

En la medida que el poder político queda en manos de la estructura básica, el cuerpo político virtuoso como dice Rawls, sirve para apoyar y cooperar con un orden jerárquico. De alguna manera, “se exige al individuo de ser una persona autónoma: en el trabajo y en el tiempo libre, en sus necesidades y satisfacciones, en su pensamiento y en sus emociones”.⁴⁶⁴ En esta línea, la teoría crítica plantea que las virtudes decisivas para la subsistencia están hoy unidas en su mayoría a la falta de miras.⁴⁶⁵ Así, actúan como recurso para la relación entre ideología y antropología.

La moral cubre el terreno de lo que se determina institucionalmente como correcto y constituye la moralización de la razón con la cual el individuo somete sus planes de vida privada a un espacio aparentemente desconectado de lo público. La escisión muestra que aunque el individuo está obligado a obedecer las normas está despolitizado, pues su vida gira alrededor del goce personal, de definir y redefinir sus propios fines, así como de moralizarlos en

⁴⁶¹ Mate, 1991, p.100

⁴⁶² Mate, 1991, p.102

⁴⁶³ Espinoza, 2016, p.122

⁴⁶⁴ Marcuse, 1970, p.52

⁴⁶⁵ Horkheimer, 1974, p.74

función de obligaciones. El goce de la subjetividad queda retirado al individualismo en una manifestación pronunciada e inculcada del carácter de un individuo indiferente “que, frente a los hechos más terribles, con tal que ellos no afecten sus intereses, se contenta con la más mezquina de las racionalizaciones”.⁴⁶⁶

La situación detrás de esta apreciación alude a una confusión de la individualidad y la subjetividad, a ello se suma la tensión ignorada entre particular y universal. Esta tensión es cubierta por la primacía de la aceptación de las normas externas que acusan una obligación hacia las normas morales.⁴⁶⁷ A diferencia de lo que pasa “si el hombre es constitutivamente moral y constitutivamente político no hay manera de declarar la enemiga constitutiva entre ética y política”.⁴⁶⁸

2.1. La separación de lo público y lo privado y la apertura de lo político

En las sociedades modernas lo público y lo privado obedece a ámbitos desconectados para garantizar la libertad individual. Lo público se ve como un ámbito coercitivo para el individuo, mientras las formas de vida se tematizan como privadas. Hannah Arendt dice que el espacio era privado, en el sentido de faltante de lo público, es decir, carente de la posibilidad de lo político y de libertad.⁴⁶⁹

Para algunos teóricos éstas concepciones tienen una estricta separación y son objeto de críticas en tanto persiguen una estrategia liberal

⁴⁶⁶ Horkheimer, 1974, p.206

⁴⁶⁷ “Aún suponiendo que aquí exista también ya un pequeño y constante ejercicio del respeto, de la compasión, de la equidad, de la dulzura, de la reciprocidad en el prestar auxilio, aun suponiendo que en ese estado de la sociedad actúen ya todos aquellos instintos a los que se les da el honroso nombre de «virtudes» y que, al final, casi coinciden con el concepto de moralidad.” Nietzsche, 2001, pp.141-142

⁴⁶⁸ Mate, 1999, p.113

⁴⁶⁹ Arendt, 1993

para asegurar la noción de libertad negativa⁴⁷⁰ que Isaiah Berlin contrasta con la libertad positiva. En este sentido,

a pesar de que existen buenas razones teóricas y prácticas para mantener la distinción entre lo público y lo privado, esta distinción no debería construirse como una oposición jerárquica en correspondencia con las oposiciones entre razón y sentimientos, masculino y femenino, universal y particular.⁴⁷¹

Lo anterior, revela que no es posible concebir un espacio al margen del otro, que son dependientes entre sí. La teoría feminista plantea revisar la separación de éstos para detectar que sirve a la lógica que el modelo político dominante impone, en tanto lo público es el espacio masculino de jerarquías de poder y de la dominación legítima. Mientras que lo privado, es asociado a la mujer y al cuidado, a las emociones y el cuerpo.

Siguiendo a Iris Marion Young “esta concepción de lo público ha dado por resultado la exclusión de la vida pública de algunas personas y aspectos de las personas”,⁴⁷² retirando las quejas que no encajan con los códigos que manifiestan la imparcialidad de los reclamos que trascienden los principios de justicia que guían lo justo.

Para Young hace falta “reconceptualizar el significado de lo público y lo privado”.⁴⁷³ La autora sostiene que éstos ámbitos no son excluyentes. Considera que ambos pueden ser inclusivos, y postula que: “a) ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad; y b) no debería permitirse que ninguna institución o práctica social sea excluida *a priori* de la expresión o la discusión pública”.⁴⁷⁴ Para Young lo que ocurre en la vida privada es también un asunto político que la justicia en tanto objeto de las instituciones debe incluir. Según dice, la línea que divide lo

⁴⁷⁰ El espacio sin interferencia es la definición de la libertad negativa, Isaiah Berlin popularizó como materialización de la libertad individual heredada de la libertad de los modernos que impulsó Benjamin Constant en su discurso en el Ateneo de París en 1819

⁴⁷¹ Young, 2000, p.201

⁴⁷² Young, 2000, p.203

⁴⁷³ Young, 2000, p.201

⁴⁷⁴ Young, 2000, pp.202-203

público de lo privado debe ser una decisión pública.

Young apela a la justicia social y cuestiona las dicotomías existentes, entre lo público y lo privado, en consonancia con las oposiciones entre universalidad y particularidad, razón y afectividad.⁴⁷⁵ Lo privado y el mundo de los afectos entonces han quedado resguardados en el ámbito de lo privado. Ello incide en la aceptación de lo justo y fomenta hábitos de consumo que invisibilizan los problemas que conllevan la mayor parte de los aspectos particulares, de las afecciones personales.⁴⁷⁶

Con todo, el principio de la imparcialidad reproduce que las cuestiones de justicia personal, sean excluidos de lo público, más aún cuando se trata de reivindicaciones de grupo. Así pues, lo político público en la teoría liberal es reducido al ámbito procedimental de los aspectos de competencia institucional que la justicia distributiva cristaliza como expresión del orden político constitucional.

Young desde un punto de vista más amplio, postula que los valores universales tendrían que considerar que “el principal significado de lo público se refiere a aquello que está abierto y es accesible. Lo público es en principio no excluyente”.⁴⁷⁷ Este aspecto pone en jaque que las virtudes son exclusividad de un dominio político, y que las virtudes políticas fomentan las cualidades de la ideología liberal en distintos ámbitos institucionales, como la familia, la escuela, y otros escenarios de socialización, como la universidad y lugares de trabajo. De hecho, Rawls dice que “los principios que definen las libertades básicas iguales y las oportunidades equitativas de los ciudadanos están siempre vigentes en todos los llamados dominios”⁴⁷⁸, son inalienables.

La relación entre los ámbitos privado y público muestran que hay una concepción de vida liberal que orienta las formas de vida personales y que moldea la coexistencia de distintas teorías comprensivas las cuales, a pesar

⁴⁷⁵ Young, 2000, pp.204-205

⁴⁷⁶ Young, 2000, p.203

⁴⁷⁷ Young, 2000, p.201

⁴⁷⁸ Rawls, 2002, p.221

de ser distintas, caben dentro de un mismo marco de referencia de valores para evaluar cuan razonables son las formas de vida.

La separación pone en entredicho, en un nivel práctico, que lo público al final cala en los valores y las elecciones que determinan la vida privada. En este sentido, el liberalismo rawlsiano da cuenta de que lo privado sigue siendo el dominio determinado por la moral pública.

En el liberalismo rawlsiano se puede ver la influencia de la moral en la esfera privada, aunque el liberalismo le otorga un espacio de neutralidad a la política de acuerdo con la noción de libertad negativa. Rawls dice que “las esferas de lo político y lo público, y de lo no público y lo privado, son moldeadas por el contenido y la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si la denominada esfera privada es un espacio supuestamente exento de la justicia, entonces no hay tal cosa.”⁴⁷⁹ Por lo tanto, en una sociedad los valores políticos han de entrar en la esfera privada y coincidir con las concepciones de bien. Ello muestra el peso de la moral en las conductas de los individuos.

De acuerdo con lo anterior, la separación entre lo privado y lo público está justificado para perpetuar los valores en referencia a una estructura política. Las instituciones liberales promueven formas organizativas donde la lógica de la imparcialidad, reprime los afectos, y trabaja en función de jerarquías y dualidad. Todo ello refleja las actitudes que los individuos realizan en las actividades cotidianas e interacciones fuera del dominio institucional ya que la imparcialidad opera en la separación entre razón y sentimiento.

Las formas de vida de los miembros de la sociedad plural están permeadas por la moral política. De modo que la estructura básica pone a trabajar la moral ligada a las virtudes o cualidades como fuente de reproducción de la vida laboral y de la lógica interpersonal, de aire impersonal y autointeresado en ambas esferas.

⁴⁷⁹ Rawls, 2002, pp.221-222

3. Desplazar la virtud política de la justicia distributiva y de la razón imparcial

En este apartado expongo la crítica a la justicia distributiva como paradigma que expande una concepción del individuo cuyas facultades morales se mueven en el terreno de la razón imparcial.

La crítica a los enfoques que reducen la justicia solo a términos distributivos acusa una concepción de individuo que reproduce los rasgos típicos del liberalismo egoísta y homogeniza las formas de vida mediante la distribución de bienes que materializan formas de vida razonables y una sociedad estable.

Ciertamente esta concepción de la justicia predominantemente distributiva influye en las virtudes que precisa el sistema de cooperación para que las demandas de justicia se den por satisfechas. Ello entraña que el liberalismo entiende las virtudes como cualidades de un individuo que goza de una razón imparcial.

Para efectos de esta tesis, se trata de mostrar que en la medida en que una sociedad justa no se entiende solo en términos de distribución, las virtudes deben entenderse no solo como instrumentos de los propósitos, para materializar la justicia. Mas amplían las cualidades y dejan entrar una serie de disposiciones basadas en el respeto al pluralismo que Young postula en su política de la diferencia, al reconocer formas de opresión que reproduce la justicia como imparcialidad.

En este sentido la concepción de la justicia que presenta Young es vital para desembarazar la virtud política de la estructura básica de dominación. El enfoque de la autora es crítico con el liberalismo rawlsiano por la concepción monológica de la justicia, por centrarse en los aspectos distributivos y por que el principio de la imparcialidad reproduce la ideología liberal individualista y oculta las lógicas de dominación. Su concepción de justicia precisa reconocer las situaciones de injusticia estructural, y reconocer que la justicia implica no

solo ver, sino oír, es decir, escuchar los conflictos y la indignación y la contradicción.

Young está en contra de los enfoques ahistóricos e hipotéticos que dan por sentado que los individuos abrazan los mismos medios para satisfacer sus formas de vida. Según dice, el modelo de justicia imperante reduce las diferencias a universales que se fundamentan en un racionalismo moral en honor de la justicia. Young plantea que las disposiciones hacia una sociedad justa deben considerar las particularidades de las personas que son oprimidas por injusticias.

El paradigma de la justicia distributiva postula la concepción de la persona pasiva, receptora de bienes y autointeresada que manifiesta la razón instrumental basada en un individuo que busca maximizar su propio bienestar. “No es lo mismo, en efecto, entender la justicia como justa distribución de los bienes comunes que como exigente contribución por todos a la creación de esos bienes comunes”.⁴⁸⁰ Ciertamente, el paradigma de la justicia excluye esta última posibilidad, pues la distribución de los bienes está diseñada bajo la lógica individualista que incide en una forma de vida buena común, base sobre la cual, solo unos pocos pueden decidir cuáles son los bienes comunes y lo hacen a partir de sus intereses. En contra de este paradigma, es necesario una concepción de la justicia que postule que, antes de hablar de repartos desiguales de la riqueza, hay que hablar de la injusticia que supone no contribuir al bien común.⁴⁸¹

Sin embargo, no se trata de apelar a una ideal universalista de bien común, mas lo común implica tener en cuenta que los valores individualistas merman las concepciones de la justicia social, porque no consideran las diferencias que componen la sociedad y las reduce a una idea universalista de la justicia en términos de bienes. En cambio, se trata de concebir la justicia en procesos de relaciones sociales sensibles a la diferencia, entendiendo la justicia fuera del marco de la estructura que la meramente distributiva,

⁴⁸⁰ Mate, 2011, p.13

⁴⁸¹ Mate, 2011, p.13

la justicia es una virtud, es decir, se refiere a actos de un ser humano integrado en una red previa o naturaleza de una forma muy original ya que el «el todo y la parte son de alguna manera lo mismo». El todo o bien común al que se debe la parte que cada cual es no es la sociedad ni el Estado sino la forma de relacionarse uno con otro.⁴⁸²

La concepción de la justicia acorde con la dimensión relacional que contempla las situaciones de injusticia diversas no limitadas a lo económico es una concepción social que requiere el desplazamiento de la justicia del paradigma distributivo. Iris Marion Young plantea desplazar la justicia y muestra las implicaciones que este modelo tiene como reproductor de injusticias que no caben como quejas dentro del marco distributivo. Lo contrario alude a una concepción de justicia social que admite conflictos por situaciones de injusticia inmaterial, y acentúa la necesidad de reconocer que quienes padecen las injusticias carecen de recursos y herramientas para hacer visibles y legítimos sus reclamos. Así, hay una pretensión de validez universal de acuerdo con lo que la parte dominante establece como justo o injusto.⁴⁸³

Para Young “el discurso sobre la justicia no está motivado originariamente en la curiosidad, en la admiración, o en el deseo por entender cómo funciona algo”.⁴⁸⁴ Mas se centra en la dotación de medios y derechos con que los individuos realizan sus planes de vida a través de los mismos bienes que reducen las particularidades. En este sentido, considera que el paradigma distributivo es predominante en los discursos de la filosofía política, las ciencias políticas y sociales que siguen esta concepción economicista de la justicia siempre planteando la necesidad y la importancia de distribuir el pastel. Así, “el paradigma distributivo de la justicia tiende una trampa tal al pensamiento filosófico que hasta quienes critican el marco liberal predominante continúan formulando las cuestiones centrales de justicia exclusivamente en

⁴⁸² Mate, 2011, p.12-13

⁴⁸³ Mate, 2011, p.18

⁴⁸⁴ Young, 2000, p.14

términos distributivos.”⁴⁸⁵ Incluso las posturas críticas revelan que “la mayor parte de las teorías pone en evidencia la relevancia de esta identificación conceptual de la justicia con la distribución”.⁴⁸⁶ Según Young las concepciones de diversos autores teóricos sobre la justicia social como John Rawls, Bruce Ackerman, William Galston, e incluso Michael Sandel tienen en común que la justicia social se centra en la distribución de recursos materiales, ingresos o posiciones de reconocimiento y prestigio.⁴⁸⁷ En esta línea, Manuel-Reyes Mate señala que “la justicia es tan difícil de pensarla que el propio pensar tiende a hacerse trampa”.⁴⁸⁸ De ahí que el autor plantea la necesidad de pensar la justicia.

Volviendo a las ideas sobre Young, éstas se enfocan en dilucidar los problemas que tropiezan con el paradigma distributivo, dando cuenta que su estrecha concepción genera injusticias provocadas por la estructura básica. La consecuencia guarda relación con situaciones de opresión y de una concepción de la persona que es tratada de acuerdo con la lógica de la razón imparcial. Young da cuenta que la justicia distributiva entraña una concepción de individuos que reciben beneficios de la cooperación. Para la autora la persona está cosificada en función de los bienes que imperan en el terreno social.⁴⁸⁹ Éstos bienes reflejan la estandarización de formas de vida imbricadas con ciertas opciones de vida predeterminadas.

Lo que está en cuestión para Young es que la concepción de la justicia ignora los problemas que no tienen que ver con la repartición del pastel. Un pastel recocado si no se admiten nuevas consideraciones acerca de la justicia en torno al reconocimiento de las particularidades que pueden reconciliarse con los universales que toman en cuenta las diferencias y desarrollo de la individualidad.

La virtud del escuchar

⁴⁸⁵ Young, 2000, p.35

⁴⁸⁶ Young, 2000, p.34

⁴⁸⁷ Young, 2000, p.37

⁴⁸⁸ Mate, 2011, p.13

⁴⁸⁹ Young, 2000, p.36

El cambio de paradigma que se requiere para abrazar la escucha de los reclamos admite una justicia amplia, y social que se realiza en los procesos sociales donde tienen lugar las injusticias, donde convergen las diferencias y donde pueden alzar la voz. La propuesta de Young en *La justicia y la política de la diferencia* (2000) da énfasis en comenzar por oír las voces como un acto de justicia crucial para romper con la perspectiva impersonal que instala la lógica de la justicia distributiva. Así, postula que “el sentido de justicia no surge de mirar sino como dice Jean-François Lyotard de escuchar”.⁴⁹⁰ La autora sigue a Lyotard quien acusa el monopolio del lenguaje burgués a la hora definir la justicia y sostiene que ello merma la posibilidad de escuchar las diferentes voces y las distintas demandas de justicia. Y pone de relieve la cita de dicho autor:

Creemos que un lenguaje es en primer lugar, y ante todo, alguien hablando. Pero hay juegos del lenguaje en los que lo importante es escuchar, en los que las reglas tienen que ver con la audición. Tal juego es el juego de lo justo. Y en este juego uno habla sólo en la medida en que escucha, es decir, uno habla como quien escucha, y no como un autor.⁴⁹¹

La invitación de Young abre una posibilidad a imaginar valores no normativos para regular las situaciones de injusticias por causas de opresión, y de atender a los contextos y las particularidades desde el reconocimiento de los conflictos y las diferencias que caracterizan la sociedad pluralista.

La consideración de un nuevo paradigma de justicia que trasciende lo distributivo y que motiva el intercambio y la reciprocidad no solo en términos materiales, precisa considerar que “la respuesta en este caso a lo impensable que tuvo lugar no puede ser del orden del consenso o entendimiento, sino de aceptar que eso impensable que tuvo lugar es lo que da que pensar”.⁴⁹² Ahí radica la posibilidad de dar lugar al enfrentamiento, al movimiento de valores, de realizar intercambios y reclamos desde la individualidad y la conciencia

⁴⁹⁰ Young, 2000, p.14

⁴⁹¹ Agra, 2016, p.125; Young, 2000, p.14

⁴⁹² Mate, 2011, p.19

reflexiva respecto a lo universal.

Lo anterior establece una diferencia con la justicia distributiva basada en una sociedad hipotética y ahistórica. “Tal conceptualización orientada por un modelo asume implícitamente una concepción estática de la sociedad”⁴⁹³ y considera los aspectos tratados estrechamente por lo institucional y los bienes que se traducen en objeto de distribución. No es que los bienes a distribuir dejen de ser necesarios, tratándose de sociedades con enormes brechas entre ricos y pobres, sino de poner de relieve que este paradigma excluye cuestiones sobre la organización social que no tienen que ver con la asignación de la riqueza, ingresos y recursos para la toma de decisiones políticas.⁴⁹⁴

Muchos debates en torno a la justicia social no solo ignoran el contexto institucional en el marco del cual tienen lugar las distribuciones, sino que a menudo presuponen estructuras institucionales específicas cuya justicia no someten a evaluación [...] Dichas teorías dan por sentadas instituciones del estado moderno tales como burocracias o las organizaciones de bienestar, que implementan y cumplen programas fiscales y administran los servicios.⁴⁹⁵

Young pone de relieve que la distribución que realizan las instituciones debe cuestionarse respecto a la imposición de bienes primarios y por ignorar problemas de justicia como situaciones de opresión que la estructura reproduce en las jerarquías y privilegios de ciertos grupos de poder sobre otros. Al excluir las decisiones colectivas de las relaciones institucionales y sociales, colocan una lista incompleta y hegemónica, y no contemplan variaciones significativas de los bienes de acuerdo con las diferencias de los individuos. Con esto, es evidente que los valores individualistas gravitan en torno a la lógica de los bienes distribuidos, fomentan el autointerés, el egoísmo y la pasividad de los ciudadanos frente a las ventajas que reciben por la distribución.⁴⁹⁶

En efecto, el ámbito distributivo “pierde de vista el modo en que los

⁴⁹³ Young, 2000, p.36

⁴⁹⁴ Young, 2000, p.42

⁴⁹⁵ Young, 2000, p.42

⁴⁹⁶ Young, 2000, p.36

individuos poderosos instauran y reproducen el poder”.⁴⁹⁷ Así, la opresión queda oculta en el paradigma de distribución que tiende a cosificar y reafirmar la realidad social dada.⁴⁹⁸ La configuración de un tipo de individuo que espera recibir ciertos bienes, y facilita que las situaciones de injusticia se resuelvan a partir de la división de una cantidad de bienes por medio de la comparación de las porciones que los individuos tienen⁴⁹⁹ están coaccionados a seguir los dictados de la cooperación organizada por la estructura que fija los repartos y decide sobre las ventajas asociadas a la lógica del paradigma de mercado.

La distribución del reparto de bienes es para garantizar la realización del plan de vida de una persona autónoma, pero sujeta a recibir ciertos medios para realizar sus fines. Ello indica que los individuos estiman la justicia en términos de un intercambio de costo-beneficio, y que dependen de bienes que están prefijados por un orden, que en tanto los distribuye, cumple con los principios de justicia objeto de evaluación de la estructura básica y así, puede mantenerse estable.

Según Young, la justicia debe tener en cuenta la dominación de ciertos grupos respecto a valores impuestos por una lógica de relaciones de poder imperialista y excluyente. En esta línea María Xosé Agra señala que “la justicia política no tiene como centro las necesidades frente al mérito sino redistribución y/o reconocimiento”.⁵⁰⁰ Esto no significa abandonar las luchas distributivas, pues ahí residen demandas de justicia existentes, empero se deben distinguir las luchas de autorrealización, de conflicto entre concepciones del bien y libertad en las formas de vida. Por eso es que para Young “la teoría de la justicia debería limitar explícitamente el concepto de distribución a bienes materiales tales como las cosas, los recursos naturales o el dinero”⁵⁰¹ y dejar entrar las emociones, sentimientos de una razón parcial que haga posible la expresión de éstos aspectos.

Sobreextender el concepto de justicia más allá de la distribución

⁴⁹⁷ Young, 2000, p.58

⁴⁹⁸ Young, 2000, p.15

⁴⁹⁹ Young, 2000, p.36

⁵⁰⁰ Agra, 2016, p.126

⁵⁰¹ Young, 2000, p.60

reivindica una concepción de justicia social amplia, porque reconoce situaciones de opresión que no se resuelven a través de los procedimientos distributivos. Mejor aún, acusa que no es plausible que bienes inmateriales pueden ser tratados como objeto de distribución, en términos de repartos, como la autoestima que el liberalismo político pretende distribuir.

La crítica al paradigma distributivo pone de relieve que concebir la justicia como distribución reproduce la estructura “de dominación como aquel en el que el poder, como el bienestar, se concentra en las manos de unas pocas personas”,⁵⁰² respecto a bienes de validez universal, dados y aceptados en función del racionalismo moral y de la razón imparcial. La razón supeditada a los intercambios entre individuos en términos de costo beneficio deja vislumbrar que “mediante el principio nivelador del comercio y del intercambio el principio del liberalismo había llevado a la conformidad que mantenía unida a la sociedad liberal”.⁵⁰³ Esto último, es una pista ineludible para desentrañar que las virtudes políticas son requisitos en la estructura básica, a expensas de servir al sistema de cooperación que reproduce un sistema de dominación.

3.1. La imposibilidad de la imparcialidad

¿Cómo afecta la imparcialidad a la virtud liberal concebida como instrumento de la estructura básica? La respuesta implica tener en consideración que la imparcialidad es un principio vinculado con la ideología liberal. Es un criterio que influye en la concepción de la justicia distributiva en tanto sirve para regular no solo el sistema constitucional de democracia liberal, sino también la concepción de la persona.

Cobra importancia prestar atención a este principio que representa el *alma del experimento*⁵⁰⁴ en torno al ideal de justicia liberal, que determina qué

⁵⁰² Young, 2000, p.59

⁵⁰³ Horkheimer, 2002, p.151

⁵⁰⁴ Mate, 2011, p.124

es justo mediante la imparcialidad para asegurarse que “si los actores son imparciales pueden dar con criterios equitativos”.⁵⁰⁵ A partir de aquí, la razón imparcial asegura lo justo cuando los intereses personales se imponen como criterios para perseguir lo justo en un mundo injusto.⁵⁰⁶

Cabe tener en cuenta que este principio opera en el liberalismo para garantizar la aceptación de los principios de justicia en la organización política y tiene repercusiones en el tipo de reclamos que los bienes pueden cubrir y excluye otros que no son posibles de solventar por medio de repartos institucionales. Young, ve la imposibilidad de la imparcialidad, y le acusa por adoptar “un punto de vista separado de cualquier interés particular en cuestión, ponderando todos los intereses por igual, para llegar a una conclusión que se adecue a los principios generales de justicia y a los derechos, aplicados imparcialmente al caso en cuestión”.⁵⁰⁷

Cabe señalar que Rawls postula una concepción de la justicia como imparcialidad para asegurar que los principios de justicia sean legitimados por todos los individuos libres e iguales. Independientemente de sus particularidades, sus decisiones morales son imparciales. Para el autor, la imparcialidad significa que,

tal decisión será la correcta, la mejor, la que de hecho represente los intereses de cada una de las personas afectadas tanto como sea posible. La decisión a la que llega quien decide imparcialmente es una decisión a la que todas las personas afectadas hubieran podido llegar si hubiera discutido bajo condiciones de respeto mutuo o igual poder. Siempre que encontremos quien tome decisiones imparcialmente, no habrá necesidad de discusión.⁵⁰⁸

La crítica que presenta Young a este principio alude al corte que produce la imparcialidad entre la razón y el sentimiento que repercute en la exclusión de las demandas particulares que no encajan con los bienes

⁵⁰⁵ Mate, 2011, pp.123-124

⁵⁰⁶ Mate, 2011, p.124

⁵⁰⁷ Young, 2000, p.166

⁵⁰⁸ Young, 2000, p.190

estándares con que se abordan los reclamos individuales. “El ideal de imparcialidad es el resultado de ésta búsqueda de un «punto de vista moral» universal y objetivo”.⁵⁰⁹ Por esto, cuestionar la imparcialidad supone considerar la política con la realidad situada, para considerar aquellas denuncias de sentimientos de conflictos y discrepancia. Los detractores de la imparcialidad exponen pues, que es un artificio postular que las personas no ponen en juego sus intereses y sentimientos a la hora de reclamar injusticias. Así, la crítica a la imparcialidad pone sobre la mesa que,

uno está esperando oír que no vale la pena tanto esfuerzo teórico porque la imparcialidad lleva al desinterés o a la indiferencia y eso, en temas de justicia, es mal asunto. Pero eso no es lo que preocupa, sino la inutilidad de un concepto puro de lo justo a la hora de mejorar en algo la situación real.⁵¹⁰

De ahí, que es imposible considerar la separación de los sentimientos ligados a creencias de la individualidad y la subjetividad por un lado, y los valores morales universalizados como fuente de lo correcto que todas las personas deben aceptar, por otro, que no tenga detrás una pretensión ligada a la estructura básica y a cómo éstos valores y principios se articulan.

En este sentido, la crítica que presenta Young, acusa que la imparcialidad “busca reducir las diferencias a una unidad. El distanciamiento y desapasionamiento que supuestamente produce la imparcialidad se consiguen solo si nos abstraemos de las particularidades respecto de la situación, los sentimientos, la afiliación y el punto de vista de las personas”,⁵¹¹ de un individuo que desconoce su historia y su situación particular. Así Young postula que este punto de vista es alcanzado por los agentes morales, cuya razón imparcial está distanciada de lo particular debido a que,

la razón la abstrae de las experiencias particulares y de las historias que

⁵⁰⁹ Young, 2000, p.171

⁵¹⁰ Mate, 2011, p.125

⁵¹¹ Young, 2000, p.167

constituyen una situación. Quien razona imparcialmente debe también ser desapasionada, abstraerse de los sentimientos, deseos, intereses y compromisos que pudiera tener respecto de la situación, o de lo que otras personas pudieran tener.⁵¹²

De ahí que sus formas de vida pueden respetar otras sin caer en un conflicto, es decir, que “en su requisito de no apasionamiento, la imparcialidad intenta dominar o eliminar la heterogeneidad que se presenta bajo forma de sentimiento. Solo al apartar el deseo o la afectividad de la razón puede la imparcialidad lograr su unidad.”⁵¹³ Así, las distintas formas de vida están guiadas bajo un mismo marco de referencia imparcial que refleja la dualidad entre razón y sentimiento, privado y público. En efecto, “la imparcialidad no solo es imposible, sino que el compromiso con este ideal tiene consecuencias ideológicas adversas”.⁵¹⁴ Siguiendo a Young, la función de la ideología liberal individualista opera “cuando la creencia en ella ayuda a reproducir relaciones de dominación u opresión justificándolas o escondiendo posibles relaciones sociales más emancipadoras”.⁵¹⁵ Young desvela a partir del principio de la imparcialidad tres funciones ideológicas básicas:

Sustenta la idea de estado neutral, que a su vez sirve en parte de fundamento al paradigma distributivo de justicia. Legitima la autoridad burocrática, así como los procesos jerárquicos de toma de decisiones, dispersando las demandas de decisiones democráticamente tomadas. Y por último, refuerza la opresión al transformar el punto de vista de los grupos privilegiados en una posición universal.⁵¹⁶

Éstas funciones permiten tener en cuenta las intenciones de la imparcialidad, y el mito de la neutralidad. Dan cuenta que “la insistencia en el ideal de imparcialidad funciona para enmascarar la inevitable parcialidad de

⁵¹² Young, 2000, p.171

⁵¹³ Young, 2000, p.172

⁵¹⁴ Young, 2000, p.190

⁵¹⁵ Young, 2000, p.190

⁵¹⁶ Young, 2000, p.190

perspectiva desde la cual tiene lugar realmente la deliberación moral”.⁵¹⁷ De esta crítica queda al descubierto que,

es sencillamente imposible para personas de carne y hueso, estén o no en el gobierno, adoptar el punto de vista de la razón trascendental cuando toman decisiones, separando su propia persona de las afiliaciones y compromisos que constituyen su identidad y le dan una perspectiva respecto de la vida social.⁵¹⁸

Ello revela que la dualidad entre razón y sentimiento facilita el funcionamiento del aparato burocrático acorde con los principios de la administración que las instituciones aplican, y limita la confrontación con los valores dominantes. La imparcialidad insta un orden político institucional que regula las interacciones entre los individuos y los ámbitos administrativos que absorben las demandas de justicia en función de criterios alejados de la realidad concreta de las personas afectadas por injusticias

3.2. Virtud política y razón imparcial

La razón imparcial separa las preferencias fundadas en principios cosificados de la razón, de los sentimientos y realizaciones del espíritu, de los procesos de liberación y reflexión en torno a la existencia humana.⁵¹⁹ Lo universal se establece sin contemplar los intereses particulares de quienes no ostentan un status privilegiado en la jerarquía. Según Young,

no hace falta que las personas privilegiadas persigan de manera egoísta sus propios intereses a expensas de otras personas para que la situación sea calificada de injusta. Basta con su manera parcial de construir sus necesidades e intereses de otras personas, o de ignorarlas de manera no

⁵¹⁷ Young, 2000, p.195

⁵¹⁸ Young, 2000, pp.193-194

⁵¹⁹ Marcuse, 1970, p.127

intencionada.⁵²⁰

La concepción de la razón imparcial atiende a ciertos modos de comportamiento y a la ontología liberal individualista. En este sentido, los argumentos de la teoría crítica aportan un punto de vista que vincula la razón imparcial en las disposiciones de los individuos como egoístas y autointeresados, ponen a la luz los aspectos que estaban ocultos en el principio de la imparcialidad y en los privilegios de los grupos que enmascaran sus intereses particulares.

Para Horkheimer la crisis de la razón, manifiesta la propia crisis del individuo.⁵²¹ Esto queda en evidencia en aspectos que intentan promover una razón que es engañosa y se desvanece en el individuo cuando no se le entiende en términos de emancipación o como potencia reflexiva del yo.

La forma de vida expresada en la individualidad ha dado lugar a la subjetividad del yo como espacio privado, paradójicamente constituye el rasgo de una individualidad que “presupone el sacrificio voluntario de la satisfacción inmediata en aras de la seguridad, de la conservación material y espiritual de la propia existencia”.⁵²²

El individuo realiza prácticas, en torno a la posesión de los bienes que necesita para realizar su forma de vida. Así, “cuanto más intenso es el interés de un individuo por el poder sobre las cosas, tanto mayor será el dominio que sobre él ejercerán las cosas, tanto más le faltarán rasgos verdaderamente individuales, tanto más se transformará su espíritu en un autómatas de la razón formalizada”.⁵²³

Estos aspectos del carácter del individuo son expansivas a los distintos campos de socialización en relación a una concepción egoísta de la persona que actúa por la lógica de la elección racional.

⁵²⁰ Young, 2000, p.196

⁵²¹ Horkheimer, 2002, p.143

⁵²² Horkheimer, 2002, p.144

⁵²³ Horkheimer, 2002, p.144

Desde la época moderna, el egoísmo forjó que “toda comunicación es un comercio, una transacción entre dominios contruidos solipsísticamente”.⁵²⁴ En este sentido, el sistema político y social de la cooperación que promueve el liberalismo, en tanto conserva los valores de la sociedad burguesa, “no se basa en la cooperación con miras a la existencia y la felicidad de sus miembros. Su principio vital es otro. Cada uno se empeña en trabajar para sí mismo, y está obligado a pensar en su propia conservación”.⁵²⁵ Ello muestra que “no es *la vida buena y ordenada* lo que preocupa a los modernos sino más elementalmente *la conservación de la vida*”.⁵²⁶

La paradoja de la libertad liberal es latente y aquí resuena porque las formas de vida son elegidas en tanto son consideradas razonables en función del cumplimiento de obligaciones que tiene con el orden político y social del cual depende la conservación de su vida. Los individuos obedecen el deber categórico, que no se desprende de los hechos de la vida cotidiana. En el liberalismo la razón no entronca con la realidad, sino con lo hipotético que asegura el deber, “(el deber ser no se desprende del ser) ni obedece a condicionamientos técnicos (no se hace lo que se puede sino lo que se debe): es un *hecho de razón*”.⁵²⁷

Los valores morales son necesarios para que los individuos realicen sus formas de vida, al tiempo que los libera del único telos de vida buena. Así, “la nueva conciencia de la subjetividad rechaza todos esos títulos de propiedad [...] Es como si la modernidad aceptara los grandes desafíos de la ética clásica, pero rehusando los supuestos sistémicos que los explican coherentemente”.⁵²⁸

La relación de la moral con la promoción de conductas que oprimen la libertad a favor de los intereses políticos de un cierto grupo por sobre otros, es registrada como un mal o carga opresora para el individuo. Desde esta perspectiva ciertamente ética en tanto apela a un planteamiento reflexivo el pensamiento de Nietzsche virtualiza la invitación a la creación de los propios

⁵²⁴ Horkheimer, 1974, p.206

⁵²⁵ Horkheimer, 1974, p.205

⁵²⁶ Mate, 1991, p.100

⁵²⁷ Mate, 1991, p.102

⁵²⁸ Mate, 1991, p.102

valores y a la superación del hombre de las trabas de la moral. Sin entrar en las ideas de este tipo de argumentos, cabe apenas traer a colación lo que Bernard Mandeville pone de relieve sobre la moral como una estrategia de los políticos para hacer creer a los individuos que despliegan una suerte de excelencia porque adoptan conductas morales. El discurso de la virtud según Mandeville responde a maniobras que los políticos realizan para que los individuos estén convencidos de que accediendo a las virtudes morales, recibirán recompensas públicas que en tanto las adoptan como convenciones sociales, su estatus será valorado. Así la moral engendra orgullo a través del saberse virtuoso.⁵²⁹

Ser virtuoso implica un deber ser para otro, para la prosperidad de la sociedad. Empero, lo que motiva al individuo que juega un papel de buen ciudadano en la sociedad basada en las relaciones de intercambio, es la posibilidad de recibir un beneficio individual establecido por el marco del deber. De ahí que la crítica de la razón instrumental ve la mecanización de las conductas del individuo como un rasgo esencial para la expansión de la industria, y se convierte en un rasgo del espíritu, que adopta una ceguera o miopía que sufre la razón imparcial formalizada, una razón “que es más bien aceptada que espiritualmente experimentada”,⁵³⁰ ya enmarcada en la lógica de la estructura básica y en las relaciones de intercambio sujetas al cálculo.

4. Más acá y más allá de la razón instrumental

En la modernidad la razón ilustrada sufrió una transformación que comenzó con las relaciones de comercio y fue expandiéndose hasta calar en las relaciones de toda índole mediadas por la lógica del intercambio. La razón

⁵²⁹ Según dice, “es evidente, por lo tanto, que lo que indujo primeramente al hombre a sofocar sus apetitos y a dominar sus inclinaciones más queridas, no fue ninguna religión pagana ni otras supersticiones idólatras, sino la hábil dirección de los asuntos políticos, y mientras más profundicemos en la naturaleza humana, más nos convenceremos de que las virtudes morales son la prole política que la adulación engendra en el orgullo. Mandeville, 1982, p.28

⁵³⁰ Horkheimer, 2002, p.60

se convierte en instrumento de comercializar e intercambiar todo aquello que es posible calcular en términos de costo y beneficio. Las relaciones sociales y los valores asociados a la razón, se fueron desvirtuando hasta llegar a arraigarse en una concepción dominante y arbitraria.

La contradicción que generó la autoliquidación de la razón según la crítica que presenta Horkheimer postula que la razón en el sentido ilustrado, dio entrada a los valores asociados al intercambio en términos de medios y fines, es decir, instrumentales.

La mayoría de edad de los hombres fue pensada para ser alcanzada por medio de la razón, y apelaba a que los hombres debían liberarse de los miedos de la teología y ampliar el pensamiento para el progreso.⁵³¹ En este sentido, la crítica a la Ilustración se presenta como una autocrítica sobre la razón dispuesta a alumbrar el proyecto histórico y social emancipador.⁵³² El mito de la Ilustración descansa en que, paradójicamente la tecnificación de las relaciones, allanaron la razón emancipatoria y recondujeron ésta hacia relaciones de intercambio que trastocaron la razón, dejando en evidencia que,

por el opuesto se observa la reducción del campo racional a las proporciones de una determinada racionalidad, la científica, la cual, privada del proyecto histórico y social que dio origen a la modernidad, convierte a la razón en un peligroso instrumento capaz de llevar a cabo las más insensatas de las empresas.⁵³³

Siguiendo esto último, la razón en virtud del beneficio individual, y los valores dominantes siguió los parámetros de la razón instrumental. De ahí que “el individualismo constituye el núcleo más profundo de la teoría y de la praxis del liberalismo burgués, que cifra el progreso de la sociedad en la interacción

⁵³¹ “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores”. Adorno; Horkheimer, 2006, p.59

⁵³² Mate, 1991, p.7

⁵³³ Mate, 1991, p.8

recíproca automática de los intereses divergentes en un mercado libre”.⁵³⁴ El progreso económico quería hacer del individuo dueño de sí mismo y le proporcionaba el carácter para realizar la libertad individual.

Ahí donde el ascenso de la burguesía triunfó por los derechos individuales, surgió el camino de las contradicciones, “lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor.”⁵³⁵

En este contexto, Hegel capta tempranamente el germen del liberalismo, a saber, el auge del progreso como actividad comercial y su efecto en la concepción de individuos autointeresados fragmentados entre sí. Y advierte,

No contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad; no contento con que haya una organización del Estado, y dentro de su círculo, de la vida civil, encargadas de desempeñar ciertas funciones; no contento con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo y reine en este la confianza, el *liberalismo* opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación. Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización.⁵³⁶

El atomismo que vislumbrara Hegel en el liberalismo incipiente consideró el valor en torno a la propiedad y mermó la razón ilustrada como promesa de la libertad del individuo y fundamentó los valores de la sociedad dando atención al mercado y a las dinámicas sociales de intercambio.

Cabe señalar que la unidad de los intereses particulares del hombre burgués en la posibilidad de unirse a los intereses del Estado enfatizó la

⁵³⁴ Horkheimer, 2002, p.151

⁵³⁵ Adorno; Horkheimer, 2006, p.52

⁵³⁶ Hegel, 1999, p.697

organización entre el Gobierno y los individuos como dos individualidades que manifiestan el individuo *bourgeois* quien obedece a la voluntad general como la mayoría, y el *citoyen* quien enfrenta intereses contrapuestos entre los particulares y los generales; de ahí que “esa relación crea una unidad que brota de ambas determinaciones.”⁵³⁷

Lo que quiere decir es que el Gobierno no es una abstracción, sino el fin *general* de los individuos, mientras que lo individual son los mismos individuos en tanto en cuanto persiguen fines particulares. Por eso ambas individualidades se presentan como una sola: «el mismo que cuida de sí y de su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo por *fin* suyo; en el primer aspecto se llama *bourgeois*, en el segundo *citoyen* [...] quienes no comparten la opinión de la mayoría, obedecen, aunque las medidas o la ley vayan contra sus convicciones».⁵³⁸

Dichas individualidades dan cuenta del movimiento que hace la autoconciencia —fruto de la dialéctica— lleva a ponerse en conflicto o enfrentarse con los valores dominantes. Por tanto, el concepto de la razón “sólo revelará la verdad cuando sea mediada dialécticamente, cuando sus múltiples relaciones latentes con el todo hayan sido desveladas parcialmente”.⁵³⁹

La coincidencia entre los intereses asume parte del discurso de la voluntad general, es decir, se hegemoniza. Con ello, la contradicción de los valores de la razón ilustrada empezaron a “revelar sus aspectos repelentes, prosaicos e inhóspitos para la cultura con mucha mayor claridad que en tiempos de las ilusiones heroicas antes de la Revolución Francesa y durante ella”.⁵⁴⁰ Esta tensión motivó distintas fórmulas para combatir aspectos incompatibles entre intereses dispares en torno al antagonismo individuo comunidad que, llevado al plano de lo universal versus lo particular designa: “lo general es el Gobierno y lo individual, el extremo opuesto, esto es, los

⁵³⁷ Mate, 1991, p.121

⁵³⁸ Mate, 1991, p.120

⁵³⁹ Espinoza, 2016, p.207

⁵⁴⁰ Lukács, 1976, p.124

individuos”.⁵⁴¹ En este sentido, la crítica de la razón instrumental supone interrogar a la filosofía liberal acerca de las tensiones entre individuo e instituciones y las injusticias que estas últimas generan, al mismo tiempo que promueven las relaciones de reciprocidad en términos de conveniencia mutua.

4.1. La razón instrumental y la reificación del carácter liberal

La crítica de Horkheimer postula que la razón, “«siempre es capaz de reconocer la figura de la injusticia en la dominación»”.⁵⁴² En este contexto, interesa poner de relieve que la instrumentalización de las cualidades manifiesta una actitud humana que define la racionalidad de nuestra forma de vida,⁵⁴³ que se manifiesta en todas las esferas de la vida del individuo de las cuales pretende obtener beneficios predeterminados.

La razón instrumental en el contexto de la justicia distributiva, tiene que ver con las implicaciones de la razón imparcial como sostiene Young, una concepción cosificada de las personas. Ello permite relacionar la razón instrumental con la reificación que afecta a los individuos en el trato con la estructura básica.

La reificación es un concepto clave aplicado por la teoría marxista para desarrollar la crítica de la sociedad capitalista sobre la cosificación de las personas y las relaciones de consumo de masas.⁵⁴⁴ Describe las interacciones que tienen los individuos en términos de intercambios económicos a través de una cosificación que se hace expansiva a diversos ámbitos de socialización.

La reificación manifiesta el poder político dominante en las cualidades de un individuo que socializa los valores de la sociedad capitalista. La primacía de los valores universales en las conductas y formas de vidas de los individuos, establece relaciones con el mercado, cuyas virtudes reflejan el autointerés y la

⁵⁴¹ Mate, 1991, p.120

⁵⁴² Horkheimer, 2002, p.36

⁵⁴³ Honneth, 2007, p.19

⁵⁴⁴ Marcuse, 2014, p.9

maximización de beneficios personales.

En el plano institucional la lógica instrumental que guía la razón, opera por medio de la cosificación de los individuos para la prosperidad y el cumplimiento de los objetivos del régimen. Parte del discurso liberal, integra la virtud política en los rasgos de carácter del *yo liberal*, a saber, un individuo que desconoce sus fines, sus deseos, pasiones y es capaz de aceptar lo correcto.

El sistema de cooperación anima universales sobre las conductas de los individuos, pero se da en la “ausencia de armonía entre el individuo y las necesidades sociales, y la falta de instituciones representativas en las que los individuos trabajen para sí mismos y hablen por sí mismos”.⁵⁴⁵ La lógica de costo beneficio opera sobre la base de individuos cosificados, al igual que los bienes que reciben.

Los individuos que “no pueden evitar percibir los componentes de una situación dada sino sólo bajo el punto de vista del beneficio que aquéllos podrían producirles para sus cálculos de ganancias egocéntricos”.⁵⁴⁶ La cosificación de los individuos se manifiesta cuando éstos entablan relaciones motivadas por ventajas recibidas en los intercambios medios fines. La instrumentalización del yo y de los rasgos despolitizados del individuo expresa “una actitud de observación paciente, pasiva; e “indolencia” quiere decir que el agente ya no está afectado emocionalmente por lo que acontece, sino que lo deja pasar sin implicarse interiormente, sólo lo observa”.⁵⁴⁷ El hecho de observar, muestra que el individuo que actúa por la razón imparcial, mira con distancia lo que le acontece en sus emociones, más no las ve, la miopía es causa de la desvinculación con sus fines.

Las relaciones reificadas dan cuenta de la instrumentalización de las cualidades que fomenta el egoísmo, el interés primordial por lo económico y el consumo, o sea, por “habilidades y necesidades propias que son experimentadas sólo en relación con su aprovechamiento económico”⁵⁴⁸ fruto

⁵⁴⁵ Marcuse, 2014, p.214

⁵⁴⁶ Honneth, 2007, p.24

⁵⁴⁷ Honneth, 2007, p.29

⁵⁴⁸ Honneth, 2007, p.25

de la mercantilización de las relaciones sociales de lógica racionalista instrumental.

El aprovechamiento de cualquier ventaja respecto a la satisfacción de las preferencias individuales, explica que dichas lógicas operan así porque en los “procesos de socialización pertinentes, se vuelve un hábito en grado tal que determina la conducta individual en todo el espectro de la vida cotidiana”.⁵⁴⁹ Así pues, la cosificación genera una forma de carácter en el individuo que opera en la medida en que “sólo la extensión del intercambio de mercancías es la causa de una modificación de la conducta, que progresivamente penetra en todas las esferas de la vida de la sociedad moderna”.⁵⁵⁰

La reificación influye en los rasgos psicológicos que se aplican en el individuo objeto susceptible de entablar relaciones sociales basadas en el intercambio. Esta lógica penetra en la política y en el sistema de cooperación que concibe a los individuos como resignados, pasivos y conformistas frente a lo que las instituciones establecen respecto a lo justo y “se promueve una forma de la relación con uno mismo en la que los deseos e intenciones propios ya no son articulados en el marco de encuentros personales sino que sólo son captados y, podría decirse, comercializados siguiendo el acelerado procesamiento de la información”.⁵⁵¹ La información imparcial hace inconmensurable la relación entre intereses particulares desplazados por la aceptación de los valores universales.

Los procesos de autoreificación ponen de relieve que en situaciones sociales, burocráticas y administrativas nos presentamos cosificados frente a instancias institucionales. Para Honneth todas las instituciones que de manera latente fuerzan al individuo sólo a simular determinadas sensaciones o a fijarlas con carácter conclusivo, fomentan una disposición para cultivar actitudes autoreificantes.⁵⁵² De ahí, que las sensaciones psíquicas aparezcan como objetos observados o producidos por la distancia de los propios deseos e

⁵⁴⁹ Honneth, 2007, p.30

⁵⁵⁰ Honneth, 2007, p.35

⁵⁵¹ Honneth, 2007, pp.145-146

⁵⁵² Honneth, 2007, p.144

intenciones, los cuales se ven modelados por aspectos institucionales funcionales que obligan al individuo a simular determinadas intenciones.⁵⁵³

Lo que ocurre con los grandes valores como la justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia; acusa la prioridad que la justicia tiene por sobre otros, al tiempo que el individuo no tiene oportunidad factible para reclamar una transformación posible. El individuo coaccionado por la cooperación acepta los valores venerados por el prestigio moral y por el estatus de ciudadano que se le atribuye. La forma de vida personal se arma respecto a un yo cosificado, que personifica la ideología liberal, por medio de la neutralidad, la imparcialidad de la experiencia y la eximición de cualquier test de emociones.⁵⁵⁴

4.2. Virtuosismo servil

El análisis que ocupa la presente investigación en relación a la virtud política en la estructura básica, teniendo en cuenta su papel en el sistema de cooperación da cuenta que los individuos están cosificados para los propósitos de la estructura básica liberal. En Rawls este aspecto es claro, al explicar que cooperar es una actividad “guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta”.⁵⁵⁵ En este sentido, la cooperación *rawlsiana* no es una actividad voluntaria que se da en un contexto de asociaciones de la sociedad civil, ni entre miembros que cooperan para obtener ciertos objetivos definidos por todos.

Cooperar es un imperativo para los miembros de la sociedad en tanto razonables, gocen de un status que les traerá beneficios personales.

Paolo Virno analiza la cooperación que requiere para su éxito de actitudes de virtuosismo. Su planteamiento se da en el contexto de los trabajadores dentro del sistema de producción. Según dice: “el individuo es

⁵⁵³ Honneth, 2007, p.143

⁵⁵⁴ Honneth, 2007

⁵⁵⁵ Rawls, 2002, p.29

representado en el trabajo, el trabajo en el Estado: ese es el proyecto global, ya sea realizado o relegado en el tiempo, pero siempre dotado de dignidad constitucional”.⁵⁵⁶

La socialización de hábitos aprendidos por los trabajadores en las fábricas se expanden a otros ámbitos de socialización en la vida de los individuos que promueven la inacción y sometimiento. En este sentido, las virtudes son inertes atributos que descansan en una situación de parálisis de posibilidades de acción.

Para Virno la forma de combatir la parálisis es por medio de la acción. De tal modo que sea posible concebir que “el virtuoso trabaja (es incluso el trabajador por excelencia) no a pesar de, sino precisamente porque su actividad evoca la práctica política”.⁵⁵⁷ Esto implicaría considerar que la virtud moviliza al individuo hacia la acción, de lo contrario, entrafna relaciones de sometimiento. En este sentido, Virno pone de relieve que el carácter servil que genera la cooperación de los trabajadores es enajenante y se da un trasfondo de relaciones de dominio.⁵⁵⁸ No obstante, el autor extrapola lo que ocurre en la cooperación en las fábricas y señala que en parte esto se debe a que el trabajo ya no es el epicentro de la relaciones sociales, son otras áreas donde el individuo se ve obligado a cooperar. En sus palabras; “el trabajo ya no actúa como potente sucedáneo de un tejido ético objetivo, no hace las veces de las formas tradicionales de eticidad, vaciadas y disueltas desde hace tiempo”.⁵⁵⁹ Por lo tanto, los procesos y ciclos productivos, ya no son el espacio donde se aprehende el *telos*, lo son, “la socialización extralaboral —un marcado sentido de la contingencia, familiaridad con el desarraigo, relación inmediata con la urdimbre de lo posible”.⁵⁶⁰

En lo extralaboral los sentimientos predominantes están ligados al consumo y a la reactividad al cambio continuo y sin telos.⁵⁶¹ A esta coyuntura

⁵⁵⁶ Virno, 2003, p.30

⁵⁵⁷ Virno, 2003, p.93

⁵⁵⁸ Virno, 2003, p.65

⁵⁵⁹ Virno, 2003, p.64

⁵⁶⁰ Virno, 2003, p.65

⁵⁶¹ Virno, 2003, p.64

está sometida la cooperación en un sistema que perpetúa los intereses particulares de la estructura, por lo tanto, la carga de la virtud como instrumento de control, es adversa al individuo que coopera. La consecuencia de esta situación de sometimiento deja la virtud sin la posibilidad de acción. Sin embargo, la detección de esta situación de parálisis acusa el contexto donde se inscribe. Mejor aún,

Recíprocamente, la parálisis de la acción está ligada a aspectos esenciales de la experiencia contemporánea. Es ahí, en torno a tales aspectos, donde hay que ahondar, sabiendo al mismo tiempo que no constituyen una desgraciada coyuntura, sino, claramente, un fondo insoslayable. Para romper el hechizo, es preciso elaborar un modelo de acción que precisamente permita a la acción nutrirse de lo que actualmente determina su bloqueo. El propio interdicto debe transformarse en salvoconducto.⁵⁶²

El planteamiento de Virno como propuesta para desembarazar la virtud política de la cooperación permite generar en tanto carácter virtuoso, la capacidad de acción, emprendida a partir de una fuerza de contradicción con los valores dominantes.

4.3. De la parálisis a la acción política

La virtud política para la sociedad estable se encuentra, como mostró el liberalismo rawlsiano, en el sistema de cooperación política y social dentro de la estructura básica. La crítica de Paolo Virno respecto a la cooperación en el contexto económico sirve de analogía entre la cooperación de los agentes morales en la estructura básica y los trabajadores de las fábricas; éstos últimos, cooperan con la producción efectiva y eficiente, con lo cual, la virtud

⁵⁶² Virno, 2003, p.89

revela una situación de parálisis que sufre al interior de una estructura.⁵⁶³

Virno cuestiona la concepción servil de la virtud y se pregunta, ¿qué es el virtuosismo, sino el rasgo característico de la acción política?⁵⁶⁴ Para Virno el virtuosismo solo puede ser un rasgo característico de la acción política⁵⁶⁵, es decir, implica hacer público el acto de reflexión que la dimensión colectiva de la acción política brinda a los individuos.⁵⁶⁶

A partir de aquí, las pistas para movilizar las disposiciones virtuosas hacia la acción política son ineludibles. El autor vincula un tipo de virtuosísimo con la acción política no estatal. En este sentido, su propuesta fomenta prácticas que permite agitar, enfrentar y resolver tensiones entre lo emanado como individual y lo universal.

Frente a la situación de parálisis en la que se encuentra la virtud política, surge la necesidad de vincular las disposiciones no solo con una esfera no estatal, como pretende Virno, sino de desembarazar las virtudes políticas del marco distributivo que incluye las discusiones públicas entre grupos de poder. Se trata entonces, de dar contenido a las disposiciones de los ciudadanos en el marco de la justicia política amplia, propensa a lidiar con las reivindicaciones que expresan la contradicción.

La tarea de comprender el modo en que funcionan las instituciones, los procedimientos y los presupuestos es necesario para la legitimidad del orden político —algo que Rawls y el ideal cívico de Macedo admiten. No obstante, el papel de los ciudadanos en este plano, remite a evaluar que se cumpla lo previamente establecido. Así, la comprensión de la cultura política en el liberalismo da por sentado que los ciudadanos reconocen como legítima la concepción política como justa. En cambio, las teorías no normativas como la teoría política de Hannah Arendt, plantea que la política está emparentada con el totalitarismo *per se*, y a partir de ahí ejerce un dominio totalizador sobre los individuos. Las reducidas maniobras al respecto deparan que el individuo

⁵⁶³ Virno, 2003, pp.91-95

⁵⁶⁴ Virno, 2003, p.113

⁵⁶⁵ Virno, 2003, p.113

⁵⁶⁶ Fink, 2011, p.415

pueda al menos intentar comprender qué ocurre en un mundo en el cual las injusticias son recurrentes. Del acto de comprender,

los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.⁵⁶⁷

La contradicción de la acción en conflicto entraña la reconciliación que es un motor, no obstante, en el hecho de comprender y reflexionar, da forma a una acción capaz de cuestionar los valores dominantes. En este sentido, dice Arendt que,

la actividad de comprender es necesaria; a pesar que nunca pueda inspirar directamente la lucha o proveerla de los objetivos que le faltan [...] Sin embargo, por rudimentaria e irrelevante que pueda mostrarse, la comprensión preliminar impedirá de un modo mucho más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más extenso conocimiento acumulado.⁵⁶⁸

En la acción de comprender hay una actividad reflexiva y deliberativa, que favorece el autocuidado y la autodeterminación. En lo que compete a la virtud política, sugiere un nexo con la acción. No obstante, la acción virtuosa implica que la comprensión intelectual se haga pública. Este requisito de la acción es para Virno lo que caracteriza al ambiente donde tendrá lugar lo que llama el Intelecto general o *General Intellect*, que da lugar a la acción enconcierto que designa virtuosos a quienes se ubican en el rango de lo que Virno clama como Multitud.

El punto de vista de Virno sigue la lógica no estatal, por lo tanto, su concepción de virtuosismo se ubica fuera de cualquier posibilidad de reconciliación entre el individuo y el estado. Así, la acción aparece como una posibilidad de evitar el traspaso del poder de la acción al poder de la

⁵⁶⁷ Arendt, 1995, p.44

⁵⁶⁸ Arendt, 1995, p.32

Administración.⁵⁶⁹ De hecho, la acción política que promueve se da en un contexto en que “la nueva Multitud no es un torbellino de átomos a los que *todavía* les falta la unidad, sino la forma de existencia política que se afirma a partir de *una* Unidad radicalmente heterogénea con relación al Estado: el Intelecto público”.⁵⁷⁰ Desde el punto de vista de Virno, esto es la piedra angular de la acción política que llama acción-en-concierto, remite a una cooperación social más amplia y heterogénea que parte de la participación común. Esta dimensión es fundamental para que la comunidad política no se convierta en una personalización viscosa del sometimiento.⁵⁷¹ Por esto, Virno advierte que las prácticas de los ciudadanos, así como ocurre con los grupos de la sociedad civil, confunden sus intereses particulares y se institucionalizan. Asimismo plantea que un virtuoso debe estar alejado de la esfera estatal, debe mantener un vínculo conflictivo con el aparato administrativo del Estado, con tal de lograr emancipar la cooperación y hacerse virtuoso.

La virtud es la disposición a corroer las prerrogativas del Estado y absorber sus competencias.⁵⁷² Pone como ejemplo acciones virtuosas capaces de co-crear una nueva combinación de saberes, de propensiones éticas, de técnicas y deseos para elaborar una acción paradigmática.⁵⁷³ El conflicto se abre a lo que Virno pronostica como acciones capaces de crear nuevos paradigmas.

5. Hacia otra virtud política

En el presente apartado pretendo articular los aspectos que vengo desentrañando sobre el papel de la virtud política como instrumento de la estructura básica.

⁵⁶⁹ Virno, 2003, p.99

⁵⁷⁰ Virno, 2003, p.105

⁵⁷¹ Virno, 2003, p.98

⁵⁷² Virno, 2003, p.107

⁵⁷³ Virno, 2003, p.108

Implica que la justicia debe entenderse desde una concepción política, social y amplia, con tal de vislumbrar que virtudes están a la altura de la justicia que admite reclamos parciales, así como sentimientos de ira, indignación, esperanza, lucha, empatía, etc.

En este sentido, quiero vincular la virtud política y la razón reflexiva, pues ésta resulta ser adecuada para que la virtud política se efectúe como una disposición dialéctica.

Aquí, en la reflexión, se juega el carácter revolucionario del hombre y esto viene de lo mejor y más propio del pensamiento de la modernidad [...] Solamente la reflexión, en lo esencial, nos libera de las ataduras necesarias naturalizadas de nuestra subjetivación individual, social e histórica [...] Y es interesante señalar que la reflexión, en tanto reflexión revolucionaria, va de la mano con su antípoda: el capitalismo.⁵⁷⁴

Las consideraciones hegelianas dan pistas para confirmar el problema de la virtud, así como para presentar la salida de la virtud política de la estructura básica. Hegel acusa el problema de la virtud moderna con severas expresiones. Dice que la virtud en el mundo moderno es mera palabrería, “palabras vacuas que elevan el corazón y dejan a la razón vacía”.⁵⁷⁵ En torno a esta condición se desenvuelve el hombre moderno, quien a pesar de estar emancipado, e ilustrado, ya no posee la virtud vinculada con una eticidad de validez universal.⁵⁷⁶

5.1. Virtud política y consideraciones hegelianas

En los debates contemporáneos de la filosofía política, Hegel representa un referente de las teorías que reivindican la comunidad como

⁵⁷⁴ Espinoza, 2016, p.218

⁵⁷⁵ Fink, 2011, p.425

⁵⁷⁶ Fink, 2011, p.425

espacio de reconocimiento de valores universales que influyen en la conformación de la individualidad.

Las ideas de Hegel que aprovecho para efectos de la esta tesis, tiene que ver con la dialéctica que se da entre el individuo y las instituciones que determinan los valores universales. A partir de ahí es posible la aplicación en cuanto la dialéctica “determina la relación de lo interno y lo externo también en la dimensión de los intentos políticos de realización efectiva de la autoconciencia individual racional y, al principio, individual”.⁵⁷⁷

En la sección *c. La virtud y el curso del mundo*, de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel da cuenta de la composición dialéctica de la virtud que vengo haciendo referencia. A la virtud (*Tugend*), le designa un carácter político y una relación dialéctica con el curso del mundo (*Weltlauf*). Esto explica la tensión entre los valores de la individualidad, que son los intereses particulares que entran en oposición con lo universal que deviene curso del mundo. Éste último se expresa en la actividad humana de las distintas particularidades aún no unidas con lo universal.

El curso del mundo se manifiesta “allí donde cada cual busca solo su ventaja, su provecho, su goce o su gloria”.⁵⁷⁸ Por esto, manifiesta el enfrentamiento entre individualidades y lo universal. Opone la virtud al curso del mundo al enfrentarse éste último con los distintos intereses contrapuestos.

La individualidad renuncia a lo que Hegel llama la ley del corazón y admite que muchas personas tienen sus propias leyes y, que en definitiva, no todas pueden gobernar. Así, “la virtud se opone, primero, al curso del mundo porque ve en éste un modo indigno y egoísta de vivir la vida”.⁵⁷⁹ Esta es interpretación se puede aplicar con lo que ocurre en el liberalismo. La diferencia tiene que ver con que el individuo se entrega al Estado a través de una lucha primero contra sí mismo, “en la medida en que aún no se ha convertido en Estado y también cuando ya lo ha hecho”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Fink, 2011, p.414

⁵⁷⁸ Fink, 2011, p.419

⁵⁷⁹ Fink, 2011, p.420

⁵⁸⁰ Fink, 2011, p.421

El problema de la virtud en la modernidad es la disputa de intereses en la relación que el individuo establece con lo particular. En cambio, en la época de la Grecia clásica la unión de la ética con la política acercaba al individuo a la dimensión estética que encontraban en la vida política, es decir, con “la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y de lo individual, una obra de arte en la que ninguna parte se separa del todo sino que esta unidad genial entre el saber de sí mismo y su explicación”.⁵⁸¹ En cambio, el individuo virtuoso en la modernidad renuncia a un aspecto de su individualidad, “bajo lo que es en sí lo verdadero y el bien; pero permanece así todavía conciencia personal; la verdadera disciplina sólo es el sacrificio de la personalidad”.⁵⁸²

La virtud moderna es comparada por Hegel con la metáfora de guerreros que disponen de la virtud como si fueran armas, sin embargo, la virtud no puede contra lo universal y termina por sacrificarse al Estado.⁵⁸³ “Esto lleva a la situación casi trágica de que la virtud, aparentemente en combate, no solo cuida de sus armas, sino que tampoco afecta al adversario mismo y a sus armas, y de que ha de tenerlo por invulnerable”.⁵⁸⁴ Así pues, Hegel señala que “la concepción moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se dan en esta relación de premisas tan contradictorias”.⁵⁸⁵ Por un lado está la indiferencia total y la propia independencia de la naturaleza y de los fines entre sí, por otro lado, la conciencia del deber.

Dicho esto, la esencia de la virtud a la que alude Hegel es su negación determinada,⁵⁸⁶ es decir, en ella radica una renuncia de aspectos de la individualidad que se pelean con el curso del mundo, ya que no puede combatir radicalmente contra el Estado. La virtud no es “ninguna efectuación de la vida

⁵⁸¹ Mate, 1991, p.114

⁵⁸² Hegel, 1966, p.224

⁵⁸³ “O expresado de otra manera: la virtud, debido a su fe en que lo bueno es realizado efectivamente ya como Estado, queda impedida para combatir radicalmente este Estado determinado, ya sea el Estado estamental, el Estado por gracia de Dios o un poder absoluto”. Fink, 2011, p.424

⁵⁸⁴ Fink, 2011, p.424

⁵⁸⁵ Hegel, 1966, p.352

⁵⁸⁶ Hegel, 2011, p.442

de acuerdo con el canon ético en cuanto tal, sino la virtud política de sacrificarse, como individuo, a la comunidad gubernamental”.⁵⁸⁷

Hegel considera que “el fin, enunciado como la totalidad con la conciencia de sus momentos, es, por, consiguiente, el que el deber cumplido sea tanto acto puramente moral como *individualidad* realizada”.⁵⁸⁸ De ahí que plantea la armonía entre la moralidad y la naturaleza objetiva. Lo que interesa destacar es su idea que la conciencia es actuante. Según dice,

de hecho, la acción real es solamente acción de la conciencia *singular* y, por tanto, a su vez, solamente algo singular y la obra contingente. Pero el fin de la razón como el fin universal y que todo lo abarca es nada menos que el mundo todo; un fin último que va mucho más allá del contenido de este acto singular y que, por tanto, debe colocarse más allá de toda acción real.⁵⁸⁹

Con todo, lo que se ha de subrayar del recorrido que postula la virtud vista dialécticamente, es lo que lleva al individuo a darse cuenta de este hecho, es la contradicción que experimenta.

5.2. La tensión entre universal y particular

La relación entre lo universal y lo particular traza una tensión que puede vincularse con el movimiento que plantea el sistema hegeliano. Este tránsito en el individuo alude a una propuesta ontológica centrada en las pasiones de los individuos a la hora de elegir los intereses particulares como fines, es decir, el camino que va desde lo que cada persona dicta como bueno para sí, el devenir que va de la individualidad a lo universal.

La unión a lo universal es la expresión de un deber que Hegel proclama como el deber de la persona en tanto conciencia virtuosa que se reconcilia con

⁵⁸⁷ Fink, 2011, p.420

⁵⁸⁸ Hegel, 1966, p.353

⁵⁸⁹ Hegel, 1966, p.361

el Estado. Ocurre porque la unión con lo universal es fuente de libertad que se da voluntariamente, por tanto, no es coercitivo ni estático.

El desplazamiento del universal normativo a una razón que va en exclusiva a sí misma,⁵⁹⁰ plantea una diferencia para la concepción del individuo que no sigue la imparcialidad que el liberalismo tiende y no puede proceder desde la separación de sus sentimientos, porque “el movimiento circular del movimiento de la razón es un atravesar todo lo que es y una vuelta de la razón, que inútilmente buscaba leyes afuera, en sí misma como totalidad”.⁵⁹¹

La razón que presenta Hegel se da en el movimiento de una unidad, que no encaja con la imparcialidad, pues esta última ha distanciado al individuo de sus fines, deseos y pasiones. Por el contrario, “el actuar humano parte de un cuerpo vivido y es obrar de una libertad encarnada también sobre otras cosas externas”.⁵⁹² Esta dimensión plantea la conexión del individuo con sus afectos, con la posibilidad de superar la noción liberal, que entrafña la razón instrumental bajo presupuestos estancos que no transforman nada de lo visto, que acepta todo lo que se presenta como ya existente. Es la miopía liberal que ha predominado y mermado la razón moralizándola como dominio de los intereses particulares de la estructura básica.

De la propuesta de la virtud política, Eugen Fink extrae del argumento hegeliano el aspecto cosmo-ontológico que sitúa la virtud, ya no del lado del objeto de la estructura básica, sino del lado de la parcialidad que mueve al individuo a realizar reclamos y a elegir su forma de vida. Este aspecto, es básico para entender que el liberalismo ignora cualquier movimiento del individuo a nivel de autoconciencia. La contradicción y la consecuente armonía consigue que el individuo experimente el anhelo de lo universal,⁵⁹³ como exigencia que surge de una posibilidad de unirse a partir del enfrentamiento con la individualidad. Este momento de armonía de la conciencia con el deber, es la efectuación de la virtud para la reconciliación con la comunidad

⁵⁹⁰ Fink, 2011, p.432

⁵⁹¹ Fink, 2011, p.432

⁵⁹² Fink, 2011, p.433

⁵⁹³ Fink, 2011, p.422

gubernamental. El movimiento y la fuerza de contradicción opera como disposición. De este modo, “la lábil tensión entre ser individual y ser universal fue siempre de nuevo impulso y estímulo del pensar dialéctico”.⁵⁹⁴

Con todo, la virtud se ve impedida de combatir al Estado en la medida en que lo universal es “casi un fluido neutro, que adopta en cada caso los colores del respectivo agente que se sumerge en él. Un juego antagónico de abstracciones atraviesa la relación de la individualidad con el Estado”,⁵⁹⁵ mientras por su parte el Estado es el todo orgánico que integra lo universal con lo particular.

Hegel inspira sus consideraciones sobre la virtud, siguiendo la tradición clásica de la vida ateniense, que tenía en la sustancia del pueblo su fundamento,⁵⁹⁶ ahí para él reside la perfección estética del individuo como parte de la comunidad política. En este contexto, la vida política aportaba el espacio para la realización del espíritu. También admite que la virtud moderna no puede recuperar esta forma de vida ética. De la pérdida de esta esencia de la virtud antigua, aparece la dialéctica. Esto implica poner el centro de atención en el individuo, lo que viene siendo, un desplazamiento del papel instrumental de la virtud en la estructura básica a la dialéctica centrada en lo que acontece en el individuo. Así,

la virtud inquieta (e inquietante) del individuo resulta imprescindible; pero no reside en ella la última palabra. Su acción, como sucede en el caso de los individuos históricos-universales, porta lo universal, y esto debe obrar todo lo que puede, llegando a dotarse de una efectiva presencia. Y nada distinto significa lo político.⁵⁹⁷

En efecto, la virtud permite al individuo revisar su individualidad para aceptar los intereses del Estado, lo cual no puede generarse sin contradicción. Significa que “en esta situación, mientras que es “racional” buscar la propia

⁵⁹⁴ Fink, 2011, p.428

⁵⁹⁵ Fink, 2011, pp.422-423

⁵⁹⁶ Hegel, 2006, p.490

⁵⁹⁷ Cuartango, 2016, p.182

ventaja, también resulta “razonable” aceptar la cooperación, ya que esta predispone el ámbito conveniente para el desempeño de la libertad. La posición hegeliana se dejaría interpretar como el resultado de haber comprendido esto mismo”.⁵⁹⁸ El punto de inflexión de las facultades morales permite al individuo aceptar el orden público, pero requiere una razón reflexiva de la individualidad.

El movimiento que hay entre lo individual y lo universal se da como ejercicio del pensar que se efectúa en la conciencia reflexiva. La razón posibilita el enfrentamiento con lo universal, busca comprender las condiciones que reproducen el orden existente y las injusticias de adoctrinamiento.

Todo esto, “es el resultado de una relación dialéctica entre universal y particular, es decir, se resuelve en la cuestión de la estructura interna del Estado, de la que forma parte la sociedad”.⁵⁹⁹ La relación hace posible ver el camino a la reconciliación entre lo particular y lo general. La posición de los ciudadanos que se reconcilian, tiene que ver con los intereses individuales y la contradicción que suscitaba en la articulación de éstos con lo universal.

5.3. Pasión y dialéctica

La concepción de la persona liberal que ya expuse, dio cuenta del problema ontológico del individuo que antepone lo correcto a sus fines. La falta de pasión del yo desvinculado debido a la imparcialidad explica la exclusión de los sentimientos del terreno de la moral y de lo justo. En este sentido, importa incluir que la concepción de la justicia que tiende al conflicto conecta al individuo con la pasión, la indignación y la contradicción, por tanto, supone un paso hacia la conexión del individuo con sus fines y sentimientos.

Bajo este presupuesto, es posible conectar la virtud con la dimensión ontológica del individuo, y como he ido exponiendo con la dialéctica, que no es mera incitación polémica a admitir que hay algo negativo, que hay

⁵⁹⁸ Cuartango, 2014, p.113

⁵⁹⁹ Mate, 1991, p.121

enfrentamiento y conflicto, sino sobre todo que hay pasión en el individuo.

Hegel presenta un interesante punto de vista de la pasión que conecta con la dialéctica, ahí donde el individuo se reconcilia. Según dice, “el interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación”.⁶⁰⁰ En palabras de Hegel, “la pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad”.⁶⁰¹ Esto erradica los presupuestos de un individuo, dispuesto a la aceptación de las normas de forma desapasionada. Así, en cambio, con el interés como pasión,

la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y que pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*.⁶⁰²

Con esto Hegel hace referencia al sujeto histórico y da a entender que la reconciliación del individuo con lo universal, exige una respuesta mediada por el interés del individuo, cuya potencia se prueba en la “forma del poder de lo universal frente a lo particular. Esto significa que, en tanto que histórico, el poder estatal no puede ser absoluto”⁶⁰³ y que la obligación de ser Estado, depende también del poder individual. Hegel como filósofo de la historia universal, “insiste en que la historia no responde a la «necesidad abstracta e irracional de un destino ciego». Lo que en ella interviene es, antes bien, la razón que, como espíritu, adopta la forma de saber”.⁶⁰⁴ Un saber que encarna la pasión como motor del poder político en el individuo.

“Desde el punto de vista especulativo, los hombres históricos-universales cobran para Hegel, como sabemos, una enorme importancia, puesto que ellos instauran los Estados e inculcan en el pueblo el hábito de lo

⁶⁰⁰ Hegel, 1999, p.97

⁶⁰¹ Hegel, 1999, p.83

⁶⁰² Hegel, 1999, p.83

⁶⁰³ Cuartango, 2016, p.257

⁶⁰⁴ Cuartango, 2016, p.257

general”.⁶⁰⁵ Desde esta concepción de la historia, el Estado vence, y “estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización”.⁶⁰⁶ La comunidad como Estado, es la culminación en la cual el individuo concilia su individualidad con lo universal, porque sabe que éste podrá brindarle garantías para cuidar lo que queda de su individualidad.

En caso que el Estado desatienda al individuo, éste puede romper el contrato social, cuando considera que la estructura política es irresponsable.⁶⁰⁷ La sociedad civil, entabla una forma dialéctica de relación con el Estado. Acontece por el movimiento que se da en la contradicción. Así, la composición dialéctica de la virtud posibilita que “la renuncia a la *universalidad* de la razón es razonable cuando significa la renuncia a la razón como dominio”.⁶⁰⁸

La virtud política como dialéctica es significativa no solo porque conecta a los individuos con sus deseos y fines dentro de un contexto histórico social donde tienen lugar los reclamos de justicia desde la reflexión y la conciencia que suscita la comprensión y la apertura a procesos sociales de compleja, pero plausible transformación.

De tal modo, el individuo no puede concebirse como un átomo, pues éste comprende lo universal a partir de la relación que establece con sus congéneres. Toma en cuenta que éste se entrega finalmente a las normas universales ya que “el cuidado del bienestar de los congéneres tiene lugar a través del Estado, en mayor medida en que podrían hacerlo los individuos aislados”.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Cuatango, 2016, p.258

⁶⁰⁶ Hegel, 1999, p.84

⁶⁰⁷ Cuatango, 2016, pp.258-259

⁶⁰⁸ Adorno; Horkheimer, 2006, p.36

⁶⁰⁹ Fink, 2011, p.441

5.4. El fin de la reconciliación

La reconciliación entre lo individual con lo universal muestra una suerte de antinomia para la virtud política. Mientras exige la negación de la individualidad, y une lo individual con lo universal, contribuye a la comprensión de la cultura política pública, por lo tanto, promete un aire de libertad para el individuo que puede beneficiarse de lo universal, en la medida en que se reconcilia.

La relación del individuo con las normas que regulan el orden ha de ser concebido a partir de la razón reflexiva, para alcanzar la reconciliación en “la desagarrada contraposición entre lo universal y lo singular”,⁶¹⁰ De tal modo, que “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos”.⁶¹¹

La reconciliación al estilo hegeliano, muestra que el individuo está en movimiento y que la pasión por unir su individualidad con lo universal es reflexión y contradicción. Solo entonces,

el fin de la dialéctica sería la reconciliación. Esta emanciparía lo que no es idéntico, lo rescataría de la coacción espiritualizada, señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre lo que la dialéctica ya no tiene poder alguno. Reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva.⁶¹²

De ahí, la posibilidad a la libertad que parte de la negación, la autocreación respecto a las formas de vida y la emancipación, “esto nos permite entre otras cosas poder entender por dónde el hombre en la actualidad busca construir una salida que le dé sentido a su vida”.⁶¹³

⁶¹⁰ Fink, 2011, p.245

⁶¹¹ Arendt, 1995, p.30

⁶¹² Adorno, 1992, p.15

⁶¹³ Espinoza, 2016, p.61

Para ello, las virtudes políticas expresan la negación y contradicción de fuerzas para comprender el orden existente de la cultura política pública. La dialéctica posibilita la acción dirigida a partir del enfrentamiento. Hegel propone, a saber, la esencia que era la vida política como manifestación de la libertad y razón en la cual el individuo alcanzaba la realización de su conciencia, “su verdadera esencia es vencer la realidad del mundo; la existencia del bien, procurada de esa forma, representa el cese de su acción”.⁶¹⁴ El camino que ha dado para cesar, es el movimiento de la reflexión, que da paso a la reconciliación.

Dicho esto, la composición dialéctica remite a la posibilidad de generar nuevos procesos sociales y desvelar el *ethos* liberal. Con lo cual, importa vehicular la unión entre lo universal de las reglas morales con lo particular de la individualidad desde donde surgen las disposiciones de los individuos: revisar las normas morales y las condiciones de justicia a través de un movimiento constante.

En este sentido, la reconciliación linda con una concepción de virtud que parte de la dimensión ontológica que admite la contradicción del individuo con el Estado y sus congéneres. Este es el paso que Hegel concede a la libertad, en tanto en cuanto, se funde y encuentra respuesta a su inconformismo a pesar de estar condicionado a reconciliarse.

La reflexión que reclama en contra del orden existente plantea movimiento, acción y acontecimiento, es decir, historia y situación en el individuo que reflexiona. Aquí hace la contrapartida al liberalismo ahistórico, por tanto, me contento con esta salida que da mucho de sí para potenciar la virtud política.

⁶¹⁴ Hegel, 1966, p.484

5.5. Desvelar el *ethos* liberal

En este apartado pretendo mostrar que las virtudes políticas se extrapolan a otros ámbitos no institucionales, en efecto, constituyen un *ethos* liberal. Para terminar de desentrañar las virtudes del liberalismo y entender la propuesta de la virtud política, doy cuenta de la configuración de un *ethos* liberal.

El término *ethos* proviene de la palabra ética y cifra su esplendor en el tiempo en que la política se entendía como forma de vida buena, bella y justa. El *ethos* de la tradición clásica alude a una comunión entre intereses individuales y generales, en torno a la ética pública, o sistema de eticidad basado en valores compartidos que magnifican un conjunto de creencias y hábitos que el hombre adquiere en el aprendizaje y ejercicio de los modos, las virtudes y maneras establecidos.⁶¹⁵ Esto en contraste con el liberalismo se aplica a una estructura que se caracteriza no por un sistema explícito de valores, más éstos están ocultos. De ahí la necesidad de poner a la luz que el *ethos* liberal es

de la imitación del “lujo de masas”, de la emulación en el consumo, del aparentar, del competir; el de la necesidad de mostrar posesión de determinados objetos y la capacidad de desarrollar determinadas pautas y trenes de vida, para poder ser reconocidos y aceptados socialmente, y poder incluso autorreconocernos nosotros a nosotros mismos como no excluidos.⁶¹⁶

Dichos atributos y modos de hacer se aprenden en la educación liberal, por lo tanto, son difundidos en distintos espacios de socialización e instituciones como la escuela, la familia, el trabajo y otros, donde el interés egoísta constituye la ideología oficial del liberalismo.⁶¹⁷ Huelga decir que la virtud política encarna la caracterización antropológica que fomenta el

⁶¹⁵ Mate, 1991, p.93

⁶¹⁶ Miras, 2016, p.167

⁶¹⁷ Horkheimer, 2002, p.58

pensamiento racionalista instrumental, emparentada con el racionalismo moral y con la estabilidad de la sociedad liberal.

Sin embargo, es difícil que el liberalismo reconozca la presencia de un *ethos* por su acervo individualista y pluralista. El liberalismo huye de un sistema de valores sustantivos compartidos, de la eticidad en nombre del pluralismo liberal. A pesar de ello, el *ethos* liberal existe y, conforma un sistema de presupuestos morales donde las virtudes políticas reflejan la ideología liberal.

Los rasgos y hábitos solicitados por la cultura política pública que predeterminan los valores de la vida justa, apelan a la vida correcta como parte de una hegemonía que admite valores políticos sustantivos y los enlaza con la distribución de bienes para paliar la desigualdad. De hecho, la justicia en su estrecho marco distributivo designa un *ethos*, puesto que promueve conductas y disposiciones para la prosperidad de la estructura social. Esta dimensión plantea que “el liberalismo, incluso, naturaliza ideológicamente la vida cotidiana”.⁶¹⁸

Los valores políticos del *ethos* liberal cristalizan las operaciones de las instituciones y las políticas públicas, por ejemplo, a través de la educación liberal que fomenta valores de competitividad y de oportunismo avasallador en espacios de socialización. Estos patrones son asentados en la psiquis de los individuos, a través de hábitos de intercambio. Así, se pesquisa que las virtudes promueven la configuración de

un saber cultural, que es saber práctico, saber aprendido por hábito de vida, que consiste en el conjunto de normas y hábitos que nos permite comprender tanto a los demás, a su capacidad de hacer y a sus producciones, cuanto a nosotros mismos nuestra capacidad de hacer y nuestras producciones, como mercancías.⁶¹⁹

⁶¹⁸ Miras, 2016, p.167

⁶¹⁹ Miras, 2016, p.167

Frente a lo anterior, la teoría de Macedo da una descripción de la forma de vida liberal en la cual, lo privado se une a lo público por medio de las virtudes que penetran en la vida de los individuos. Macedo reconoce que hay una forma de vivir como un buen liberal, o sea, hay un *ethos*, en el cual se pueden observar cualidades de un individuo tipo *strong evaluator*, las que están a disposición de juzgar y evaluar la calidad de los servicios que el mercado ofrece y elegir cuales se adaptan a las necesidades de su forma de vida. Así pues, el *ethos* liberal radicaliza la figura del *yo liberal* encarnado en un yo desvinculado que se enfrenta a un menú de posibilidades de elecciones como formas de vida. Todas las cuales están orientadas por la ideología individualista.

En el ámbito de lo político institucional, el *ethos* liberal refleja el carácter de los individuos para reclamar, supervisar y evaluar las situaciones de injusticia en el marco de la democracia liberal. Sin embargo, estas cualidades son incapaces de reconocer la arbitrariedad de la imparcialidad. Con lo cual, las virtudes liberales despolitizadas generan un ambiente de resignación, aceptación y falta de miras para pensar otra realidad distinta a la determinada para y por la razón imparcial.

Los hábitos que engendra el *ethos* liberal se articulan en torno a la prosperidad del capitalismo, para perpetuar hábitos y formas de vida determinadas por un poder supraindividual que orienta las posibilidades de cambiar de estilo de vida. Ello afecta los hábitos de vida y normas que permiten convivir y comprender a los demás en torno a la capacidad de las producciones como mercancías.⁶²⁰ El *ethos* articula aquello que permite a cualquier individuo de la sociedad liberal, saber cómo sobrevivir y qué aceptar para triunfar con el plan de vida. Por consiguiente, el *ethos* liberal reside en la mezcla de hábitos que transitan entre el *strong evaluator* y los rasgos del individualismo posesivo.

Así, la razón subjetiva era propia de las conductas calculistas en cuanto a la probabilidad de determinar los medios más adecuados para un fin

⁶²⁰ Miras, 2016, p.167

dado.⁶²¹ Según Horkheimer en las ideas de los filósofos como John Locke se pueden pesquisar las funciones de la reflexión “al servicio incondicional de la coordinación de medios y fines, coordinación que constituye, en última instancia, el interés social de la ciencia y, en cierto modo, la *raison d’être* de toda teoría en el proceso social de producción”.⁶²² Sobre la base de esta razón el liberalismo construye su *ethos*.

De modo que la hegemonía que imbrica la idea de un *ethos* reside en que los hábitos se crean dentro de la lógica medios fines, que refleja el abanico de opciones de vida que pululan en el consumo de los bienes como medios para satisfacer las formas de vida. En este sentido, para el individuo, “las cosas racionales son, evidentemente, cosas útiles y que toda persona racional debe ser capaz de decidir qué es lo que le resulta útil”⁶²³

En definitiva, el *ethos* designa cualidades y practicas insertas en el proceso de racionalización moderna.⁶²⁴ Pese a ello, la posibilidad de una virtud política como dialéctica permite reformular las disposiciones de los reclamos de la justicia y confrontar universales que hacen visibles las particularidades que denuncian la contradicción con ciertos universales.

⁶²¹ Horkheimer, 2002, p.47

⁶²² Horkheimer, 2002, p.47

⁶²³ Horkheimer, 2002, p.45

⁶²⁴ Horkheimer, 2002, p.36

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

IV. Conclusiones

I

1. Hemos tomado como modelo más característico y esclarecido del liberalismo contemporáneo la teoría de la justicia de John Rawls. En dicho modelo, el lugar de la virtud política aparece ubicado en la estructura básica apropiada para la sociedad justa. La justicia es el valor superior que rige el orden social y la organización política: sus principios moldean la concepción de la vida buena e influyen en la concepción de la persona política, que tiene que cumplir con los objetivos de la estructura básica.

No ha sido posible encontrar en la teoría de John Rawls una descripción detallada del rol que correspondería a las virtudes; no obstante, en *Political Liberalism* aparecen definidas como cualidades de carácter necesarias para el éxito de una sociedad justa, y están relacionadas con las ideas permisibles de bien o de una sociedad bien ordenada. La presencia de las virtudes ha podido ser detectada y rastreada en el sistema de cooperación y en la concepción de la persona moral.

2. La presencia de las virtudes políticas en la estructura básica permite dudar de que la declarada neutralidad del liberalismo rawlsiano sea del todo coherente, si se toma en cuenta que las virtudes influyen en las concepciones de vida buena, y que los valores y las virtudes políticas son valores sustantivos, pero al tiempo se sostiene que las virtudes se mantienen en el ámbito de lo institucional, un ámbito que no habría de condicionar las formas de vida ni determinar su valor.

Esta contradicción no queda tampoco despejada si atendemos a la psicología moral de Rawls, que explica el carácter de los miembros de la sociedad, los cuales poseen un *sentido de la justicia* y disponen de la *razonabilidad*. Ambas facultades expresan la concepción de la persona moral y sirven para apoyar una concepción política pública como piso común, que

supone que los individuos comparten normas y principios esenciales para la estabilidad de una sociedad justa.

3. La razonabilidad tiene un lugar preponderante para los propósitos de la sociedad ordenada, pues garantiza que los individuos aceptan que la concepción política, en tanto razonable, debe ser aceptada. La concepción de la vida buena es influida por la virtud de la razonabilidad, ya que los planes de vida deben ser razonables, puesto que han de respetar los principios de justicia y las doctrinas que coexisten en la sociedad.

Así lo razonable desempeña un papel central en el desarrollo de una sociedad pluralista que, solo en tanto que es razonable, se sostiene sobre la reciprocidad necesaria para el sistema de cooperación, y esa misma razonabilidad asegura que el marco público será aceptado por todos. En efecto, Rawls le otorga una función articuladora de la vida social y, por ello, un papel superior al de las otras virtudes.

4. En relación con el pluralismo razonable, Rawls aboga por un consenso entrecruzado que evita el conflicto entre doctrinas y entraña una concepción compartida del bien público. Esto trae a colación que la concepción de la justicia liberal es conciliadora, que se ocupa de distribuir bienes y universaliza las conductas morales para evitar los conflictos entre doctrinas comprensivas dispares. En suma, las facultades morales ayudan a los individuos a implicarse en la cooperación social. Así sucede con la *civilidad*, entendida como la disposición a obedecer las leyes; con la *reciprocidad*, que es la disposición a compartir la concepción política porque los otros también lo hacen; y con el *sentido de la justicia*, que es la disposición de los ciudadanos a valorar la justicia por encima de todos los demás valores políticos. A través de estas virtudes, los ciudadanos aceptan la concepción política pública y le confieren legitimidad, es decir, que el sistema de cooperación exige a los ciudadanos favorecer la sociedad estable.

Los ciudadanos cooperan porque saben que se beneficiarán de dicha disposición, sabiendo que los otros ciudadanos harán lo mismo. De aquí se sigue que la concepción de la persona moral es autointeresada, pues cada

individuo coopera y actúa recíprocamente para satisfacer su propia concepción de la vida buena. En este sentido, el sistema de cooperación fomenta un tipo de individuo que reclama de los ciudadanos la aceptación de los principios de justicia, pues su vigencia les beneficia en tanto que su imperatividad obliga a las instituciones a reconocerlos como miembros libres e iguales que gozan del estatus de ciudadano. Por tanto, los ciudadanos que cooperan con la sociedad están satisfechos con la estructura básica, y acoplan su concepción personal del bien a la concepción moral de la justicia. Ello supone que las virtudes políticas son necesarias para que los ciudadanos aprueben la concepción política pública y de esta forma contribuyan a la estabilidad del orden social.

5. Así, el deber de los ciudadanos de rectificar las injusticias es la expresión del sentido de la justicia –como se comprobó a la hora de analizar y valorar el tratamiento que recibe la desobediencia civil en la obra de Rawls— pero todo acto del ciudadano está condicionado por las normas que fijan las instituciones incluso para reclamar, sin alterar la estabilidad; por lo tanto, esta ambigüedad refleja que prima la obligación de respetar las leyes, y que las virtudes son una suerte de radar que sirve a las instituciones para detectar los fallos del sistema, sin que ello implique que las demandas son vinculantes o que la estructura considere otros reclamos no relacionados con la distribución como causas que llevan a la revisión de la concepción política pública. Todo lo cual da cuenta de que el papel de la virtud está sujeto a los propósitos de la estructura que ha determinado cuáles son las facultades morales necesarias para mantener una sociedad justa. De este modo, las virtudes políticas resultan instrumentalizadas.

II

6. En las propuestas de Dagger y Macedo las virtudes cívicas buscan la prosperidad de la sociedad liberal. Ambos enfoques tienen en común la premisa de que las instituciones deben promover ciertas cualidades y reconocen que detrás de éstas yace un tipo de excelencia (para Macedo) o un afán perfeccionista (para Dagger). En este sentido, consideran que si el

liberalismo admite el ideal de virtud cívica debe renunciar a la neutralidad. Esto significa, en el caso de Dagger, que las virtudes cívicas contribuyen al bien general, que es un valor de vida buena, y que el carácter virtuoso de los ciudadanos es un elemento esencial de la empresa cooperativa orientada al bien común en la que participan. Esta es la razón por la que al liberalismo de Dagger cabe calificarlo como republicano.

7. Dagger admite que el liberalismo republicano puede parecer un *oxímoron*; no obstante, tal cualificación del liberalismo pretende mostrar la afinidad entre ambas corrientes, aprovechando la simpatía que Rawls entiende que existe entre la justicia como equidad y el republicanismo clásico. La razón de esta simpatía o afinidad radicaría, según Rawls, en que el republicanismo clásico no parte de ninguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, razón por la cual entiende que no hay ninguna incompatibilidad grave entre su liberalismo y un republicanismo como ese.

Sin embargo, Dagger observa que Rawls no ofrece suficientes argumentos para justificar que el republicanismo prescindiera de toda doctrina comprensiva y, en cambio, encuentra más plausible la tesis contraria, esto es, que el republicanismo sí está comprometido con alguna doctrina de ese tipo.

Cabría pensar que, en cambio, Dagger manifiesta una compatibilidad entre el republicanismo y un humanismo cívico, dado que éste último sí asume una doctrina comprensiva: la de que la participación en lo público es una condición necesaria para el florecimiento y mantenimiento de las libertades públicas de la ciudadanía.

8. El liberalismo republicano articula su propuesta en torno a los derechos individuales, la autonomía y las virtudes cívicas. Los tres son ideales importantes para la prosperidad de la sociedad liberal. El autor contrarresta el discurso de los derechos individuales, potencialmente perjudicial para lo comunitario, con el deber de los ciudadanos de conectar los intereses individuales con los generales. En este aspecto, Dagger intenta priorizar aquellos intereses particulares que son susceptibles de acomodarse con los

generales. Ello tiene que ver con la concepción de lo social como una empresa de cooperación, una concepción que comparte con Rawls, según la cual los individuos actúan guiados por la reciprocidad, porque esperan recibir beneficios de la cooperación. El autor presta atención especial a una relación articulada entre intereses individuales y generales, y deja vislumbrar algunas ideas de Hegel en relación con el universalismo y la sociedad civil.

9. Para Dagger, es importante que las virtudes no solo sean promovidas por las instituciones. Su posición republicana tiene que ver con abrir la política a otros espacios no institucionales en el sentido estatal; por eso, por ejemplo, sugiere que las virtudes pueden cultivarse en los barrios y la familia. No obstante, admite que la sociedad civil es el espacio idóneo para articular los diversos intereses, para deliberar y ejercer el deber cívico. Este último entronca con el papel del buen ciudadano, que según Dagger es quien debe ejercer las virtudes cívicas que propone, tales como el respeto por los derechos individuales, la autonomía, la tolerancia, el *fair play*, la estima por la comunidad y la memoria cívica. La difusión de estas virtudes es condición necesaria del éxito de un liberalismo republicano como el que propone Dagger.

Cabe señalar que la autonomía es definida como un ideal y como una virtud vinculada con el autogobierno y la libertad. Ser autónomo significa, en la perspectiva de Dagger, que los individuos no solo eligen su concepción de vida buena, sino que son capaces de elegir un plan de vida razonable. En este aspecto la concepción de Dagger ha sido criticada por Sandel, por remitir a una dimensión individualista de la autonomía, y en este sentido por mostrarse incompatible con el bien general y el espíritu público que caracteriza al republicanismo.

10. El liberalismo que presenta Macedo vincula las virtudes liberales con los derechos individuales, y quizá por ello enfatiza la virtud de la imparcialidad. Ésta destaca como un rasgo asociado a la propuesta del conjunto de virtudes *judiciales, legislativas y ejecutivas*. Estos tres grupos de virtudes apuntan a cualidades que el autor entiende necesarias para los funcionarios de las instituciones, pero también las hace extensivas a los

ciudadanos. Macedo concede especial importancia a la imparcialidad como rasgo del carácter de los individuos porque le interesa que los ciudadanos respeten todas las doctrinas comprensivas y que estén dispuestos a cambiar la opción de su plan de vida si encuentran razones para ello. Por ello considera que la disposición a simpatizar con otras formas de vida es una virtud en el contexto de pluralismo que ofrece posibilidades de innovar, de probar nuevas formas de vida y de no pensar en proyectos a largo plazo.

11. Esta disposición al cambio puede estimular una vida desapegada de los compromisos con la justicia y con fines duraderos, pues el éxito del individuo en la sociedad liberal depende de su capacidad de adaptación a lo distinto y a lo nuevo. Lo cual pone en evidencia que las virtudes de Macedo en tanto penetran en la vida personal de los individuos, privatizan las formas de vidas y reflejan los aspectos ideológicos del liberalismo. Frente a la propuesta de virtudes de Rawls, Macedo considera que el éxito de la política liberal depende, en alguna medida, de que los individuos integren los rasgos que caracterizan la sociedad pluralista. El autor propone virtudes como la *simpatía*, la *amplitud de miras*, la *apertura al cambio*, y la capacidad de *evaluar* formas de vida que ayudan al ciudadano a enfrentar con éxito los vertiginosos cambios de lo social.

III

12. Las teorías normativas liberales presuponen que los individuos son justos, razonables, autónomos y reflexivos; estas disposiciones son justificadas como parte de la naturaleza moral del individuo. Así, las virtudes políticas determinan las conductas de lo correcto y dan cuenta de la moralización de las conductas.

Christine Korsgaard presenta el criterio de la transparencia normativa y evidencia que la separación de lo correcto y lo bueno plantea las características de un agente moral guiado por lo correcto. El punto de vista normativo que sigue la autora permite comprender que en el fundamento de las

teorías del liberalismo radica un tipo de agente que está determinado a seguir los dictados de un racionalismo moral que perpetúa los rasgos individualistas.

Por su parte, Sandel hizo ver que la primacía de lo justo respecto de lo bueno implica un individuo dotado de *yo desvinculado*. El individuo, de esta forma, elegiría sus fines en función de lo correcto y, por lo tanto, los deseos y la información sobre la individualidad o, si se quiere, sobre la ontología, están supeditados a las normas de la moral que define lo justo; el problema es que, siempre según Sandel, un individuo no dotado de fines sustantivos es incapaz de poseer el sentido de la justicia.

Ciertamente, la concepción liberal de la persona no se vincula con procesos de participación y de persecución del bien general, porque la sociedad justa rawlsiana no está pensada en términos de reclamos que puede hacer un yo no desvinculado, es decir, un yo interesado por los asuntos que no estén sujetos a la lógica de la justicia distributiva. La concepción de la persona que subyace a la justicia que se entiende en términos de distribución corresponde con una ontología individualista que entiende los reclamos en términos de costes y beneficios, que es la lógica con la que el liberalismo sienta las bases de la cooperación.

13. Iris Marion Young propone alejar la justicia del paradigma de la distribución y pone de relieve las consecuencias del principio de la imparcialidad. Según Young, la imparcialidad tiende a ignorar el marco conflictual en el que las pretensiones de la justicia deben ubicarse y ser dotadas de sentido. De lo contrario, muchas de las pretensiones basadas en la indignación y en la opresión quedarán excluidas del ámbito de lo justo.

Según Young, la lógica de la imparcialidad tiene consecuencias adversas para la justicia, ya que ignora injusticias que la estructura no concibe porque no se resuelven en términos distributivos. Para la autora, la justicia rawlsiana fomenta las conductas autointeresadas, y no toma en cuenta los intereses de dominación que encierra la imparcialidad. La consecuencia es que las instituciones fomentan cualidades propias de una ontología individualista y ocultan la dominación estructural. La crítica de Young abunda en que la

estructura institucional separa la razón de los sentimientos, y excluye a estos últimos del terreno de la moral; de este modo, ignora las denuncias que tienen que ver con situaciones particulares y contextuales, como refleja una postura menos neutral de la justicia, a saber, una que considera aspectos de la realidad particular y dinámica, donde la justicia expresa conflictos que requieren ser escuchados y reconocidos como reclamos de sujetos particulares.

Con lo cual, las virtudes vinculadas con la cooperación y la necesidad de aceptar la concepción neutral de lo político tienen detrás la búsqueda de beneficios individuales. Ello manifiesta la concepción egoísta que rige los reclamos de la justicia concebida al modo liberal.

14. Una concepción instrumental de la virtud pone de relieve la concepción igualmente instrumental de la razón que opera junto a ella. A esta concepción cabe aplicarle la crítica de Horkheimer, de acuerdo con la cual la razón obedece a relaciones basadas en el cálculo, con la pretensión última de maximizar el beneficio personal. La teoría crítica da pistas para desenmascarar el tipo de razón que está detrás de la concepción imparcial de la justicia.

En esencia, el problema residiría en que la razón imparcial a la que se vincula la justicia ignora los conflictos y el sentido negativo de la indignación, que clama contra la opresión de la estructura. En este sentido, Young propone una concepción amplia de la justicia, en la cual lo distributivo no es el único criterio para identificar lo justo. Young apuesta por la redistribución y el reconocimiento de las particularidades, con lo cual se opone a la universalización de las particularidades que opera en el liberalismo y en su lógica de la imparcialidad.

Si es así, la virtud plantea una redefinición, pues lo justo ya no significa aceptar los bienes a distribuir, sino entrar en contradicción con la estructura que debe regular las situaciones de opresión, las injusticias y la indignación. De ahí, que la presente investigación buscaba articular la virtud política con la justicia concebida como conflicto.

15. La salida de la virtud de la estructura básica o, con otras palabras, desembarazar la virtud de sus ataduras institucionales, tal como planteó el

objetivo último de la presente investigación, entronca con la composición dialéctica de la virtud, que posibilita el movimiento propio de la reflexión y el conflicto. La presente tesis puso de relieve que la reconciliación entre los individuos a la que aspira la filosofía política liberal da por sentada la legitimidad de las normas gestadas mediante el método contractualista (reflejado en la *posición original*) y exige su aceptación. De este modo, revela la inutilidad de la virtud y la condena a la inacción. En cambio, una reconciliación concebida al modo hegeliano habilita el lugar que merecen tanto la tensión entre lo individual y lo universal como el conflicto social, que en definitiva, busca que el individuo se reconcilie con aquello que contradice, tras lo cual es posible la comprensión del *mundo social*. Ya Hegel dio cuenta de que el problema de la virtud institucionalizada es el cese de su capacidad para la acción. La reconciliación aporta a la justicia el hecho de que el individuo experimenta la contradicción con el orden político y puede llevar a cabo el ejercicio reflexivo que posibilita la expresión de las injusticias, puesto que en la comprensión de ello radica cierta forma de libertad que garantiza la protección de ciertos intereses particulares.

16. La virtud política debe concordar con una justicia concebida en términos cualitativamente más amplios que los que propone el liberalismo, prestando atención a la dimensión ontológica del individuo que experimenta la virtud; de ahí, la pertinencia de la dialéctica que moviliza las disposiciones y manifiesta las formas de dominación. Esta propuesta de reconfiguración de la virtud política es lo que la presente investigación ha pretendido aportar: entender que los ciudadanos virtuosos son los individuos que desarrollan una práctica política orientada no solo por la neutralidad y la equidad sino también por el reconocimiento, y que reflexionan y comparten sus preocupaciones e indignación con otros ciudadanos. Así reconfigurada, la virtud contiene la promesa de la apertura de nuevas vías de acción por las que los ciudadanos expresen sus reivindicaciones de forma más sincera, plena y efectiva que la que permite el *ethos* liberal.

La virtud política
en el liberalismo contemporáneo:
de lo instrumental a lo dialéctico

V. Bibliografía

- ABENSOUR, M. (2007). *Para un filosofía política crítica*. Ensayos. Barcelona: Anthropos.
- ADORNO, T. W. (1969). *Intervenciones: nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Avila.
- ADORNO, T. W. (1992). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- ADORNO, T., & HORKHEIMER, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*, introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- AGRA ROMERO, M^a X. (1985). *J. Rawls: El sentido de la justicia en una sociedad democrática*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- AGRA ROMERO, M^a X. (2016). *¿Olvidar a Clitemnestra? Sobre justicia e igualdad*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- BALL, T; DAGGER, R. (1995). *Political ideologies and the Democratic ideals*. New York: Harper Calling.
- BARRY, B. (1973). *The Liberal Theory of Justice, A critical Examination of the Principal Doctrines in The Theory Of Justice by John Rawls*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- BAURMANN, M., MARTÍ, J.L., DE LORA, P. (2011). *Los desafíos de la democracia*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- BAYLIN, B. (2013). *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Estudio preliminar de Víctor Méndez Baiges. Madrid: Tecnos.
- BECK, U. (2001). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI de España.

- BERLIN, I. (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- BERLIN, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Madrid: Alianza.
- BIONDO, F. (2011). "Las virtudes cívicas y la cuestión de la estabilidad. ¿Hacia un perfeccionismo liberal?". *Derechos y Libertades: revista de filosofía del derecho y derechos humanos*, junio, (nº25) pp. 13-29.
- BIONDO, F. (2012). *Disobediencia cívica e teoría del diritto: i conflitti presi sul serio*. Torino: G. Giappichelli.
- CHAMPAN, J., GALSTON, W. (1992). *Virtue*, Nomos 34. New York and London: New York University Press.
- COHEN, G. (2001). *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona: Paidós.
- CORTINA, A. (1987). *Crítica a la utopía: la escuela de Fráncfort*. Madrid: Cincel.
- CRISTI, R. (2011). "Autoridad, Libertad y Republicanismo". *Revista de Filosofía*. Volumen 67, pp. 9-28.
- CUARTANGO, R. (2014). "La libertad civil y el individuo moderno". *Claves de la Razón Práctica*, nº 235, Julio/Agosto, pp. 110-117.
- CUARTANGO, R. (2016). *El poder del espíritu. Hegel y el Ethos Político*. Madrid: Abada.
- D'AGOSTINI, F. (2010). *Analíticos y continentales: guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.
- DAGGER, R. (1997). *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press.
- DE FRANCISCO, A. (2007). *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ESPINOZA LOLAS, R. (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?*. Madrid: Akal.

- FINK, E. (2011). *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la "Fenomenología del Espíritu"*. Barcelona: Herder.
- FOUCAULT, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- FRASER, N. (2012). *Sobre la Justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro*. Revisado en: https://newleftreview.org/article/download_pdf?language=es&id=2953
- GALSTON, W. (1991). *Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state*. University Press. Cambridge.
- GARGARELLA, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- GOMÁ, J. (2009). *Ejemplaridad Pública*. Madrid: Taurus.
- GRAY, J. (2000). *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Paidós
- GRAY, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
- GREPPI, A. (2012). *La democracia y su contrario: representación, separación de poderes y opinión pública*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J; RAWLS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- HAMILTON, A. (1957). *El Federalista*. México, D.F. : Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, G. (1987). *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- HEGEL, G. (1998). *Filosofía del Derecho*. México D.F. :Juan Pablos Editor.

- HEGEL, G. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, G. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. De la edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos.
- HEGEL, G. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada, Universidad Autónoma de Madrid.
- HELLER, A. (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.
- HELLER, A. (1990). *Más allá de la Justicia*. Barcelona: Critica.
- HONNETH, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría de reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. (1978). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HORKHEIMER, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- HUME, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Nacional.
- JAEGGI, R. (2015). "Towards an Immanent critique of forms of life". *Raison politiques*, (nº57), pp.13-29. DOI 10.3917.
- KANT, I. (1994). *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KORSGAARD, C. (2000). *Las fuentes de la normatividad*. Trad. Lecuona, L. & Manríquez, LE. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KYMLICKA, W. (2003). *La Política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LASSALLE, J.M. (2010). *Liberales: Compromiso cívico con la virtud*. Barcelona: Debate.
- LIPOVETSKY, G. (2003). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

- LUKÁCS, G. (1976). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- MACEDO. S, (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, virtue, and community in liberal Constitutionalism*. Clarendon. Oxford.
- MACEDO. S, (2000). *Designing democratic institutions*. New York: New York University Press.
- MACEDO.S, (2004). *Educating citizens international perspectives on civic values and school choice*. Washington D.C.: Brookings Institution Press.
- MACINTYRE, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACPHERSON, C.B. (2009). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- MACPHERSON, C.B. (2005). *La Teoría del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- MANDEVILLE, B. (1982). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- MARCUSE, H. (1970). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Ariel.
- MARCUSE, H. (1979). *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARCUSE, H. (2014). *El hombre Unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- MATE, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- MATE, R. (2011). *Tratado de la injusticia*. Rubí: Anthropos.
- MIRAS, J. (2016). *Praxis Política y Estado Republicano. Crítica del Republicanismo liberal*. España: El Viejo Topo.
- NIETZSCHE, F. (1997). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2001). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- NUSSBAUM, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

- O'NEILL, M. (2009). "Liberty, Equality and Property Owing Democracy", *Journal of Social Philosophy*, Vol, 40 (nº 3) pp.379-396, Wiley Periodicals, Inc.
- OVEJERO, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo y republicanismo*. Buenos Aires: Katz.
- OVEJERO, F., GARGARELLA, R., MARTI, J. (2004). *Nuevas ideas Republicanas: Autogobierno y Libertad*. Barcelona: Paidós
- PARKER, S. (2009). "A critique of a Liberal Republicanism". *Renewal a journal of New Labour politics*. Renewal Limited. 17 (nº3) pp. 82-85.
- PETIT, P. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- POCOCK, J.G.A. (2002). *El momento Maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Estudio Preliminar de Eloy García. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, J. (1979). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de cultura Económica.
- RAWLS, J. (1996). *Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad: Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- RAWLS, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la Filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- SANDEL, M. (1996). *Democracy's and discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- SANDEL, M. (1999). "Liberalism and republicanism: friends or foes? A reply to Richard Dagger". *The Review of Politics*, 61(nº2), pp.209-215.
- SANDEL, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la Justicia*. Barcelona: Gedisa.
- SANDEL, M. (2011). *Justicia ¿hacemos lo que debemos?*. Madrid: Debate.

- SKINNER, Q. (1985). *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*. Fondo de Cultura Económica.
- SKINNER, Q. (1991). “Las paradojas de la libertad políticas”, en OVEJERO, F., GARGARELLA, R., MARTI, J. (2004). *Nuevas ideas Republicanas: Autogobierno y Libertad*. Barcelona: Paidós
- SKINNER, Q. (1998). *Liberty before liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (2008). *Maquiavelo*. Trad. Manuel Benavides. Madrid: Alianza Editorial.
- SPRAGENS, T. (1999). *Civic Liberalism, Reflections on our democratic ideals*. Rowman & Littlefield. Lanham.
- SUNSTEIN, C. (1988). “Más allá del resurgimiento republicano”, en OVEJERO, F., GARGARELLA, R., MARTI, J. (2004). *Nuevas ideas Republicanas: Autogobierno y Libertad*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1996). *Las Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, Ch. (2010). *Hegel*. Rubí: Anthropos.
- VAN PARIJS, P. (1996). *Libertad real para todos: qué puede justificar al capitalismo si hay algo que pueda hacerlo*. Barcelona: Paidós.
- VIRNO, P. (2003). *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de sueños.
- WALZER, M. (2004). *Razón, política y pasión: 3 defectos del liberalismo: conferencias Max Horkheimer*. Madrid: A. Machado Libros.
- YOUNG, I.M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.