



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LA DECADENCIA DE LA
PHRÓNESIS EN LA
RACIONALIDAD LIBERAL

**Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Moral y
Política**

Alejandro Herrera Burton

Profesor Guía:
Carlos Ruiz Schneider

RESUMEN

Con la emergencia del liberalismo como sistema sociopolítico hegemónico se instaló la idea de que las libertades de los individuos se encuentran mejor resguardadas cuando el orden social se erige sobre principios de justicia procedimental, que son neutrales respecto de las concepciones de vida buena de los sujetos, relegando con ello -a un segundo plano- a una larga tradición que asentaba el orden social y político tanto en la legislación como en las costumbres, valores e ideas sobre la vida buena propias de la ciudadanía. Una de las consecuencias más notables de dicho proceso es el exilio de la teoría de la virtud de la racionalidad política liberal, bajo la acusación de atentar contra los derechos y libertades de los individuos y no ser compatible con el caro ideal de neutralidad del Estado liberal. Sin embargo, dicha incompatibilidad es más aparente que real, y es resultado de un largo proceso de desmantelamiento del componente intelectual de la virtud, esto es, la *phrónesis*, que es la capacidad de los sujetos de reflexionar críticamente sobre la aplicabilidad de las normas prácticas en contextos particulares, reduciendo la noción de virtud casi exclusivamente a su componente consuetudinario, esto es, la capacidad de los sujetos de actuar conforme a norma. Dicho proceso ha desfigurado la idea de virtud al punto de volverla incompatible con los principios básicos sustentados por el liberalismo; sin embargo, la teoría de la virtud -y sobre todo la idea de *phrónesis*- , no sólo no es incompatible con el ideario liberal, sino que es uno de los elementos teóricos fundamentales en la configuración del orden social liberal, pues constituye un factor decisivo en el enriquecimiento de la identidad moral de los sujetos y un elemento central en la prevención y lucha en contra de la dominación.

DEDICATORIA

A mis padres, Manuel y Flor, que dedicaron sus vidas a cumplir mis sueños.

A mi esposa, María de los Ángeles, con quien aprendí a compartir los sueños.

A mis hijos, Martín y Antonia, prueba viviente de que los sueños se hacen realidad.

AGRADECIMIENTOS

La gran mentira de nuestros tiempos es la promesa liberal del sujeto que se hace a sí mismo *ex nihilo*, que se forja completamente solo, sin ayuda. No soy liberal, ni creo que el presente trabajo sea en modo alguno de mi exclusiva autoría, por lo cual creo necesario agradecer a todos mis co-autores.

Quiero agradecer en primer término a todos aquellos que –a lo largo de los años– han tenido la gentileza de leer mis borradores y la generosidad de compartir sus críticas, impresiones y comentarios, entre ellos, a mis colegas y amigos Felipe Berríos, Claudio Santander, Carolina Bruna, Bárbara Matus, Pablo Elicegui, y particularmente a mi hermano Danilo, quien ha colaborado estrechamente a lo largo de todo el proceso como corrector y crítico. Su atenta lectura y sano juicio me han permitido superar más de un escollo. Asimismo, quisiera agradecer a todos aquellos con quienes compartí desde los primeros años del pregrado en filosofía un interés genuino por el pensamiento de Aristóteles, pues mi comprensión de los textos aristotélicos se debe en gran medida a la influencia que tuvieron en mi espíritu las largas e interminables jornadas de debate con mis compañeros y amigos Cristian de Bravó, Iván Viedma, Pablo Solari y Rodrigo Abarca, sólo por mencionar a algunos. En este sentido, no puedo dejar de mencionar al profesor Héctor Carvallo, cuyo amor por la filosofía antigua impregnó decisivamente mi formación. Agradezco también al profesor Carlos Ruiz, no sólo por compartir generosamente su conocimiento y consejos desde las tempranas clases del pregrado e introducirme en muchas de las discusiones que se abordan en el presente trabajo, sino también por creer en mi proyecto y brindarme constantemente palabras de apoyo y aliento.

Quisiera agradecer de todo corazón a mis padres y hermanos, quienes siempre estimularon mi desarrollo académico y contribuyeron –de distintos modos– en la realización de los logros que me he propuesto, y de forma especial quiero agradecer a mi hermana Helen, por su constante guía e incansable apoyo en los momentos de incertidumbre y cansancio. Asimismo, quisiera agradecer a la familia Varas Mora, mi familia adoptiva, por el espontáneo cariño que me han brindado y la confianza que han depositado en mi persona. Espero siempre saber responder a dicha confianza y cariño.

Para finalizar me gustaría agradecer a mis hijos Martín y Antonia por ser mis mejores amigos en el mundo. No todas las personas tienen el privilegio de tener un mejor amigo. Yo tengo dos. Y sobre todas las cosas, quiero agradecer a mi amada esposa, María de los Ángeles, por animarme, escucharme, y sobre todo, por acompañarme incondicionalmente durante estos años de duro trabajo de investigación. No habría sido posible finalizar este trabajo sin la constante renuncia a su tiempo y la postergación de sus proyectos personales. No hay forma alguna en la que pueda con palabras retribuir y reconocer suficientemente su incondicional apoyo.

INDICE

Introducción	1
--------------	---

CAPÍTULO 1: **El liberalismo hoy: un mapa de la cuestión.**

Introducción	30
1.1 El liberalismo según los liberales.	33
1.1.1 EL liberalismo político de John Rawls. Pluralismo, consenso y neutralidad.	33
1.1.2 El liberalismo jurídico de Ronald Dworkin. Libertad individual conforme a la ley.	39
1.1.3 John Gray y las dos caras del liberalismo: Consenso versus disenso.	42
1.1.4. El liberalismo libertario. Hayek y Nozick. El liberalismo como doctrina de la libre competencia económica .	44
1.2 El liberalismo desde la perspectiva comunitaria.	62
1.2.1. El liberalismo “deontológico” de Sandel: La promesa y el fracaso del yo desvinculado.	63
1.2.2 ¿Qué podemos entender por liberalismo hoy?	66

CAPÍTULO 2 **De la Política virtuosa a la virtud política y de la virtud política a la política sin virtud.**

Advertencia preliminar.	71
2.1 La época de la política virtuosa: Aristóteles y la <i>phrónesis</i> como deliberación conjunta y oportuna sobre los medios y fines sociales.	73
2.1.1 De la política virtuosa a la virtud política.	92
2.2 El ingreso de la virtud en la racionalidad política liberal: Las ideas de razón y virtud en la filosofía política de Thomas Hobbes.	95
2.3 Locke y el confinamiento de la virtud en la intimidad de la esfera privada.	108
2.4 De la virtud política a la Política sin Virtud: Kant y la erradicación de la virtud del mundo moral.	118

CAPÍTULO 3
La virtud en el pensamiento liberal contemporáneo

Introducción.	127
3.1 La recuperación de la <i>práxis</i> como horizonte de la filosofía práctica: Arendt	130
3.2 El vaivén de la virtud en el liberalismo.	141
3.3 El enfoque liberal de la vida buena según los liberales contemporáneos.	143
3.4 El enfoque republicano contemporáneo de la vida buena.	157
3.5 El enfoque comunitario contemporáneo de la vida buena.	160
Conclusiones	179
Bibliografía	201

INTRODUCCIÓN

“...la creencia de que no existe una distinción “esencial” entre lo público y lo privado, lo social o lo íntimo, sino sólo formas históricas de definir y acotar los espacios de nuestras acciones en la sociedad, estimamos que hace posible pensar un modelo de la publicidad política de carácter normativo que entregue a los propios individuos, sujetos históricos reales, la competencia de decidir por sí mismos y en cada caso la extensión que dichas esferas deben tener. Porque la historia no es en manera alguna un orden prefigurado ab initio, ni muchos menos existe una perspectiva privilegiada que pueda revelárnoslo graciosamente, deben ser más bien sólo nuestras deliberaciones acerca de ese “orden” las que continua y permanentemente contribuyan a definirlo y, en su caso, a modificarlo”
(Alejandro Sahuí,¹)

“El hecho de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad hayan terminado por oponerse en la terminología y el pensamiento políticos –identificándose el primero con el conservadurismo, y habiendo sido monopolizado el segundo por el liberalismo progresista- quizás debe considerarse como síntoma de nuestra pérdida”
(Hannah Arendt,²)

*“Aristóteles afirma: *estín hekastou metron he arete kai agathos* (la medida para todos es la virtud y el hombre bueno). El criterio es lo que los hombres son en sí mismos cuando actúan, y no algo externo como las leyes o sobrehumano como las ideas”*
(Hannah Arendt,³)

Justicia, prudencia, sabiduría, valentía, magnanimidad, moderación, hospitalidad, veracidad, afabilidad, amistad, buen juicio, son sólo algunas de las cualidades de mente y carácter que los antiguos filósofos griegos -como Platón y Aristóteles- consagraron como pilares fundamentales para el desarrollo de una sociedad recta. A diferencia de nuestras actuales democracias liberales en las cuales el orden social parece reposar sobre la base del poder coercitivo de un código legal amparado en el monopolio del uso de la fuerza por parte del Estado, el Bien Común para la sociedad griega⁴ no dependía fundamental ni exclusivamente de la eficiencia de las instituciones sociales, sino más bien del modo de ser o *ethos* de la ciudadanía.

Esto significa que una sociedad se hace buena y justa en la medida que sus ciudadanos son buenos y justos, y para ello es necesario que adquieran la costumbre o el hábito (*éxis*) de obrar bien. Este hábito de obrar rectamente fue denominado virtud (*areté*):

¹ *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coayacán, MéxicoD.F., 2012. Pág. 21

² *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. Pág.231

³ *La promesa de la Política*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008. Pág. 62

⁴ En modo algunos pretendemos desconocer la diferencia entre la Grecia de los filósofos y la Grecia de los ciudadanos comunes de los siglos V y IV AC. Para efectos del presente trabajo, las referencias a la sociedad o cosmovisión griega deben ser consideradas como referencias a las posturas filosóficas de la época, y principalmente, a la postura aristotélica.

el hombre bueno es el hombre virtuoso, y el hombre virtuoso es aquel que siempre actúa (*práxis*) con excelencia, es decir, que se ciñe de manera más estricta o perfecta a los parámetros que las costumbres de la comunidad han establecido como el modo recto de ser o de comportarse en cada situación. Cada comunidad, nación o pueblo posee un *ethos* -que no es otra cosa que su moral o carácter propio, aquel modo de ser por el que se la reconoce y distingue- y las virtudes son, por así decirlo, las prácticas que permiten la materialización de dicho *ethos* y los indicadores que permiten evaluar cuán lejos o cerca se encuentra un sujeto del cumplimiento excelente del modo de ser establecido por la comunidad.

Sin embargo, los antiguos filósofos griegos no creían que ser virtuoso significara adecuar la conducta externa a ciertas pautas de comportamiento social validadas por la comunidad. Ser virtuoso, ejercitar la virtud, es una práctica que implica un crecimiento y perfeccionamiento personal de tipo espiritual, un ejercicio de control de las pasiones por medio de la razón, una disciplina ligada al cuidado de sí mismo y al desarrollo de la autonomía, y nunca un ejercicio mecánico. La virtud es el hábito de obrar correctamente, pero sólo en la medida que es un cierto hábito deliberativo. Ser virtuoso, esto es, ser justo, prudente, moderado, compasivo o fiel implica siempre, al mismo tiempo, un proceso de deliberación sobre las posibles modificaciones o adecuaciones en la aplicación de la recta norma de acuerdo a las contingencias o particularidades de cada caso, y aún más, ser virtuoso es siempre, al mismo tiempo, la habilidad de deliberar si la regla de recto comportamiento dictada por la comunidad debe o no ser aplicada. Ser virtuoso es expresión de reflexividad crítica, por tanto, no consiste en determinadas acciones o pasiones, sino en actuar o experimentar “cuando se debe, a propósito de lo que se debe, respecto de quién se debe y por los motivos debidos y en la forma debida”, como bien dice Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

Por otro lado, si bien es cierto que ser virtuoso para los antiguos griegos es una actividad personal, una cierta relación del sujeto consigo mismo, no por ello debe ser considerada como una actividad individual: el proyecto de desarrollo de la excelencia humana a través de la práctica de la virtud se encuentra situado en el corazón de la filosofía política. La teoría de la virtud de los antiguos filósofos griegos era un componente fundamental de la vida política, cuyo objetivo era el Bien Común. Y es que la realización

del Bien Común exige -como *conditio sine que non*- que hombres y mujeres cumplan estrictamente con un catálogo de virtudes sancionadas por la comunidad y que el Estado ponga a disposición de la ciudadanía las condiciones materiales (recursos y ocasiones) para poder ejercerlas de manera efectiva.

Éste vínculo íntimo entre práctica virtuosa y Bien Común, entre bienestar personal y social, esto es, entre ética y política, es un fenómeno propio de la filosofía práctica griega, y que -como veremos- nunca volvió a producirse tras las profundas transformaciones cosmológicas, políticas, culturales, filosóficas y económicas que tienen lugar en occidente con el arribo de la modernidad y su afán de especialización y división de los saberes. Lo que sí es común a todas las sociedades humanas (pre-modernas, modernas o post-modernas) es el hecho de que todas ellas definen y exigen determinadas cualidades de mente y de carácter en sus ciudadanos, puesto que todas requieren construir formas específicas de subjetividad con miras a la reproducción de un determinado orden social, esto es, requieren sujetos funcionales y útiles al orden social.

Sin embargo, no todas las sociedades exigen o demandan el desarrollo de las mismas cualidades. El catálogo de las cualidades consideradas como deseables ha variado radicalmente a lo largo de los siglos. Así, por ejemplo, para la sociedad griega de la época heroica plasmada en *La Odisea* y *La Ilíada*, el ideal de sujeto está marcado por el carácter agonal del *ethos* de Aquiles, Ulises y Héctor, por la construcción de una identidad al amparo del campo de batalla que destila una moral marcada por virtudes como la nobleza, valentía, fidelidad y entrega. Aquí, virtud es sinónimo de virilidad.

La Grecia del siglo V caracterizaría al hombre bueno como el *polités*, el buen ciudadano, aquel cuyo comportamiento es admirable y útil (hace bien) a quienes lo rodean. El hombre de bien es el *kaloskagathos*, el hombre admirable y bueno, justo, prudente, moderado, magnánimo, encarnado plenamente en la figura de aquel que es cabeza de familia, que administra sus bienes personales eficientemente, participa exitosamente en diversas actividades y ritos públicos de la comunidad, que es valiente, cortés y perfecto en todo lo que hace. Es el hombre que es considerado útil para la comunidad y el destinado a que le vaya bien en la vida. Aquí el virtuoso es el hombre pleno, el hombre feliz.

Este modelo alimentará las diversas formas de pensamiento republicano, desde su emergencia en la Roma de Tito Livio hasta su resurgimiento en la obra de Montesquieu, Harrington o Pettit. En dicha tradición el buen hombre es aquel que se ocupa de la cuestión pública, que tiene la virtud suficiente para suspender o poner entre paréntesis sus intereses y negocios personales y participar activamente en las diversas actividades y funciones propias de la vida pública, aquel que se mantiene infatigablemente fiscalizando a sus gobernantes y participando en los juicios y asambleas. Aquí el virtuoso es el hombre público.

La escolástica caracterizará al buen hombre como al piadoso, al devoto que persigue la salvación de su alma, y por ende, desdeña los bienes, placeres, y en general, los asuntos mundanos: el monje penitente que se abstiene de alimentos o se auto flagela, la mujer pudorosa que oculta su feminidad, el sabio anacoreta que agota sus días leyendo la sagrada escritura y murmurando letanías y plegarias en la intimidad del claustro nos entregan una imagen fidedigna de este modelo, el cual recogerá algunas de las principales virtudes del catálogo aristotélico (a las que denominará virtudes cardinales), pero añadirá además otras virtudes como la fe, la esperanza y la caridad (teologales). Aquí el virtuoso es el santo, el hombre penitente.

Las profundas transformaciones sociales impulsadas con el advenimiento de la modernidad -entre ellas el incipiente capitalismo- determinarán la centralidad de nuevas cualidades de mente o de carácter. Elocuente es, por ejemplo, la caracterización que hace Hobbes del perfecto caballero en su *Tratado sobre la Educación*, donde describe las virtudes que debiera poseer el *gentleman*, el perfecto caballero, el hombre de negocios, entre ellas, la habilidad de realizar buenos cálculos costo-beneficio, o el sujeto ilustrado kantiano retratado en *¿Qué es la Ilustración?*, quien contribuye en la vía hacia el progreso y la libertad al publicitar por escrito sus críticas al orden social o institucional. Incluso hoy en nuestras actuales democracias neoliberales -caracterizadas por una juridización creciente de todos los ámbitos sociales- se espera igualmente que la ciudadanía desarrolle cualidades tales como proactividad, eficacia, eficiencia, emprendimiento, dinamismo y flexibilidad, que les permitirán adaptarse y triunfar en dicho sistema social.

No pretendemos aquí documentar la historia de los diversos catálogos de cualidades de mente y de carácter validadas en occidente como necesarias para llevar una vida recta y justa, sino simplemente visibilizar que la revisión de los listados y taxonomías de virtudes exigidas a la ciudadanía en las distintas épocas constituyen un lugar privilegiado para develar las estructuras ontológicas subyacentes a los modelos sociales y políticos vigentes, entre ellas, el tipo de sujeto que se construye y el concepto sobre ideas filosóficas últimas como justicia, libertad e igualdad que cada época se forja. De hecho, la revisión de los diversos catálogos de virtud desarrollados en occidente –acometida durante el primer año de la presente investigación- arrojó un resultado inesperado y sorprendente: si bien todas las sociedades modelan cualidades de mente y carácter en su ciudadanía, no todas ellas buscan un desarrollo pleno e integral de las capacidades de los sujetos, es más, todas las llamadas “teorías de la virtud” desarrolladas con posterioridad a Aristóteles no han sido, en estricto rigor, teorías del desarrollo de la excelencia humana, sino más bien, teorías del disciplinamiento humano, esto es, teorías que privilegian abierta o soterradamente la obediencia por sobre la reflexividad. Dicho de otro modo, no todo modelamiento de la ciudadanía es sinónimo de formación en virtudes, o al menos, no como lo entendieron los antiguos griegos, esto es, como una teoría de la formación de la ciudadanía que persigue – como fin último- la emancipación de los sujetos, una teoría que instala en la ciudadanía las capacidades necesarias para luchar contra el omnipresente y multifacético fantasma de la dominación.

¿Cómo ha sido esto posible? ¿Qué evidencia podemos presentar a favor de esta temprana intuición? Nos gustaría mostrar -y ésta es la tesis que pretendemos defender- que la degeneración de la teoría de la virtud en una teoría del disciplinamiento humano ha sido posible gracias a un proceso de cercenamiento y desmantelamiento progresivo de uno de los componentes teóricos fundamentales de la teoría aristotélica de la virtud: la *dianoia* o inteligencia, o más precisamente, la *phrónesis* o prudencia. A lo largo de los siglos, se ha seguido hablando indistintamente de virtudes y de cualidades (de mente y carácter), estableciendo una sinonimia y equivalencia que ha ocultado el cercenamiento y deformación de la idea y sentido que poseía la teoría griega de la virtud en relación con la amplia vida social. Dicho proceso de cercenamiento y deformación no ha sido

necesariamente lineal o progresivo en la historia de la filosofía práctica, pero si se ha intensificado y radicalizado al interior de la corriente de pensamiento político dominante en occidente desde el siglo XIX: el liberalismo.

El liberalismo no sólo generó catálogos de virtudes completamente nuevas, sino que generó nuevos principios de clasificación que contribuyeron decisivamente en el desmembramiento de la unidad originaria de la práctica de la virtud, en tipos de virtudes pertinentes a diversos objetos y ámbitos; así, surgen las virtudes morales y políticas, privadas y públicas, personales y sociales, espurias y genuinas. Es ciertamente sintomático que precisamente con el arribo del liberalismo la inclusión de la teoría de la virtud en el desarrollo de las sociedades modernas se volviera un “problema”.

Nos gustaría mostrar –asimismo- cómo el propio liberalismo transformó a la teoría de la virtud en un problema, esto es, la desfiguró al punto de transformarla en una herramienta teórica incompatible con algunas de sus ideas fuerza, como el principio de neutralidad estatal, la protección de libertades individuales y la representatividad, por nombrar las más importantes.

Múltiples razones han sido esbozadas desde las huestes liberales para erradicar o minimizar la función de la virtud en la construcción del orden social, entre ellas: su raigambre metafísica, su perspectiva universalista, su impronta conservadora, su alto costo de mantención y su incompatibilidad con la racionalidad liberal. Revisemos brevemente algunos de estos argumentos.

1. Hablar de virtud aparece –para muchos- como sinónimo de ética naturalista, como si las virtudes fueran necesariamente un conjunto de principios atemporales que normarían la acción humana, por lo tanto, como un retroceso severo en la senda de progreso inaugurado por el positivismo. Esta opinión es común, por ejemplo, entre juristas de cuño positivista kelseniano, quienes consideran que las sociedades regidas por normas positivas referidas estrictamente a la conducta de los sujetos (y no a los principios morales que los mueven) están a buen resguardo de la tiranía de principios morales metafísicos, y por tanto, representan un importante avance en el desarrollo de la libertad.

2. La idea de que el Estado debe fomentar un determinado modo de ser en la ciudadanía parece no considerar el *factum* de la diversidad cultural, y aparecería como una forma de legitimación de la dominación cultural, como una forma de universalismo ético. Este resquemor aparece típicamente entre críticos del liberalismo de cuño multi e interculturalista.
3. Durante mucho tiempo los opositores y detractores de la idea de virtud caricaturizaron esta teoría al asociarla a ideas consideradas retrógradas como la castidad de una mujer, los votos de un religioso, la ética caballeresca, el fanatismo por las asambleas y actos públicos, o incluso, la denunciaron públicamente como la expresión ética propia de Estados demasiado interesados en normar y vigilar la vida personal. La consideración de la virtud como una teoría conservadora, o derechamente retrógrada, aparece entre los liberales de todos los tiempos.
4. Para muchos la teoría de la virtud, esto es, la idea de que una sociedad está mejor gobernada si se construye sobre la base de sujetos ejemplares que cumplan con los ritos cívicos y sociales, que respeten las costumbres y las leyes, que participen activamente en el desarrollo en actividades del orden público, y que, al mismo tiempo, sean reflexivos y críticos sobre sus prácticas y las de su comunidad, habría terminado por constituir a la filosofía moral en un verdadero lujo, un costoso adorno del individuo que se ha mostrado, además, ineficaz como instrumento de regulación social.
5. La idea de que una sociedad bien fundada reposa sobre el modo de ser de sus ciudadanos implica una fuerte regulación por parte del Estado y sus instituciones, lo cual atenta contra el ideal liberal de minimizar las funciones del Estado a fin de no interferir innecesariamente en las libertades de los individuos. Asimismo, cultivar virtudes implica moralizar a la ciudadanía, legitimar un conjunto de principios y valores sustantivos como “los” valores y principios que debiera poseer todo buen ciudadano, por lo cual constituye un flagrante atentado al principio liberal de neutralidad liberal, según el cual el Estado no tiene la obligación ni la potestad para legislar sobre las costumbres o modos de ser de la ciudadanía.

Estos argumentos han generado una abierta aversión y resquemor frente a la sola mención de la palabra virtud, y se han visto legitimados toda vez que ha primado una lectura de la idea de la virtud centrada en versiones sesgadas que ponen de relieve aspectos como su compromiso con un modelo ético naturalista, teleológico, de cuño metafísico y universalista, su apego a la tradición y su valoración de la comunidad por sobre los individuos, la idea de naturaleza humana ínsita en la idea de perfección o excelencia moral, la centralidad de la justicia y el control racional de los apetitos y pasiones, en desmedro de otros aspectos -tal vez menos referenciados, pero sin duda centrales- como la exigencia de unidad en la virtud, el requerimiento de condiciones materiales y sociales para su aplicación, el carácter eminentemente deliberativo y social de la práctica de la virtud, y su adscripción a una ontología de la contingencia (*kairós*) que sitúa a la *phrónesis* o prudencia como virtud central.

La consideración estricta de estos últimos cuatro aspectos son los que –en nuestra interpretación- permiten que la teoría de la virtud opere, no como una forma de disciplinamiento de la ciudadanía, sino como una estrategia de empoderamiento de la misma contra la dominación. Estos aspectos son precisamente aquello que ha sido lentamente desinstalado de la teoría de la virtud por la racionalidad política liberal, y cuya ausencia ha legitimado la exclusión de dicha teoría del horizonte de la filosofía práctica.

La mayor pérdida con la desfiguración de la teoría de la virtud al interior de racionalidad política liberal no es la posibilidad –como se ha señalado- de generar una ciudadanía con una vida y una identidad moral rica (y en esto tomamos distancia de McIntyre), sino la posibilidad de articular un saber integral relativo a la vida práctica, una auténtica sabiduría práctica que constituya el punto de inflexión entre las diversas esferas del mundo social. Si bien hay muchos factores históricos, sociales, económicos y culturales que inciden en la producción de este fenómeno, esto también ha sido posible -en gran medida- por una transformación que tiene lugar en el nivel de la producción teórica: la erradicación de la *phrónesis* del campo de la filosofía práctica liberal, esto es, la erradicación de aquella forma de sabiduría práctica encargada no sólo del análisis, evaluación y elección de los principios articuladores de la vida social, sino también de posibilitar la comunión en una auténtica comunidad política. ¿Qué significa esto? Creemos

que el cercenamiento de la *phrónesis* de la teoría de la virtud es uno de los factores que han contribuido de manera decisiva en la legitimación y naturalización del proceso de fragmentación de la esfera social y de la creciente división de los saberes sociales.

Desde ya quisiera advertir al lector que no pretendemos abordar temáticamente dicha creencia en la presente investigación, (pues eso es, en sí mismo, otro trabajo de tesis) pero creemos que es necesario explicitarlo como un modo de evidenciar el alcance y las consecuencias que tiene el exilio de la *phrónesis* para el desarrollo de la filosofía práctica contemporánea.

Pero, ¿qué es lo que entenderemos por *phrónesis*? La *phrónesis* es una virtud, y como tal, una disposición o hábito a obrar según la recta regla, empero, no es como cualquier virtud particular. Todas las disposiciones o hábitos tienen un objeto que las define. Así como hay virtudes específicas a determinadas situaciones, esto es, que permitan desarrollar con excelencia determinadas prácticas en contextos específicos, hay también una virtud que tiene como horizonte la vida humana en general: ésta es la *phronesis* o prudencia. Éste horizonte en el cual se mueve la *phrónesis* -como bien señala Aristóteles- es el ámbito de lo contingente, esto es, de lo que puede ser de otro modo (*to endoxómenon allos exein*). La *phrónesis* no es en sí misma una virtud particular, como la valentía, la solidaridad o la moderación, sino la virtud rectora que determina la tarea de las otras virtudes, una forma de racionalidad práctica que guía el proceso de deliberación ínsito al ejercicio de toda virtud particular.

A diferencia de la técnica (*texné*), esto es, el hábito de producir según una regla, la *phrónesis*, el hábito de actuar según una regla, no deja ningún producto como prueba de su éxito, de manera que éste solo puede medirse por la perfección de la ejecución de la praxis misma. La virtud o excelencia de la *práxis* es la *phrónesis*, virtud profundamente deudora de una ontología de la contingencia y del azar, la más imperfecta de las perfecciones, la más humana.

Para finalizar me gustaría señalar que el presente trabajo pretende no sólo denunciar y evidenciar dicha situación, sino también colaborar en la gigantomaquia que implica la transformación de los fragmentos teóricos heredados de la modernidad en una visión holística, sistemática y coherente de nuestro mundo social actual. Ciertamente no somos

pioneros ni estamos solo en esta tarea de reconstrucción. Otros ya han comenzado a hurgar en el baúl de los materiales teóricos de la tradición filosófica occidental en busca de inspiración y apoyo para acometer el proyecto de revitalización de la filosofía práctica.

Sería algo largo y tedioso reconocer y declarar todos mis compromisos intelectuales, sin embargo, quisiera al menos explicitar la enorme deuda de mi trabajo con la veta de investigación abierta por Charles Taylor, sobre todo por su invaluable diagnóstico de la modernidad efectuado en *Las Fuentes del Yo*, diagnóstico que nos sitúa en nuestra particular condición contemporánea, la cual –en palabras del autor- “aún está por entender la insólita situación de grandeza y peligro que caracteriza a la Edad Moderna”, puesto que para ello es necesario percibir “primero, en qué medida estamos inmersos en ella; y, segundo, cuán superficiales, parciales y sesgados son los juicios que sobre ella intercambiamos”⁵.

La investigación de Taylor no sólo arrojó luz sobre la textura del yo moderno al indagar en la diversidad de fuentes que lo estructuran y explican, sino también -y es éste el sentido en el que nos sentimos partícipes de su empresa filosófica- constituyó un avance fundamental en la rearticulación de conexiones que las actuales filosofías dominantes se han esforzado en oscurecer, y en el develamiento de la arbitrariedad presente en las rígidas dicotomías que explican y dan forma al espacio social moderno, como la diferencia entre lo pre-moderno y lo moderno, entre lo privado y lo público, entre razón y sentimiento o entre la identidad y el bien.

Asimismo, nos debemos por completo al proyecto de rehabilitación de la filosofía aristotélica que procura rescatar el saber sobre la vida práctica desde el rango de ciencia menor al que había sido confinado en la modernidad, sobre todo en comparación con los saberes teóricos y productivos. Frente a la crisis de la racionalidad contemporánea el rescate de la *phrónesis* aristotélica ofreció una teoría capaz de oponerse al carácter objetivo, descriptivo, positivo y neutral en la consideración de la praxis que se desarrolló en las ciencias sociales y humanas. En este proyecto de rehabilitación son fundamentales figuras como Arendt y Gadamer, sin embargo, nos debemos más que a nadie al profesor Pierre Aubenque, quien no sólo es uno de los más lúcidos intérpretes de Aristóteles, sino que

⁵ Taylor, Charles. *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1989. Pág. 12

contribuyó decisivamente a instalar un nuevo enfoque sobre la *práxis* a partir de la consideración de la idea contingencia, indeterminación y ambigüedad del mundo social. Sea el presente trabajo expresión de continuidad de dicho derrotero.

Por otro lado, y a modo de cierre, nos gustaría enfatizar en el hecho de que las continuas referencias a Aristóteles y la sociedad griega no pretenden establecer una superioridad de su modelo político por sobre el modelo de la sociedad moderna, o al menos, no está en nuestro espíritu zanjar esa cuestión de antemano. Sólo consideraremos algunos aspectos de la teoría de la virtud aristotélica que nos parecen valiosos y pertinentes para contrastar y evaluar y repensar la producción teórica actual.

Consideremos ahora el problema puntual que da origen a la presente investigación, iniciando para ello con una constatación *de facto*: tan cierto como que la formación de una ciudadanía virtuosa en el liberalismo contemporáneo es un problema teórico inevitable si se es coherente con el ideal de libertad como no interferencia, es que dicha teoría política no cuenta con los rudimentos teóricos necesarios para responder a una cuestión fundamental: si por principio la racionalidad política liberal⁶ -en todas sus versiones- prescribe interferir mínimamente en la formación de sus ciudadanos, ¿cómo podemos estar seguros de que la ciudadanía desarrollará las capacidades de mente y carácter necesarias para su sostenimiento y reproducción? Si incluso el liberalismo, siendo un modelo de gobierno en el cual los individuos delegan la función de gobernar en profesionales de la política a fin de poder ocuparse personalmente de sus intereses privados, requiere -al menos- de ciudadanos que estén atentos en la fiscalización de las funciones encargadas a los delegados como gobernantes -única forma de evitar la corrupción y de combatir la dominación- es menester preguntarse, con qué mecanismos o dispositivos cuenta la racionalidad política liberal para asegurar que sus ciudadanos tendrán el hábito de fiscalizar a sus gobernantes y de resguardar -con ello- que el voluntario menoscabo de su libertad política no se traduzca, además, en pérdida involuntaria de la libertad individual.

⁶ En estricto rigor nuestro trabajo indaga en las posibilidades de incorporar la teoría de la virtud en la racionalidad política liberal, esto es, el ideario de principios y antinomias propias del pensamiento liberal, y no (al menos no necesariamente) su pertinencia en relación con la estructura del Estado Liberal Democrático, caracterizado por las garantías individuales, la separación de poderes, democracia representativa, etc.

Ya tempranamente en el pensamiento de Platón se establecen las alternativas posibles para la generación, producción o reproducción de ciudadanos virtuosos. En el primer párrafo del *Menón*, el personaje homónimo pregunta a Sócrates: “¿Podéis, Sócrates, decirme si la virtud puede enseñarse, o si no pudiendo enseñarse, se adquiere sólo con la práctica; o, en fin, si no dependiendo de la práctica ni de la enseñanza, se encuentra en el hombre naturalmente o de cualquiera otra manera?”⁷. Si no puede enseñarse, como le ocurrió a Pericles quien no pudo transmitir a sus hijos su virtud oratoria, la emergencia de ciudadanos virtuosos depende de eso que los liberales contemporáneos denominan “lotería natural”, por lo cual no puede constituirse razonablemente en un problema de Estado, y la posibilidad de instaurar un gobierno fundado en la virtud (técnica, moral, política o de otro tipo) dependería de la mera contingencia histórica (*Τυχή*), de la aparición de una afortunada generación de hombres y mujeres capaces de anteponer o de conciliar sus intereses públicos con los estrictamente privados, que puedan oponer las “armas propias” de la virtud a las “armas ajenas” de la anarquía de la acción individual movilizadora por el deseo, tal como lo señalaba Maquiavelo respecto a las condiciones de posibilidad de instauración de una genuina República; por otro lado, si la virtud puede enseñarse y depende de la práctica y la enseñanza, cualquier gobierno premunido de instituciones democráticas podría cultivar en toda la ciudadanía las virtudes necesarias para la producción o reproducción de un determinado modo de vida, o incluso, de su transformación cuando la razón prudencial así lo determine: un buen ejemplo de esta perspectiva se encuentra en autores como Aristóteles, para quien la Pólis no es un espacio que garantiza sólo la autarquía económica o la defensa de enemigos comunes, sino, y sobre todo, un espacio que genera las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una vida feliz, esto es, una vida plena, excelente, de plena realización de las capacidades humanas, y también encontramos esta perspectiva (aunque obviamente con grandes diferencias) en la obra de Rawls, en la tercera parte de su *Teoría de la Justicia*, donde se explica cómo es que el tránsito por instituciones justas produce ciudadanos que tienden a poseer no sólo una concepción individual de lo que

⁷ Platón. *Menón*. El Áncora Editores, Bogotá, 1987. Pág. 17

es bueno, sino también un “sentido de la justicia”⁸; ahora bien, si la virtud se encuentra en los ciudadanos naturalmente, tal como ha sido postulado por los aristócratas desde la antigüedad hasta nuestros días, toda teoría política fundada en la idea de virtud atentaría en contra de la idea de la connatural dignidad de todos los seres humanos, idea altamente difundida y aceptada entre las teorías que sustentan las democracias liberales actuales⁹. La naturalización de la virtud es por lejos la interpretación de la misma que mayores contribuciones ha hecho al servicio de la mirada atomista, científicista, instrumental y racionalista de la sociedad propia de la modernidad. La relación etimológica entre “virtud” y “virilidad”, la idea medieval de que la virtud guarda relación con el pudor femenino, la idea de que es propiedad sólo de algunos (un honor de las clases dominantes), la idea de que la virtud alude a la religiosidad, o a formas políticas pre-rationales incompatibles con nuestras actuales democracias, en general, han permitido una traducción de la idea de virtud como “predisposición para”, permitiendo justificar una serie de prejuicios culturales, biológico-raciales, de género, de clase, entre otros.

Desde la antigüedad hasta el contemporáneo resurgimiento del concepto en la recuperación de la tradición republicana por parte de autores como Philipp Pettit y Quentin Skinner, o por autores ligados a diversas vertientes del comunitarismo como Alasdair McIntyre y Charles Taylor, entre otros, no sólo ha variado el catálogo de hábitos o disposiciones espirituales susceptibles de ser llamadas propiamente “virtud”¹⁰, sino también, y sobre todo, la significación del concepto y sus posibles comuniones teóricas, conflictos de intereses y limitaciones en relación con el rol que cumplen al interior de diversos sistemas sociales y de pensamiento. Es por ello que, si hemos de hablar sobre la posibilidad de reintegrar la idea de virtud a nuestro lenguaje práctico actual, tal vez habría

⁸ Estos dos atributos son resultado de la misma cooperación social, esto es, aparecen o se pueden evidenciar durante la cooperación entre individuos, y en ningún caso corresponden a propiedades o atributos esenciales de los seres humanos.

⁹ En las primeras líneas de la *Teoría de la justicia* leemos una llamativa sentencia de Rawls, de carácter casi axiomático: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en su conjunto puede atropellar” (pág. 17). Una interesante y ya reconocida tesis sobre el origen de la idea de dignidad es expuesta por Taylor. El filósofo canadiense propone una lectura del origen y el posicionamiento de la lógica de la “dignidad” (que se opone a la lógica del “honor”) a partir de algunos de los cambios socioeconómicos propios del advenimiento de la modernidad. Cfr. Taylor, Charles: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.

¹⁰ Se puede citar las virtudes heroicas, las aristotélicas, las republicanas, las hobbesianas, las maquiavélicas, las rawlsianas, las liberales de Mill, las neoliberales, entre otras.

que revisar incluso hasta qué punto puede (y sea conveniente) conciliarse la espiritualidad (en sentido foucaultiano, esto es, ocuparse de sí mismo) inherente a la idea y práctica de la virtud con la racionalidad que sustenta la filosofía política moderna, y asimismo, habría que cuestionarse hasta qué punto la teoría de la virtud puede funcionar sin el sustrato metafísico que la vio nacer. En una primera mirada podría parecer algo inapropiado, pero si hemos sido capaces de separar la democracia de sus condiciones materiales de emergencia (a saber, una sociedad esclavista, jerárquica y profundamente desigual) para instituir la como una forma ideal de gobierno horizontal e igualitarista, podríamos sentirnos autorizados a realizar una cirugía analítica mayor a la noción de virtud con el fin de reincorporarla a nuestro lenguaje moral y político contemporáneo.

Este proyecto de conciliación ya ha sido acometido por autores como Alasdair MacIntyre y Peter Berkowitz, quienes realizaron un importante avance al plantear, en el caso de MacIntyre, la necesidad de incorporar la teoría de la virtud a nuestra filosofía social contemporánea dominada por la racionalidad liberal, el utilitarismo ético, el atomismo social y el cientificismo y positivismo epistemológico, y al evidenciar, en el caso de Berkowitz, la innegable presencia –aunque sea como problema- de la teoría de la virtud en la discusión liberal clásica. Sin embargo, en ambos casos el resultado de la investigación es poco alentador. MacIntyre termina desestimando la posibilidad de recuperar el lenguaje de la virtud para nuestras actuales sociedades liberales y termina por invitarnos –con algo de nostalgia- a abandonar las actuales formas de lazo social para refugiarnos en las antiguas formas comunitarias; y Berkowitz apenas logra constatar la persistente, aunque tenue presencia de la virtud en la discusión liberal clásica.

En la primera parte del presente apartado introduciremos al lector en el diagnóstico sobre el rol que juega la teoría de la virtud en la ingeniería social moderna, más específicamente, en la racionalidad política liberal. Dicho en otras palabras, comenzaremos declarando qué es lo que se ha entendido desde la óptica liberal como “el problema de la virtud”. Para ello realizaremos una breve exposición de los aportes más significativos de dos de las obras más relevantes en la revitalización y reposicionamiento del problema de la virtud: nos referimos al ya clásico *Tras la Virtud* de Alasdair MacIntyre y a la obra *El liberalismo y la Virtud* de Peter Berkowitz. Luego declararemos ciertas deudas y

diferencias con las miradas de ambos autores, y aprovecharemos de establecer los principios de nuestro propio enfoque al respecto: creemos (y esperamos poder demostrarlo) que la incompatibilidad entre la idea de virtud y la racionalidad política moderna es más aparente que real, que la declarada incongruencia entre ambas es, en sí misma, incongruente, y que la desarticulación de la virtud como componente esencial de la vida social moderna corresponde a una de las tantas modulaciones de las estrategias de dominación implementadas con el advenimiento de la modernidad y profundizadas con el ascenso del liberalismo como sistema socio político hegemónico. La presentación del problema de la inserción del lenguaje de la virtud en la racionalidad política moderna como un problema de “inconmensurabilidad” entre distintos paradigmas (pre-moderno y moderno), es, en sí mismo, sintomático¹¹. Es por ello que no creemos que el llamado “problema de la virtud” se resuelva generando una estrategia que permita conciliar lo antiguo con lo nuevo, lo moderno con lo pre-moderno, las exigencias de la libertad y de la igualdad, o bien apelando a un creativo reordenamiento del rompecabezas: precisamente el mayor problema consiste en que el tratamiento histórico de esta cuestión al interior del liberalismo ha operado de manera irreflexiva, de manera similar a alguien que en medio del ocio y el hastío del obligado claustro invernal recibe el desafío de insertar algunas piezas difíciles y centrales en un rompecabezas, pero que no consulta cuál es la imagen que debe componer ni tiene la suspicacia de preguntar si las piezas que ha recibido corresponden efectivamente al rompecabezas en cuestión.

La idea de virtud ha reaparecido en la discusión liberal contemporánea, pero sigue apareciendo –utilizando una metáfora de Thomas Kuhn- o bien, como un “enigma”, esto es, un fenómeno no explicado dentro del paradigma liberal, pero que puede ser ingeniosamente subsumido o resuelto dentro del paradigma, o bien como una “anomalía”, esto es, un problema que no tiene solución dentro del paradigma vigente, y que, como tal, puede ser estigmatizado como un pseudo problema o generar la necesaria crisis que de paso a una revolución y, con ello, a la fundación de un nuevo paradigma.

¹¹ Nos gustaría declarar desde ya nuestra deuda con Taylor en relación con cuestión, pues ha sido uno de los autores cruciales en el proceso de difuminación de los polos conceptuales asentados categóricamente por la modernidad durante siglos, al señalar que ya la diferencia entre lo pre-moderno o antiguo y lo moderno es sí misma, una categoría moderna.

No pretendemos dar continuidad a esta forma de abordar el problema. No creemos que la teoría de la virtud sea un problema -en sí misma- para la racionalidad política liberal, sino, más bien, que ha sido desfigurada y cercenada convenientemente a lo largo de la historia al punto de constituirse en un problema. Es por ello que hemos optado por una opción metodológica distinta, según la cual intentaremos mostrar cómo es que la teoría de la virtud terminó convirtiéndose en una lacra teórica para la racionalidad política moderna, una especie de apéndice teórico que testimonia una organicidad antigua, pero que ya no cumpliría ninguna función en la generación, producción o reproducción de la teoría y la vida política.

Mostraremos cómo la idea misma de virtud será confinada en la intimidad de lo familiar, lo personal y lo privado, y desfigurada a tal punto que ya no contribuirá en la explicación de los procesos de formación de ciudadanos reflexivos y críticos que se autogobiernan, sino más bien en la de “idiotas autorregulados”. “Idiotas” no en el sentido moderno de enfermedad mental o discapacidad en relación con capacidades intelectuales, sino en el sentido antiguo de persona egoísta que sólo se preocupa de sus intereses privados y no trabaja por el bien público, y “autorregulados” en el sentido de que no sólo no ven ningún problema en su modo de ser, sino que interpretarían cualquier invitación a participar en actividades no relacionadas con su vida privada como una imposición y un atentado grave contra los derechos individuales consagrados en la Constitución, es decir, como un atentado contra la libertad. Mostraremos, en resumen, la historia de cómo la teoría de la virtud se convirtió en un *problema* para la racionalidad política liberal.

La problemática contemporánea en torno a la virtud: La herencia de McIntyre y Berkowitz.

La presente investigación se erige sobre una tensión fundamental para el ideario liberal, a saber: la imposibilidad de incluir una teoría de la virtud sin violar los principios de neutralidad política y de defensa de los derechos individuales del Estado liberal versus la necesidad del Estado liberal (y de toda racionalidad política) de contar con ciudadanos con determinadas cualidades de mente y de carácter. Ya en el surgimiento del liberalismo en el siglo XVII se evidencia un cisma en relación con esta cuestión. De acuerdo con el análisis

del liberalismo clásico realizado por Peter Berkowitz en su obra *El liberalismo y la virtud*, una parte del liberalismo (la mayor) consideraba a la virtud como una doctrina impropia, que evoca viejas doctrinas metafísicas, y sobre todo, el espectro de un Estado demasiado ansioso de legislar sobre las costumbres; sin embargo, otros autores liberales manifestaban –a pesar de la evidente contradicción con algunos principios básicos del ideario liberal- la necesidad de contar con ciudadanos con determinadas cualidades en orden a reproducir y sostener la racionalidad política liberal. El autor señala que el entusiasmo y la aversión por la virtud son dos tendencias nacidas en el seno del liberalismo, y que el pensamiento liberal sugiere un modo para lidiar con las incertidumbres e inconvenientes que nos ha legado el pensamiento contemporáneo en relación con la virtud. La tesis central de su texto afirma que si bien es cierto que el liberalismo rechaza abiertamente la idea de que el estado se dedicara a la promoción de la excelencia humana, eso no quiere decir que los promotores del liberalismo rechazaran que la virtud es una categoría política fundamental, es más, jamás se plantearon la posibilidad de sustentar un estado liberal e igualitario independientemente de las cualidades de mente y carácter de sus ciudadanos.

Según Berkowitz, en los actuales debates sobre las democracias liberales en Estados Unidos, es posible detectar tanto rechazo como entusiasmo en relación con la idea de virtud. Las tesis que rechazan la virtud son más conocidas, y se erigen sobre los principios liberales de gobierno limitado, respeto por la elección individual y creencia en la igualdad de los seres humanos. El ciudadano es el mejor juez de aquello que le conviene, y la función del gobierno es proteger el derecho de cada ciudadano a elaborar sus opciones vitales, a la vez que se debe evitar el uso del poder estatal para favorecer ciertas opciones o formas de vida específicas. Desde esta perspectiva, la sola idea de un conjunto de virtudes que constituyan una vida buena o decente se puede ver como un límite amenazador para la elección individual, y puede evocar el espectro de un gobierno excesivamente celoso de legislar las costumbres.

El entusiasmo por la virtud está menos documentado. Dicho entusiasmo surge de la comprensión de que la libertad, como modo de vida, es un logro. Este logro exige a los individuos virtudes específicas o, por decirlo menos formalmente, ciertas cualidades de mente y de carácter –juicio reflexivo, imaginación compasiva, circunspección, capacidad

para cooperar, tolerancia- que no brotan espontáneamente sino que requieren educación y cultivo. El entusiasmo por la virtud tiene sus raíces en la necesidad del Estado liberal de que existan ciudadanos de cierta clase, ciudadanos que sepan administrar sus derechos respetando a los demás y en armonía con el bien común, y que puedan respaldar las asociaciones voluntarias que componen la sociedad civil.

La aversión y el entusiasmo por la virtud representarían –en opinión de Berkowitz- dos tendencias opuestas nacidas en el seno del liberalismo. Cada tendencia, aislada de la otra, refleja una imagen distorsionada del espíritu liberal que genera recetas rígidas y estrechas para la vida política. Frente a la “imagen convencional” del liberalismo según la cual la virtud debe ser eliminada en tanto categoría política y relegada al ámbito de lo íntimo, y asimismo, frente a las posturas que pontifican a favor de la virtud, habría que oponer una concepción de la racionalidad política liberal que no niegue ni acepte, que no rechace ni promueva de forma tajante la virtud, pero en la cual la posibilidad de pensar la virtud en tanto categoría fundamental nunca deje de constituirse en un problema.

En resumen, según nuestro autor, la estructura misma del pensamiento liberal garantiza que la virtud sea un problema duradero para el liberalismo, un problema que no se puede resolver limpiamente mediante la teoría ni fijar de una vez por todas mediante el habilidoso diseño de instituciones o buenas leyes¹².

Tenemos entonces que “el problema de la virtud”, según Berkowitz, radica en el hecho de que, efectivamente, la idea de formar desde el Estado ciudadanos virtuosos atenta contra ideales liberales como el principio de neutralidad estatal y el respeto a las libertades individuales consagradas en la Constitución, pero que el liberalismo debe lidiar continuamente para superar este problema teórico puesto que es necesario contar con ciudadanos con determinadas cualidades de mente y de carácter para reproducir el orden social y la racionalidad liberal¹³.

¹² Cfr. la introducción de *El liberalismo y la Virtud* de Peter Berkowitz, Editorial Andrés Bello, Santiago, 2001.

¹³ Este problema ha sido abordado en el liberalismo contemporáneo por autores como William Galston y Stephen Macedo, quienes sostendrán que para resolver esta cuestión el liberalismo históricamente ha recurrido a fuentes extra-liberales. Sin embargo, el enfoque de dichos autores tiene a entender el problema de la virtud como un problema que se resuelve mediante el desarrollo de una psicología moral que declara cuáles son las virtudes que debiera promover el Estado Liberal. Como se verá más adelante, nuestro enfoque

Un segundo modo de abordar el problema de la virtud, mucho más fecundo y pertinente para el desarrollo de nuestro enfoque, aparece en la ya clásica obra de Alasdair McIntyre *Tras la Virtud*. Según McIntyre, occidente ha sido víctima de un gradual empobrecimiento del lenguaje acerca de la virtud, y junto con ello, del lenguaje moral del que disponemos para describir y explicar nuestra vida práctica. Un signo de ello, es el hecho de que la misma filosofía moral ha devenido “un área independiente y aislable de investigación”¹⁴. Lo que hoy poseemos, según el autor, son “fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de la moral, continuamos usando muchas expresiones clave. Pero hemos perdido –en gran parte, si no enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral”¹⁵.

El proyecto ilustrado de justificación de la moral como disciplina estaba destinado al fracaso, en opinión de este autor, porque:

“El esquema moral que forma el trasfondo histórico de sus pensamientos (el heredado de Aristóteles) tenía, como hemos visto, una estructura que requería tres elementos: naturaleza humana ineducada, hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-telos y los preceptos morales que le hacían capaz de pasar de un estadio a otro. Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico de aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-telos. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo de su estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de télos deja como residuo un esquema moral compuesto por dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teológico. Por otra, una cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es (...) Los filósofos morales del siglo XVIII... heredaron fragmentos incoherentes de lo que una vez fue un esquema de pensamiento y acción y, como no se daban cuenta de su peculiar situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea a la que se obligaban”¹⁶.

interroga qué concepción de virtud puede asociarse con qué forma de racionalidad política liberal. Cfr. *Liberal Purposes: Goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge University Press, U.K.,1991 y *Liberal Virtues en Perfectionism and Neutrality. Essays in liberal theory* Edited by Stephn Wall and George Klosko,2003

¹⁴ McIntyre, Alasdair: *Tras la Virtud*. Editorial Crítica, Barcelona, 1989. Pág. 9.

¹⁵ Op.Cit. Pág. 15

¹⁶ Op.Cit. Pág. 79

“El problema de la virtud” en la modernidad es, a juicio de McIntyre, el desfundamiento teleológico de los mandatos morales que trae como consecuencia ineludible una inversión del orden valórico, según el cual la fundamentación de las leyes y mandatos no dependen de la consideración de un modo correcto de ser o de prácticas orientadas a un fin socialmente validado como bueno, sino que, por el contrario, las virtudes o modos de ser se vuelven estrictamente funcionales al cumplimiento de determinados reglas y principios¹⁷.

Se podría entender que, entonces, la virtud –en este contexto- se vuelve una teoría sobre la reproducción mecánica de la vida social, una especie de mecanismo de control de la subjetividad, un ingrediente esencial de las disciplinas foucaultianas, un producto de la acción de las instituciones sociales sobre los individuos. Ser virtuoso ha llegado a significar hoy –para nosotros habitantes de democracias liberales- acostumbrarse a obrar externamente según una pauta legalmente validada, tener el hábito de obrar independientemente de los fines que se persigan con dicha pauta, obrar para fines que no son “mis” fines, porque los desconozco, o no me reconozco en ellos, porque son –para decirlo en términos kantianos- pura heteronomía.

Los filósofos iluministas –según McIntyre- fracasaron en el proyecto de fundamentación de la moral pues tendieron a centrar sus esfuerzos en coincidir en los contenidos de la moral (como centralidad de la justicia o la importancia de la tolerancia, entre otras) y dejaron de lado la idea de finalidad ínsita a toda vida humana. Y la recuperación de la idea de finalidad para pensar la vida humana es posible, para el autor, en la medida que se comience a pensar a las personas como situadas en su propio contexto histórico y social, esto es, a partir de las prácticas que desarrollan al interior de sus comunidades concretas. No se pueden tomar decisiones racionales relativas al mejor modo de actuar (como lo pretende el liberalismo) sin considerar las tradiciones específicas en las que nacemos insertos, sin considerar la unidad de sentido que nos entrega la pertenencia a un *ethos*, *koinonía*, *volk*, nación o cultura. Es por esta razón que McIntyre es considerado

¹⁷ Esto es particularmente evidente –a nuestro parecer- en la filosofía kantiana, donde la teoría de la virtud es apenas un añadido de la Filosofía del Derecho, sin embargo, no es para nada evidente si se consideran otros autores, por ejemplo, Hegel. Consideramos que esta apreciación de McIntyre es razonable si y sólo si se reduce a la modernidad liberal. Sobre esto volveremos hacia el final del capítulo II.

como un defensor acérrimo de la postura comunitarista. Las posturas liberales tienen a poner un excesivo énfasis en las decisiones de los individuos, en el entendido de que atendiendo a éstos se contribuye al Bien Común. Para la comunitaristas como McIntyre, Sandel o Taylor el punto de partida de la reflexión moral es precisamente el opuesto: “el bien común, más que ajustarse al parámetro de las preferencias individuales, proveería el estándar a partir del cual tales preferencias deberían ser evaluadas¹⁸”

Según McIntyre, lo que constituye el bien para el hombre es una vida humana plena, feliz, en la que desarrolle sus capacidades al máximo, y el ejercicio de las virtudes es una parte central y necesaria de esa vida feliz. Sin embargo, las virtudes se pueden desarrollar sólo mediante la participación de los sujetos en las prácticas de una comunidad, y a su juicio el liberalismo fracasa en la provisión de una vida moral rica precisamente por desconocer la importancia del contexto en la formación de juicios y prácticas morales, y es por eso que termina recomendando que “los hombres y mujeres de buena voluntad” se retiren en silencio de la vida política de la democracia liberal para consagrarse a “la construcción de formas comunitarias locales, dentro de las cuales la civilidad y la vida intelectual y moral se puedan sostener a través de la nueva edad oscura que se cierne sobre nosotros”¹⁹.

El diagnóstico que McIntyre extrae sobre el destino de la vida moral en las sociedades liberales, es -y en esto concordamos con Berkowitz- francamente apocalíptico. Tomemos distancia de las consecuencias y volvamos al diagnóstico. Según McIntyre la creciente fragmentación de los saberes introducida en occidente con el advenimiento de la modernidad produjo el aislamiento epistémico de la teoría de la virtud y mermó -junto con ello- el significado y el rol de la filosofía moral en la construcción de la vida social. La pregunta es, ¿cómo esto ha sido posible? ¿Cómo es que se produce la fragmentación de los saberes y el aislamiento y confinamiento epistémico de la teoría de la virtud?

Algunos de los críticos de McIntyre han denunciado no sólo que la historia intelectual de occidente desarrollada en *Tras la Virtud* es incompleta y antojadiza, sino que su explicación de la decadencia del mundo moral contemporáneo es exagerada y que su recurso a la historia intelectual como factor explicativo independientemente de fuerzas

¹⁸ McIntyre, Alasdair: *After Virtue* (1981), Pág. 140. Referido por Gargarella Roberto en *Las teorías de la justicia después de John Rawls*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999. Pág. 133

¹⁹ McIntyre, Alasdair: *After Virtue*. Pág. 263. Citado en Berkowitz, Peter: *El liberalismo y la Virtud*. Pág. 41

políticas, económicas y sociales, es, por decir lo menos, errado. McIntyre –desde nuestra perspectiva- acierta en el diagnóstico de empobrecimiento y minimización de la filosofía moral mediante la erradicación paulatina de la teoría de la virtud de nuestro lenguaje práctico, pero a juicio de McIntyre esto es posible gracias al desfundamiento teleológico que tiene lugar con el paso de las antiguas comunidades a las nuevas sociedades dominadas por una mentalidad científicista, laica y positivista, y con la desaparición de la idea de finalidad humana propia de la vida comunitaria. Creemos, por el contrario, que no es posible demostrar razonablemente que el liberalismo (o toda la Ilustración) no fue capaz de percatarse de la importancia e influencia de la comunidad en las prácticas, juicios, preferencias y razones manifestadas por los individuos²⁰, y más importante aún, que las conclusiones de McIntyre exceden sus premisas, pues a partir de la erradicación de la idea de finalidad de la vida humana del discurso moral se podría, efectivamente, concluir el fracaso de la ilustración en proveer una explicación plausible de los actos y juicios morales, pero en ningún caso se puede concluir el empobrecimiento de la “vida moral” de los sujetos.

En lugar de ello, quisiéramos postular que el proceso de empobrecimiento de la “filosofía moral” y el aislamiento epistémico de la teoría de la virtud -acusado por McIntyre- guarda relación con el proceso de cercenamiento y dismantelamiento progresivo de uno de los componentes teóricos fundamentales de la teoría aristotélica de la virtud: la *dianoia* o inteligencia, o más precisamente, la *phrónesis* o prudencia.²¹

²⁰ Algunos liberales contemporáneos se han dedicado a mostrar que los principios de liberalismo, si bien no fomentan o dan primacía a la comunidad por sobre los individuos, tampoco la socavan, y que el liberalismo – al igual que cualquier proyecto político- promueve y recomienda determinados principios sustantivos de vida buena. Un buen ejemplo de esto se encuentra en *La comunidad liberal* de R. Dworkin, *Liberal Purposes* de W. Galston, y en *Liberal Virtues* de S. Macedo, entre otros.

²¹ Ciertamente este proceso es determinado por otros múltiples factores ligados a la creciente complejización de los contextos sociales en el tránsito de las sociedades antiguas a las sociedades modernas, y principalmente en las últimas décadas por la dislocación y fragmentación de la unidad de los Estados nacionales en el marco de las globalizaciones. En ningún caso pretendemos reducir la explicación de los procesos sociales a la exclusiva consideración de las transformaciones teóricas, sino, más bien, mostrar ciertas falencias en los materiales teóricos con los que se construyó la teoría liberal. De hecho, y a diferencia de McIntyre, nos focalizamos en mostrar consecuencias teóricas de cambios en la teoría, y no comprometemos ninguna relación necesaria entre cambios en la teoría y transformaciones en la vida práctica, aunque eventualmente propongamos algunos impactos posibles.

Y es que el tratamiento contemporáneo del problema de la virtud evidencia –desde nuestra perspectiva- que las argumentaciones de los apologistas del liberalismo (Berkowitz) y de sus críticos (McIntyre) oscilan sobre la misma bisagra. La amplitud de los problemas abordados por éstos, como por ejemplo, cómo puede el Estado educar y formar ciudadanos virtuosos sin interferir sus libertades (y si el Estado no puede, cómo conseguir acceso a fuentes de virtud ciudadana extra-gubernamentales), cuestiones ontológicas referidas al tipo de sujeto requerido para dicho proyecto (atómico o social), la amplitud o estrechez de las concepciones de bien y de libertad que dichos sujetos puedan sustentar, discusiones relativas a si el Estado debe fomentar una cultura por sobre otra, o si debe ocuparse de la conservación de las culturas, entre otros tópicos, son deudores de una cierta “solidificación” de estructuras sociales (como, por ejemplo, los límites entre las esferas privada y pública en la vida de los sujetos) y de la generación de un conjunto de nuevos saberes específicos encriptados en cada una de estas estructuras. La misma idea presente en la discusión liberal-comunitaria que asocia directamente las categorías de lo bueno (lo que es bueno para mí o para nosotros) y lo justo (lo que es bueno para todos o para la mayoría), con las ideas de espacio privado y espacio público, respectivamente, es una cierta “solidificación”, o como diría Nietzsche, una “momificación” conceptual.

De hecho, es éste uno de los sentidos en que la teoría de la virtud moral²² desarrollada por Aristóteles dista mucho de sus posteriores desarrollos, principalmente de aquellos surgidos en el seno del incipiente pensamiento liberal moderno, donde la compleja y rica interrelación entre los aspectos morales e intelectuales ínsitos en la teoría aristotélica es reducida a una versión que privilegia a los primeros por sobre los últimos, a lo moral por sobre lo intelectual, es decir, que circunscribe el ejercicio de la virtud primordialmente al ámbito de la obediencia a las normas, leyes o costumbres, menoscabando con ello la actividad de deliberación crítica en torno a las costumbres y leyes y demonizando cualquier forma de reflexividad conducente a actos de desobediencia civil.

La ausencia de este particular componente de la virtud en la teoría—aparte de otros factores culturales, sociales y económicos que no relevaremos aquí— es uno de los factores

²² El adjetivo “moral” cumple aquí el objetivo de distinguir a las virtudes relativas a la perfección del alma de las virtudes técnicas, y en ningún caso pretende introducir una distinción entre lo moral y otros ámbitos de la vida práctica.

que ha contribuido a generar, naturalizar y legitimar las tradicionales divisiones y taxonomías desarrolladas en la modernidad, como la separación entre la esfera ética y política, entre lo moral y lo jurídico, entre los individuos y el Estado, entre las normas válidas de convivencia social (ley) y el modo recto de comportarse o de ser (virtud), entre lo justo y lo bueno, entre lo racional y lo razonable, e incluso, la división entre teleología y deontología. La naturalización de estas divisiones, o bien, la incapacidad de los sujetos de reconocer su arbitrariedad, ha sido posible –a nuestro criterio- gracias a un continuo proceso de deformación, o más bien, de un conveniente cercenamiento de la teoría de la virtud de acuerdo a las nuevas exigencias impuestas por el emergente liberalismo en el siglo XVII. Es gracias a este cercenamiento que la virtud comienza un proceso de relegamiento al ámbito de lo doméstico y lo íntimo para ceder su lugar y primacía a formas teóricas procedimentales, abstractas y normativas, y es éste el momento en que la discusión sobre la teoría de la virtud queda atrapada en alguna de las nuevas esferas que componen el mapa social, perdiendo –junto con ello- el lugar de privilegio que la situaba como instancia suprema de reflexión sobre la relación entre las distintas esferas y saberes sociales, como lugar de articulación social y epistémico y como principio rector de todo proceso de fragmentación y división social.

La creciente fragmentación de la esfera social y la especialización de los saberes propias de nuestras sociedades contemporáneas están estrechamente ligadas²³ al proceso de reducción de la virtud (a su componente consuetudinario o moral) mediante la desinstalación o cercenamiento de su componente reflexivo o crítico; durante el largo proceso de exilio de la *phrónesis* desde el espacio de lo político al espacio íntimo de la moral privada, y desde ahí al campo de la conducta social, no sólo se redujo la esfera de pertinencia y de actuación de la *phrónesis*, sino que ella misma se transformó en eso que hoy denominamos “prudencia”, término que traduce y traiciona, que reposiciona y pervierte la idea y el sentido original de la *phrónesis*. En el tránsito de la *phrónesis* a la “prudencia” asistimos a la pérdida del tiempo (oportunidad, momento) por parte de los sujetos para deliberar sobre los medios y los fines de la vida social, a la substracción de su posibilidad de

²³ Reiteramos al lector que si bien sostendremos esta tajante afirmación como una de las consecuencias más relevantes del proceso de cercenamiento de la *phrónesis*, no abordaremos esta cuestión temáticamente durante la presente investigación, pues, en rigor, esto constituye otra investigación de gran envergadura.

autodeterminación mediante la participación en el gobierno, siendo dicho “tiempo” reducido a los procesos de elección de gobernantes mediante el sufragio y –en gran medida– reemplazado por un espacio compuesto por instituciones fundadas en principios normativos, procedimentales y abstractos, los cuales se arrogaron en adelante la esfera de la *justicia* y de *lo público* al interior de la racionalidad política liberal.

Nos gustaría mostrar que la escena moderna caracterizada por una cada vez más nítida y perfecta separación del mundo social en esferas o espacios (lo social, político, lo económico, lo jurídico, lo estatal, lo privado, lo público), y la consecuente desarticulación del saber en saberes específicos encriptados en y funcionales a un espacio en particular (es necesario desde comenzar a ya llamar la atención sobre los riesgos de pensar lo público y lo privado bajo la metáfora del “espacio”), no exige el cercenamiento u olvido de la teoría de la virtud en tanto categoría estructural de la vida social y política, sino que, muy por el contrario, la incorporación de la teoría de la virtud puede constituirse en una poderosa herramienta teórica para subsanar los problemas que estas rígidas divisiones introduce en la reflexión sobre nuestras actuales democracias liberales, o al menos, en una herramienta que puede articularse con algunas de las modulaciones existentes del liberalismo.

Para finalizar nos gustaría presentar –ahora de manera breve y esquemática– los objetivos de la presente investigación, y comentar brevemente nuestro plan de trabajo. Como ya señalamos anteriormente, nuestra investigación inició con la revisión de los listados y las taxonomías de virtudes producidas en la tradición filosófica occidental. El resultado de la investigación evidenció que tras el desarrollo de la teoría aristotélica no se volvieron a producir, en estricto rigor, teorías de la virtud, sino únicamente teorías del disciplinamiento humano, esto es, teorías que privilegian la obediencia a principios por sobre la reflexión crítica de los mismos.

La pregunta que surge a partir de dicha evidencia y que articula, entonces, la presente investigación es ¿cómo es que la teoría de la virtud dejó de ser una teoría sobre la emancipación de los sujetos y devino en una teoría sobre su disciplinamiento? Frente a dicho problema sostenemos la siguiente tesis: el liberalismo clásico dismanteló lenta y progresivamente el componente intelectual de la virtud, esto es, la *phrónesis*, que es la capacidad de los sujetos de reflexionar críticamente sobre la aplicabilidad de las normas

prácticas en contextos particulares, reduciendo la noción de virtud casi exclusivamente a su componente consuetudinario, esto es, la capacidad de los sujetos de actuar conforme a norma.

El hecho de que el liberalismo haya conservado, al menos, una parte de la virtud, esto es, el componente ético o consuetudinario, y dismantelado el componente intelectual, o sea, la *phrónesis*, no implicaría que aún mantenga la idea de virtud, pero –por así decirlo– debilitada o reducida a solo uno de sus componentes. La teoría de la virtud es necesariamente unitaria, por lo cual, toda reducción de la misma es una perversión, y toda vez que se desinstala uno de sus componentes (sea el consuetudinario o el intelectual) *ipso facto* dejamos de estar frente a una teoría de la virtud, aunque se la presente o disfrace como tal.

Es por ello que, en el lugar vacío dejado por la antigua *phrónesis*, la teoría liberal posiciona a la “prudencia”, habilidad intelectual homónima a la virtud aristotélica, pero radicalmente distinta, ya no relacionada con una práctica social de deliberación conjunta sobre los medios y fines sociales, sino a una práctica individual de cálculo de medios, que no es transversal a toda práctica virtuosa, sino que es una virtud aislada, que no es condición para el desarrollo espiritual de toda vida humana, sino que es privativa sólo de aquellos que gobiernan o toman decisiones relevantes para el orden social, y sobre todo, que no promueve el ejercicio de una racionalidad crítica que permita evaluar principios y normas, sino que promueve la obediencia y el acatamiento irrestricto de la normas validadas por el Estado.

A partir del reemplazo de la *phrónesis* por la “prudencia”, la teoría de la virtud ya no tendrá relación alguna con la deliberación ciudadana sobre el orden político y público, quedando tal función a cargo de profesionales o expertos en dichas esferas que deciden sobre la base de procedimientos abstractos legitimados como justos; esta situación se vuelve aun más crítica en el contexto del planteamiento neoliberal de un orden espontáneo y autorregulado de la sociedad: en la medida que el orden social es un resultado no intencional se puede prescindir de la deliberación pública. Para abordar la cuestión de la esfera pública, la racionalidad liberal –en sus distintas versiones– no recurrirá a la idea de *phrónesis*, sino a diversas formas procedimentales de racionalidad crítica, de corte

universal, y como tal, sin ninguna referencia a la contingencia de los asuntos humanos. La idea kantiana de autonomía, la idea rawlsiana de consenso superpuesto y la idea habermasiana de comunidad ideal de comunicación, son algunos ejemplos.

Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX, primero en reacción a las consecuencias del totalitarismo y luego a las consecuencias del proyecto neoliberal, emerge con fuerza el proyecto de revitalización de la *práxis* de la mano de Gadamer, Arendt y Aubenque, entre otros, y comienza a re-aparecer y re-instalarse la necesidad de recuperar los procesos de deliberación como fundamento de la vida práctica, replanteando –junto con ello- la cuestión de quiénes son los llamados a dichos procesos a participar en dichos procesos, cuándo son o deber ser efectuados, en qué contextos, bajo qué condiciones, y sobre todo, cuáles son los ámbitos sobre los cuáles será lícito deliberar.

Para abordar la presente tesis hemos optado por una estrategia metodológica consistente en seleccionar algunos de los rasgos que, a nuestro juicio, constituían a la teoría aristotélica en una teoría de de la emancipación y el empoderamiento ciudadano contra la dominación y utilizarlos como criterio de contraste y evaluación de las teorías posteriores.

Básicamente el trabajo persigue dos objetivos: evidenciar el proceso de desmantelamiento de la *phrónesis* de la filosofía práctica en el liberalismo clásico; y analizar la posibilidad de recuperar la teoría de la virtud como un insumo clave para la revitalización de la filosofía práctica en la discusión liberal contemporánea. Sobre esto último tenemos expectativas más discretas, y sólo esperamos avanzar de manera preliminar en algunos lineamientos y consideraciones para propiciar una discusión a largo plazo.

El lector también encontrará continuas referencias a algunas de las consecuencias y problemas que el exilio de la *phrónesis* implica para el desarrollo de la filosofía práctica. De entre éstas consecuencias, la principal y más relevante, es su contribución en la legitimación, naturalización y, por consecuencia, rigidización de los límites entre las esferas y los saberes sociales.

Y es que uno de los rasgos decisivos de la modernidad es, sin duda, la fragmentación y complejización del espacio social. La creciente diferenciación entre los individuos, la sociedad civil, la(s) comunidad(es), la nación, las asociaciones de base, los partidos políticos, el gobierno, el Estado, los organismos internacionales, los grupos

económicos, las corporaciones transnacionales y los grupos culturales, entre otros, ha sido explicada desde las Ciencias Sociales apelando a diversos factores, entre ellos, el espíritu analítico de la racionalidad científica, el desarrollo del sistema capitalista, el desarrollo de los medios de transporte y comunicación y la consecuente supresión de las barreras espacio-temporales, sólo por nombrar algunos. El posicionamiento del liberalismo como teoría hegemónica a mediados del siglo XIX también contribuyó decisivamente en el proceso de fragmentación de la esfera social al describir, por ejemplo, a los sujetos como individuos, separándolos con ello de sus contextos de pertenencia y fuentes identitarias tradicionales, y al postular una idea de libertad como no interferencia, transformando a lo todo lo otro –individuo, comunidad, leyes o naturaleza- en un obstáculo para el desarrollo de una vida plena.

Asimismo, junto con la fragmentación del mundo social en esferas, la modernidad ha generado saberes afines a cada esfera, saberes especializados, verdaderas ontologías regionales -para decirlo en palabras de Heidegger- que permiten la minuciosa explicación y/ o comprensión de los fenómenos pertenecientes a cada esfera, pero que no permiten una comprensión más cabal de la totalidad de la vida práctica. Así es como la vida práctica se vuelve objeto de una multiplicidad con pretensión de autonomía, entre los que encontramos la política, la moral, el derecho, la estética, y en general, todas las ciencias sociales, y los individuos, son modelados en determinados saberes al interior de y funcionales a esferas específicas: se vuelven expertos.

Creemos que el proceso de dismantelamiento de la *phrónesis* al interior de la racionalidad liberal ha fomentado el aislamiento epistémico entre las esferas, o dicho más precisamente, ha fomentado la incapacidad de los individuos para establecer vínculos entre dichas esferas, para acceder a una visión global del mapa social. Dicha incapacidad impide a los individuos reconocer el carácter arbitrario y convencional de los límites entre las esferas sociales, esto es, la arbitrariedad entre lo moral, lo político, lo económico, lo religioso, y principalmente, entre lo público y lo privado, asumiendo las relaciones entre dichas esferas como límites naturales, y por tanto, rígidos, olvidando que sólo existen formas históricas de definir y acotar los límites entre estas esferas, y que deben ser los sujetos históricos reales quienes deben decidir por sí mismos, en cada caso, –mediante

amplios procesos de deliberación- la extensión de dichas esferas. Aunque el abordaje de este problema no es objeto de la presente investigación, nos parece sumamente necesario, al menos enunciarlo, y si bien no será tematizado, esperamos poder dedicar algunas palabras a esta cuestión durante las conclusiones.

Para abordar el presente trabajo realizaremos en el primer capítulo un excursus preliminar consistente en una revisión de los múltiples modos en que se ha entendido y definido el “liberalismo” en la época contemporánea, procurando describir la escena teórica en la que se inserta nuestro proyecto, así como establecer algunos lineamientos sobre cómo podría o debiera entenderse una racionalidad política liberal que pueda dar respuesta a la cuestión sobre las cualidades de mente y de carácter que necesita la ciudadanía para sostener, reproducir y corregir el modo de vida y las instituciones liberales.

El segundo capítulo inicia con una extensa caracterización de la teoría aristotélica de la virtud, haciendo hincapié en los rasgos diferenciales que hacen de dicha teoría algo más que una teoría del disciplinamiento humano. El resto del capítulo nos ocuparemos básicamente en mostrar cómo ha operado el proceso de cercenamiento y desinstalación de la teoría de la virtud en el liberalismo clásico, describiendo para ello el rol que la virtud juega en los sistemas de pensamiento de Hobbes, Locke y Kant.

En el capítulo tercero revisaremos la producción liberal contemporánea sobre la virtud, procurando rastrear algunos avances y/o retrocesos en relación con el proceso de exilio de la *phrónesis* acusado en el liberalismo clásico. Para ello abordaremos autores que si bien pertenecen a diversos enfoques teóricos, coinciden en la aceptación de la estructura del Estado liberal democrático como una base para la discusión, entre ellos, John Rawls, Ronald Dworkin, William Galston, Stephen Macedo, Judith Schklar, Michel Walzer, Michel Sandel, Philip Pettit y Charles Taylor, entre otros.

CAPÍTULO 1

El liberalismo hoy: un mapa de la cuestión.

“Queremos que nuestras convicciones, globalmente, constituyan un sistema, no sólo un conjunto; esperamos que nuestras convicciones políticas sean nutridas, y no meramente toleradas, por nuestra teoría económica, por nuestra psicología, y por nuestra metafísica”
(Ronald Dworkin)²⁴

Introducción

Tan cierto como que el modelo sociopolítico vigente en la actualidad hunde sus raíces en la larga tradición filosófica, es también el hecho de que dicho modelo no es resultado exclusivo de una única matriz teórica. Lo único que sabemos es que siempre estamos ya viviendo alguna respuesta para todas nuestras preguntas sobre cuestiones últimas de filosofía política, pero estamos inevitablemente lejos (a destiempo) de entender las diferentes tradiciones de pensamiento político y los diversos elementos teóricos que confluyen en y configuran dicha solución. Es así como nosotros hoy afirmamos -sin asomo de duda- que vivimos en sociedades liberales, pero el sentido en que “somos” o “hemos dejado de ser” liberales es algo que se ha vuelto opaco para todos quienes suscribimos tal afirmación, por lo cual una de las tareas de la filosofía política es elucidar tal cuestión.

Y es que ya desde sus inicios el liberalismo emerge como un fenómeno complejo, híbrido, heterogéneo, que sintetiza y es expresión del amplio abanico de transformaciones sociales que impulsaron el tránsito desde las sociedades tradicionales hacia la modernidad. Así parece pensar, por ejemplo, el historiador Harold Lasky, quien en el ya clásico texto *El liberalismo europeo* intenta trazar la historia de las fuerzas que hicieron del liberalismo una doctrina coherente, fuerzas –según sus propias palabras- “de origen tan diverso como los descubrimientos geográficos, la nueva cosmología, las invenciones técnicas, una metafísica secular y renovada, y sobre todo, las nuevas formas de la vida económica”²⁵. El ascenso de la burguesía al poder en tanto la clase social dominante definió no sólo una nueva doctrina social y política, sino también –señala Lasky- una nueva manera de ver el mundo. Así, en tanto doctrina el liberalismo clásico se caracteriza porque:

²⁴ Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Paidós, Barcelona, 1992. Pág. 52

²⁵ Lasky, Harold. *El liberalismo europeo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1969. P. 12

“La idea de libertad, se opone a cualquier privilegio por nacimiento o creencia; lucha por oponerse a la autoridad política, por confinar la autoridad gubernamental dentro del marco de principios constitucionales, o sea, por procurar un sistema de derechos fundamentales que el Estado no pueda invadir; respeto por la libertad de conciencia; hostilidad a las pretensiones de las iglesias; favorable al gobierno representativo; se sustenta el principio de las autonomías nacionales; y simpatía (en general) por los derechos de los grupos minoritarios y de la libre asociación.”²⁶⁾

Como modo de ver, por otro lado, el liberalismo es:

“[...] escéptico por tendencia; siempre ha adoptado una actitud negativa ante la acción social; romántico: ve en la tradición y en la uniformidad un ataque al derecho de los individuos de hacer de sus propias afirmaciones una regla de aceptación universal, por lo cual de la innovación individual; tiende a ser subjetivo y anárquico: iniciativa individual lleva en sí el germen del bien social; tiende a establecer una antítesis entre libertad e igualdad: en la primera ha visto siempre el predominio de la acción individual que defiende, en la igualdad ve la intervención autoritaria que conduce a la parálisis de la acción individual.”²⁷⁾

El liberalismo clásico es algo más que una doctrina política: un proyecto de reforma social amplio, ambicioso, si se quiere, desmedido. Sin embargo, y a pesar de que Lasky reconoce la multiplicidad de factores económicos, históricos y sociales que condicionaron y posibilitaron el surgimiento del liberalismo, asimismo entiende –desde una perspectiva crítica- que la idea del mismo está históricamente trabada con la posesión de la propiedad, en tanto que el individuo cuyos derechos defiende no es un individuo abstracto, sino aquel que ostenta la condición de propietario. La emergencia del liberalismo clásico está intrínseca e indiscerniblemente ligado al surgimiento, desarrollo y triunfo del capitalismo como sistema económico mundial. Lasky presenta un amplio conjunto de caracteres que definen lo que entiende por liberalismo, como el individualismo, la tolerancia, la preeminencia de la libertad por sobre la igualdad y la exigencia de un gobierno limitado, entre otras, pero los liga periféricamente en torno a un único principio o centro articulador, en este caso, el surgimiento del modelo económico capitalista²⁸⁾. Ciertamente, no es esta la única crítica que

²⁶⁾Lasky, H., *El Liberalismo Europeo*. D.F, México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica. 1969, pág. 14

²⁷⁾ Op. cit. pág. 15

²⁸⁾ Tras la guerra fría apareció en el imaginario político la idea de que en la misma medida que el marxismo era la ideología que sustentaba el comunismo, el liberalismo era la ideología del capitalismo. Sobre dicha cuestión

han recibido la racionalidad y la moralidad liberal. Tal y como refiere Dworkin (1992), ya desde la época de la Ilustración los ideales liberales han sido denostados por parte de sus opositores por ser únicamente adecuados a gente degradada, decadente, que no vive ni sabe lo que es una vida buena. Así, por ejemplo, Nietzsche afirmaba que la moralidad liberal era una prisión construida por los envidiosos para encerrar a los grandes, los marxistas que se ocupaba demasiado de los triunfos individuales y los conservadores que ignoraba la importancia de la estabilidad generada por las costumbres y la moralidad convencional. En términos generales, se podría decir que el liberalismo clásico es acusado de anteponer lo correcto a lo bueno, es decir, de privilegiar los principios de justicia por sobre la calidad y el valor de vida que la gente puede vivir²⁹.

En una empresa distinta –por necesidad más austera³⁰- se han agotado la mayoría de los esfuerzos filosóficos contemporáneos por definir la naturaleza y la finalidad del gobierno liberal: ahora se exaltan únicamente algunos de los múltiples rasgos del liberalismo clásico en desmedro de otros, rescatando principalmente los principios que aún gocen de legitimidad y aclamación ciudadana y los conceptos que ofrezcan una explicación/interpretación adecuada de los problemas sociales y políticos propios de las sociedades actuales. Así es como a partir de la segunda mitad del siglo XX comienzan a emerger variadas posiciones e interpretaciones respecto a cuáles podrían ser los rasgos decisivos y definitorios del liberalismo, cuáles son sus limitaciones teóricas y cuáles sus comuniones conceptuales posibles, en un intento por legitimar la pertinencia de dicha tradición de pensamiento político frente a los nuevos y emergentes conflictos sociales y, asimismo, por

nos referiremos más adelante, cuando caractericemos la concepción walzeriana del liberalismo en tanto “arte de la separación”. Por lo pronto, nos gustaría sugerir al lector suspender brevemente juicio sobre este y otros asuntos que pudieran comprometernos con una concepción de lo que significa “liberalismo” antes de haber siquiera procurado investigarlo.

²⁹ Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Pág. 40

³⁰ Entendemos que los excesos propios de los liberalismos y socialismos reales a lo largo del siglo XX imponen ciertas restricciones morales mínimas e irrebasables a toda nueva teoría política. No desconocemos las profundas críticas que se han levantado desde las trincheras estructuralistas, los estudios poscoloniales, los enfoques multiculturalistas y de género en contra de los sesgos ideológicos contenidos en los modelos políticos modernos (caracterizados como subjetivistas de cuño cartesiano, iluministas, progresistas, racionalistas, individualistas, homogeneizantes, pro-capitalistas), entre ellos, el liberalismo. Muy por el contrario, entendemos que el liberalismo contemporáneo en tanto doctrina política es defendible si y solo si es resultado del amplio proceso de diálogo y reconciliación con sus más duros opositores. En este sentido, es que distinguiremos entre un “liberalismo austero” y un “liberalismo precario”. Sobre esto nos referiremos hacia el final del presente capítulo.

reafirmarla en el cada vez más pequeño circuito de teorías políticas disponibles³¹. La discusión contemporánea sobre los principios fundamentales o la estructura permanente de la racionalidad liberal se nutre de una serie de debates que, como efecto inesperado, contribuyen a fragmentar y volatilizar cada vez más la comprensión del concepto, toda vez que cada cual reinventa una nueva escena fundacional, reescribe su historia y denuncia nuevos males sociales por erradicar. Es así como encontramos versiones del liberalismo que emergen del debate entre liberales igualitarios enfrentados con liberales libertarios, entre liberales y comunitarios, y entre liberales y republicanos, entre otros.

Teniendo a la vista como tarea la delimitación conceptual de lo que podemos entender actualmente como liberalismo, repasemos a lo largo de este capítulo algunas de las principales concepciones y retóricas surgidas en torno a la redefinición del liberalismo contemporáneo, tomando como punto de partida a un autor que es tan criticable como inevitable en esta materia: nos referimos a John Rawls, el autor de la *Teoría de la Justicia* y *El Liberalismo Político*, entre otras obras claves de la discusión liberal de la segunda mitad del siglo XX.

1.1 El liberalismo según los liberales.

1.1.1 EL liberalismo político de John Rawls. Pluralismo, consenso y neutralidad.

Como bien ve Rawls, si bien las tradicionales interpretaciones del liberalismo europeo –como la de Lasky- parecen describir rectamente la configuración inicial de esta doctrina, no es éste modelo el que hemos de tener en mente si queremos atender a los problemas sociales derivados del *factum* de la diversidad cultural que hoy nos convocan. El antiguo liberalismo surge al amparo del ideal ilustrado de progreso social, y se articula como concepción de gobierno laica y racional, opuesta a cualquier forma de religiosidad; en cambio, la nueva concepción de liberalismo que el autor pretende defender (una que permita

³¹ Solo queremos recordar al lector que la discusión sobre la reestructuración de la racionalidad política liberal emerge en un panorama poco auspicioso. Luego de que, por ejemplo, Foucault caracterizara a las sociedades contemporáneas como sociedades disciplinarias, y de que Hannah Arendt declarara que el Totalitarismo (de izquierda y de derecha) es la única nueva forma política producto del siglo XX no sería apresurado ni irresponsable sostener el juicio de que no hay, o más bien, hasta el momento no ha habido formas de organización política auténticamente emancipadoras.

de manera efectiva introducir Justicia Social), y que define y acota bajo la figura del “liberalismo político”, se constituye como un conjunto de principios capaces de conciliar - bajo el ideal de neutralidad- las diversas y divergentes concepciones de vida buena en pugna al interior de una sociedad. El pluralismo es visto como “un rasgo permanente de nuestra cultura política”, y la necesidad de consenso entre los distintos grupos culturales que configuran la sociedad justifica la apuesta por la neutralidad. Dicha apuesta se refiere estrictamente al campo de la política, esto es, a lo que Rawls denomina los “fundamentos constitucionales” (*constitutionals essentials*) y cuestiones de justicia básica. Lo importante desde la perspectiva del liberalismo político, es que la condición para que una teoría funcione como base para la vida pública de una sociedad es que genere un mero acuerdo “parcial” –sobre los aspectos políticos-, pero no necesariamente sobre los aspectos morales concretos a través de los cuales se accede a ellos y que generalmente están incorporados a una teoría comprensiva.³² Esta fundamentación es posible únicamente sobre la base de lo que Rawls denomina un “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*).³³ Desde esta perspectiva, por ejemplo, tanto un materialista de izquierda como un católico de derecha pueden llegar a un consenso racional sobre principios relativos al Estado de Derecho, diferenciándose únicamente en las razones por las cuales –y en consideración a sus particulares convicciones morales- aceptan dichos principios.³⁴ Dicho ejercicio consensual es el que permite el ingreso de la ciudadanía (compuesta por agentes racionales, esto es, individuos autointeresados en promover sus propios fines y que realizan cálculos costo-beneficio para estipular cuáles son los mejores medios) en la esfera de lo público, y es posible sólo en el seno de sociedades, o más bien, entre sociedades “razonables”. La razonabilidad se expresa en la capacidad que tienen los ciudadanos de establecer acuerdos entre todos para que sea posible la convivencia social y, de esta forma, la sociedad política se establezca como un sistema equitativo de cooperación social. Por su parte, la racionalidad está dada por la capacidad que tiene la persona moral de plantearse motivos y fines de acuerdo con una particular concepción de vida buena, y establecer los mejores medios para alcanzarla. En este sentido, los ciudadanos son seres racionales en la medida

³² Rawls, John y Habermas, Jürgen. *El debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona. 1988 Pág. 19.

³³ Op.Cit. Pág. 89.

³⁴ Taylor, Charles: *El debate entre liberales y comunitarios*. Revista de Humanidades. N° 2, 1994, pág. 70

que deliberan sobre los mejores medios para alcanzar sus fines propios, pero que, a su vez, actúan razonablemente en la medida en que buscan un espacio público de cooperación equitativa. En este contexto, ser “razonable” es sinónimo de obrar de acuerdo a “lo justo” (lo que es bueno para todos o para la mayoría) y ser “racional” es sinónimo de obrar de acuerdo a “lo bueno” o al “bien” (lo que es bueno para mí o para algunos).

De acuerdo con estos objetivos, el Liberalismo Político caracteriza una concepción de la justicia política por tres rasgos: Se aplica en primera instancia a la estructura básica de la sociedad (esto es, a las principales instituciones sociales como la Constitución, al sistema económico, y la familia), se puede formular independientemente de cualquier doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico o moral, y sus ideas fundamentales (caracterización de la sociedad como sistema equitativo de cooperación social y de los individuos agentes racionales y razonables, libres e iguales) pertenecen todas a la categoría de lo político.

Sin necesidad de dar más detalles relativos a esta particular concepción de liberalismo, podemos ya reconocer ciertos elementos centrales: la primacía de conceptos tales como justicia, neutralidad y autonomía, la necesidad de circunscribir el campo de acción de la teoría liberal al ámbito estrictamente político, y más importante aún, una redefinición de lo político vehiculizada por la consideración de los principios constitucionales que fundamentan la vida social en el marco de sociedades democráticas.

Y es que para Rawls una democracia liberal es más justa en la medida que sus principales instituciones (entre ellas la constitución) distribuyen de manera equitativa los deberes y derechos provenientes de la cooperación social. Contra la métrica utilitarista que entiende la felicidad como la satisfacción de la mayor cantidad de deseos a lo largo de la vida de un individuo y la justicia como la satisfacción de los deseos de la mayoría, Rawls erigirá un modelo sociopolítico sobre la intuición moral de que “los derechos asegurados [a los individuos] por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales”³⁵. En su *Teoría de la Justicia*, Rawls se propone explicar la idea de justicia más apropiada para las actuales democracias liberales, una idea de justicia como “equidad”, o “imparcialidad” (*fairness*), lo que sugiere la idea de encontrar unos principios defendibles

³⁵ Rawls, John: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México D.F 2006. Pág. 17

por un conjunto de seres racionales en una situación de *igualdad inicial*³⁶, ya que sólo desde la igualdad esos seres serán capaces de ponerse de acuerdo y decidir imparcialmente. Y es la imparcialidad, equidad o *fairness*, lo que define propiamente a la justicia. Justicia como imparcialidad transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa, y que, por tanto, no son resultado de una cierta concepción previa del deber o de la justicia, sino del mismo procedimiento. Esto es posible a través de un ejercicio metodológico, una situación contractual hipotética denominada “posición original” similar al estado de naturaleza de los filósofos contractualistas, pero que se distingue, al menos, en dos cuestiones centrales: primero, en el antiguo modelo del contrato social un conjunto de agentes se reunían para dar origen al Estado, en cambio en la posición original se convoca a un conjunto de agentes para establecer los principios de justicia social que nos permitirán evaluar el modo en que las grandes principales instituciones sociales distribuyen las cargas y beneficios que se derivan de la cooperación social, y segundo, los seres que concurren en ella son individuos no simplemente porque sean –como dice Sandel– “yoes desvinculados”, sin historia ni determinación cultural previa, sino porque (y en este sentido este recurso metodológico es aún más abstracto que el antiguo contractualismo) se encuentran cubiertos por un velo de ignorancia. Este velo significa que los individuos desconocen todos aquellos aspectos y contingencias de su existencia que los hacen actuar interesadamente (estatus social, fortuna, inteligencia, sexo, generación a que pertenecen, etc.), es decir, todo aquello que determina nuestras creencias, valores y concepciones de la vida buena.

Lo interesante del velo de ignorancia es que permite establecer principios de justicia sin rebasar la esfera de los intereses individuales, pues bajo la constricción del velo los individuos escogen lo mejor para todos al escoger lo mejor para sí mismos: el procedimiento no obliga a abandonar la esfera de los intereses privados en beneficio del interés público, de la justicia o del bien común, tampoco altera la estructura ni los rasgos básicos de la individualidad (racionalidad calculante, autointerés), ni tampoco presupone explícitamente

³⁶ Rawls, John. Op.Cit. Pág. 24

alguna fuente trascendental³⁷ de moralidad como Kant con la formulación del imperativo categórico, sino que condiciona el factor que permite juzgar, evaluar y actuar en beneficio propio, que nos permite distinguir entre lo propio y lo ajeno, entre nosotros y los “otros”: esto es, el conocimiento de mi identidad.

La perspectiva expuesta permite a Rawls arribar a dos principios fundamentales de la justicia, aquellos que, a su juicio, escogerían inevitablemente los seres que concurren en la posición original:

“Primer Principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.”³⁸

Estos dos principios se desdoblán –a su vez- en tres: 1) principio de libertad; 2) principio de igualdad; 3) el principio de la diferencia, y deben ser garantizados en éste orden. Las libertades básicas iguales para todos son el derecho fundamental y prioritario. La concepción general de la justicia de Rawls, que se desprende de estos principios y normas, es que los bienes sociales primarios (libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y respeto mutuo) deben ser distribuidos por igual, salvo que la distribución desigual beneficie a los menos aventajados. Dichos bienes corresponden a los medios o condiciones que están a la base de la realización efectiva de cualquier proyecto de vida, y operan como constricciones a las posibilidades de elección de los agentes en la posición original a favor de la imparcialidad; de hecho, lo único que conocen tras el velo de ignorancia es que requieren una porción de esos bienes para siquiera soñar con proyectar una vida (en una democracia liberal), y que dado que no saben cuál será el lugar social que ocupen tras haber

³⁷ Esta parece ser la creencia de Rawls, quien intenta seguir la tradición deontológica procedimental kantiana, pero evitando postular una dimensión trascendental del sujeto en la cual fundar y a partir de la cual explicar la posibilidad de principios universales de justicia; sin embargo, ya desde las críticas comunitarias es posible ver que el universalismo de la posición original está –desde el inicio- teñido por valoraciones propias de la particular visión de la comunidad liberal, como por ejemplo, en la misma idea de lo que sean los Bienes básicos a distribuir.

³⁸ Rawls, John. Op. cit. Pág. 280

deliberado sobre los principios de justicia, sería conveniente tener acceso a ellos desde cualquier posición.

A partir de estos elementos, podemos ya inferir la preeminencia en el modelo rawlsiano de la libertad individual por sobre la libertad política, y la mayor valía de la libertad en relación con la igualdad (expresada en una relación de asimetría plasmada en una jerarquía ordinal irreversible); sin embargo, para Rawls, si bien es cierto que la libertad individual es condición de toda otra libertad ulterior, también lo es que la libertad política es la garantía de aquella; asimismo, el ejercicio pleno de la libertad para desarrollar nuestros proyectos de vida de acuerdo a nuestras concepciones sustantivas del bien exige como condición necesaria una cierta cuota de igualdad. El liberalismo de Rawls es altamente igualitario. El ideal de libertad –en esta visión- no sólo no es incompatible con el ideal de igualdad, sino, muy por el contrario, la protección y realización efectiva de las libertades personales de los individuos exige como *conditio sin qua non* una cierta base de igualdad inicial, a saber: la posesión igualitaria de bienes primarios (derechos, oportunidades, riquezas). Si el liberalismo en general defiende la idea de que la vida de los individuos sea resultado de sus propias elecciones, el liberalismo igualitario de Rawls prohíbe –en concordancia con este mismo principio- que una persona sea beneficiada o perjudicada en sus posibilidades de desarrollo social por circunstancias externas ajenas a su voluntad (talentos, capacidades mentales o físicas). Una sociedad justa es una en que las instituciones del Estado tienden a igualar a las personas en sus circunstancias básicas, de modo que lo que ocurra con sus vidas quede bajo su propia responsabilidad y sus decisiones sean genuinamente autónomas al no depender de los azares de la “lotería natural”.

En resumen, según la perspectiva rawlsiana, el liberalismo es una respuesta frente al hecho del pluralismo cultural en tanto rasgo constitutivo de las actuales democracias liberales, y que, en consideración a dicha diversidad, acota su campo de acción a los aspectos estrictamente políticos de la vida en sociedad. Teóricamente, el liberalismo rawlsiano se articula como una crítica a la filosofía moral utilitarista³⁹, procurando –por ello- que todos los individuos desarrollen autónoma y satisfactoriamente sus proyectos privados

³⁹ Más precisamente, se opone a toda ética consecuencialista o finalista. El utilitarismo es la expresión epocal del consecuencialismo que debe afrontar el procedimentalismo rawlsiano.

de vida, exigiendo para este fin la presencia de un Estado neutral, e igualitario, donde dicha igualdad es conciliable con la libertad de los individuos bajo la figura de la “equidad”.

1.1.2 El liberalismo jurídico de Ronald Dworkin. Libertad individual conforme a la ley.

De manera similar, y haciendo frente a la acusación de indeterminación conceptual que pesa sobre el liberalismo, Ronald Dworkin definirá la igualdad como el tema central del mismo. Si lo comparamos con Rawls, el liberalismo de Dworkin aparece como una postura aún más igualitarista, sin embargo, a grandes rasgos, sigue sosteniendo los principios básicos de la filosofía de Rawls como la separación entre bienes personales e impersonales, el rechazo del criterio utilitarista de satisfacción como métrica de justicia distributiva y la exigencia de neutralidad estatal (primacía de lo justo por sobre lo bueno). En términos generales, la igualdad defendida por el liberalismo sostiene que el gobierno trate a todos con igual dignidad y respeto, y esto, a su vez, significa e implica dos cosas según Dworkin 1) neutralidad del gobierno acerca de las concepciones de bien de los ciudadanos, y, 2) exigencia de que el gobierno no sea neutral, esto es, que asuma una concepción particular del bien a fin de poder tratar a sus ciudadanos como iguales. Tradicionalmente, el liberalismo adopta la primera de estas tesis, esto es, la idea de neutralidad frente a cuestiones propias de la vida privada. Dworkin adopta una postura radicalmente distinta a la expresada en esta tesis, postulando una concepción de vida buena liberal⁴⁰. Esta empresa de Dworkin surge abiertamente como una respuesta al embate comunitarista⁴¹, principalmente frente a la crítica según la cual la falta de identificación entre los ciudadanos liberales y su comunidad les restaría fuerza e interés para colaborar en el ámbito público. El horizonte de dicha empresa es descrito de manera breve y concisa por Dworkin en su obra *Ética privada e igualitarismo político* al señalar: “Sólo quiero mostrar de qué forma el liberalismo, como filosofía

⁴⁰ La empresa de visibilizar la concepción de bien presupuesta en el discurso del liberalismo, y los valores y virtudes que el liberalismo demanda a su ciudadanía, ha sido acometido por varios autores, entre los cuales podemos mencionar a William Galston en su obra *Liberal Purposes*, a Stephen Macedo en *Liberal Virtues* y a Judith Schklar en *Ordinary Vices*. Sobre este tema y estas obras nos referiremos en el tercer capítulo del presente trabajo.

⁴¹ Aludir únicamente al comunitarismo sería parcialmente correcto. En la introducción de *Los Derechos en Serio* Dworkin da a entender que emprende la tarea de esbozar una teoría liberal del derecho en un momento en que la “actitud” política llamada liberal –que en su momento fue la postura de casi todos los políticos- perdía buena parte de su atractivo.

política, está relacionado con otra parte de nuestro mundo intelectual, con nuestras ideas acerca de lo que constituye una buena vida”⁴². Ya anteriormente en su texto *La comunidad liberal*, el autor había procurado mostrar que la idea de liberalismo en tanto una teoría política hostil o que no valora suficientemente la comunidad, es una acusación sin fundamentos. La neutralidad y la tolerancia liberal que prohíben al gobierno hacer uso de su poder coercitivo para imponer un marco ético homogéneo, no socavaría la comunidad.⁴³

Sin embargo, y este es el otro aspecto que nos interesa relevar aquí, si bien para Dworkin el compromiso estatal con la neutralidad implica necesariamente el compromiso con la igualdad, los principios de igualdad, a su vez, no hablan a favor sino en contra de la democracia, o, al menos, no siempre concuerdan. En su obra *Los Derechos en serio* Dworkin realiza una revisión crítica de la concepción positivista y utilitarista del derecho, a la que opondrá una concepción liberal del derecho según la cual tener derechos consiste “en que un individuo tenga derecho a ser protegido contra la mayoría, incluso al precio del interés general”⁴⁴. Dworkin defenderá la idea de una democracia constitucional en la que los derechos individuales son “cartas de triunfo político en manos de los individuos”⁴⁵. Para Dworkin, la tensión irresoluta e insoluble entre democracia y liberalismo es –junto a la tensión entre libertad e igualdad- uno de los factores que contribuyen con más fuerza a delinear el ideario liberal contemporáneo⁴⁶. Sobre este asunto volverá en su ensayo *Liberalism* publicado en la colección de ensayos *Public and private morality* (1978), en que sostiene que el liberal -en virtud de su “moralidad derivada”- está comprometido con las instituciones de la economía de mercado y la democracia por razones igualitarias, pero se encuentra con que en la práctica dichas instituciones producen desigualdades, a menos que se cuente con ciertos derechos que protejan a los individuos⁴⁷

⁴² Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1999. Pág. 64.

⁴³ Sobre el problema del compromiso moral del Estado liberal véase: Galston, William: *Liberal Purposes. Goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge University Press, U.K.:1991; Macedo, Stephen: *Liberal virtues en Perfectionism and Neutrality. Essays in liberal theory*. Edited by Stephn Wall and George Klosko; Schklar, Judith. *Ordinary Vices*. Harvard University Press, Massachussets,1984.

⁴⁴ Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Pág. 229.

⁴⁵ Dworkin, Ronald Op.Cit. Pág. 16

⁴⁶ Para una discusión más amplia sobre la problemática relación entre liberalismo y democracia en la obra de Dworkin véase: Ruiz, Carlos: *Democracia y Liberalismo* y Ronald Dworkin. *Derecho y Humanidades*, N° 14, 2008, p.22-30.

⁴⁷ Dworkin, Ronald. “Liberalism” en *Public and private morality*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K., 1978. Pág. 136

Ciertamente, Dworkin no está introduciendo grandes innovaciones en la tradición liberal. La idea de que el liberalismo sea una doctrina que procura cobijar a los individuos de la potencial tiranía de las mayorías evoca el resquemor de J.S. Mill con la opinión pública denunciado en su ensayo *Sobre la libertad*, y, por otro lado, la sugerencia de que el ideario liberal responde antes a un conjunto de conflictos o tensiones irresolubles y permanentes que a un conjunto consensuado de principios y conceptos básicos ya ha sido esbozada por algunos coetáneos de Dworkin como Peter Berkowitz en su obra *El liberalismo y la virtud*⁴⁸ y John Gray en su obra *Liberalismo*. Antes que un innovador, Dworkin es un atento lector y conocedor de la tradición liberal.

En términos generales, Dworkin considera que existen varias razones para dudar de la uniformidad de la teoría política liberal, pues entiende que el liberalismo es una forma de racionalidad política⁴⁹ que defiende un conjunto de principios ideales universales como libertad, igualdad, tolerancia, gobierno constitucional con poderes divididos y limitados, regímenes democráticos, derechos humanos, entre otros, pero que se materializa en diversas y complejas facetas toda vez que su efectiva realización depende estrechamente del modo en que los teóricos liberales establecen independencias o interdependencias entre dichos conceptos, o de la jerarquía y preeminencia que otorguen a unos por sobre otros. En términos más precisos (es decir, refiriéndose a la materialización concreta del liberalismo hoy), Dworkin entiende que el liberalismo es una forma de racionalidad política que procura defender libertades y derechos individuales, y para eso, requiere no de un fundamento democrático sino de uno constitucional, esto es, de libertad individual conforme a la ley y no a la preferencia mayoritaria.

⁴⁸ En dicha obra el autor señala que “la aversión y el entusiasmo por la virtud representan dos tendencias opuestas nacidas en el seno del liberalismo” y que “la estructura misma del pensamiento liberal garantiza que la virtud sea un problema duradero para el liberalismo”. Sobre esto volveremos más adelante.

⁴⁹ No pretendemos ofrecer una revisión exhaustiva de la idea de liberalismo en Dworkin, sino tan solo presentar algunas de las discusiones que este autor aborda para delimitar el concepto en cuestión. Una visión histórica de su obra revelaría que se puede hablar de, al menos, dos liberalismos en su obra. Para dichos efectos véase: Pereira, Gustavo: *Medios, capacidades y justicia distributiva: la igualdad de recursos en Dworkin como teoría de medios y capacidades*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma, 2004.

1.1.3 John Gray y las dos caras del liberalismo: consenso vs disenso.

En sintonía con la lectura de Dworkin, y reconociendo una perspectiva de análisis abiertamente liberal (no neutral), el teórico y filósofo político británico John Gray afirma que si bien el liberalismo no tiene una esencia o naturaleza única, si posee en cambio una serie de elementos transhistóricos que integran la concepción liberal de la sociedad y el hombre, y que nos permiten identificarlo como manifestación de la modernidad y distinguirlo de otros movimientos asociados. El liberalismo es individualista, igualitarista, universalista y meliorista.⁵⁰ Dichos rasgos se han materializado en diversas formas históricas concretas, y poseen fuentes tan distintas en la cultura europea como el estoicismo y el cristianismo, el iusnaturalismo y el utilitarismo. Asimismo, el liberalismo ha sido permeado profundamente por las culturas nacionales en las que ha tenido un desarrollo duradero, siendo algunos casos ejemplares Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. Sin embargo –más allá de su creciente diversidad y complejidad interna- el liberalismo es una tradición única, siendo el cisma entre el liberalismo clásico y el contemporáneo la única ruptura realmente importante. Esta es la opinión que Gray sostiene en una temprana obra intitulada *Liberalismo*, pero que luego reformulará considerablemente en su texto *Las dos caras del liberalismo*, donde sostiene que en el pensamiento liberal siempre han coexistido dos filosofías incompatibles e irreductibles. Una de ellas habla de un liberalismo que se caracteriza como un consenso racional universal relativo al modo de alcanzar el mejor modo de vida para todos; la otra es el proyecto de coexistencia pacífica entre los diferentes modos de vida que componen una sociedad. En palabras del autor:

“El liberalismo siempre ha tenido dos caras: de un lado, la tolerancia es la persecución de una forma de vida ideal; del otro, es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida. Según el primer punto de vista, las instituciones liberales se conciben como aplicaciones de principios universales. Según el segundo, son un medio para lograr la coexistencia pacífica. Para el primero, el liberalismo prescribe un régimen universal. Para el segundo, es un proyecto de coexistencia que puede emprenderse en muchos regímenes diferentes”⁵¹

⁵⁰ Cfr. Gray, John. *Liberalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

⁵¹ Gray, John: *Las dos caras del liberalismo*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2001. Pág. 12

Si utilizamos este criterio para clasificar a los autores liberales, entre los defensores del primer modelo encontraremos a filósofos como John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Hayek y John Rawls, entre los defensores del segundo modelo, a Thomas Hobbes, David Hume e Isaiah Berlin.

Frente a la idea de un consenso universal –representado ampliamente por la figura de Rawls y sus seguidores- Gray sostendrá la imposibilidad de alcanzar principios universales, ya que distintas sociedades (o una misma sociedad en distintos momentos históricos) pueden entregar soluciones distintas a problemas semejantes. Frente al pluralismo y heterogeneidad característico de nuestras sociedades, Gray apostará por la implementación del segundo tipo de liberalismo, aquel que se remonta a Hobbes y al ideal de *modus vivendi* que se funda no en un consenso racional sobre el mejor modo de vida, ni tampoco en un desacuerdo razonable, sino en la simple verdad de que los humanos siempre tendrán modos de vivir diferentes. Hay muchos modos de vivir la vida, y sin duda, algunos están en abierto conflicto y disenso con otros, pero precisamente donde ello ocurre, es cuando hay que afirmar decididamente que ninguno es superior⁵² al otro. El liberalismo que hoy necesitamos no es uno que requiera apaciguar o eliminar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida común a individuos y modos de vida con valores en conflicto. El liberalismo entendido como una teoría del *modus vivendi* “no es la búsqueda de un régimen ideal, liberal o de otro tipo. No es conciliable con el concepto de un régimen ideal. Pretende encontrar un modo en el que los diferentes modos de vida puedan convivir en paz”⁵³ Ciertamente, esta no es una tarea sencilla. Aun cuando el liberalismo haya sido entendido como una respuesta al problema moderno del pluralismo, hay que recordar –señala Gray- que la impronta específica de las sociedades tempranomodernas de las que surgieron los regímenes liberales no es la heterogeneidad, sino la homogeneidad. Con Gray emerge un liberalismo “agonista” que proclama la incompatibilidad e inconmensurabilidad de los valores y que defiende la valía de la conflictividad como correlato necesario de sociedades diversas y plurales.

⁵² Entendemos junto con Stephen Macedo que la neutralidad liberal no significa que el liberalismo sea indiferente frente al tipo de vida que desarrolla la gente. Así, el modo de vida de un estafador, un asesino o un violador, no será promovida desde el Estado liberal, puesto que el liberalismo es neutral sólo entre modos de vida que considera valiosos.

⁵³ Gray, John. Op. Cit. Pág. 16

1.1.4. El liberalismo libertario. Hayek y Nozick. El liberalismo como doctrina de la libre competencia económica.

Una de las tradiciones actuales de pensamiento que ha suscitado más críticas y comentarios es aquella vertiente del liberalismo denominada “neoliberalismo”, o “neoconservadurismo” o “liberalismo libertario”. El grueso volumen de comentarios y críticas sobre la producción académica de esta teoría política que surgió en el ambiente de postguerra de la segunda mitad del siglo XX, guarda estrecha relación, a nuestro criterio, al menos con dos cuestiones: a) Se ha transformado en (o se encuentra en vías de transformarse en) el discurso propio de las clases dominantes en gran parte de las actuales países organizados bajo democracias liberales⁵⁴; b) Se le adjudica un alto grado de responsabilidad en gran parte de los graves problemas políticos, económicos y, sobre todo, sociales que aquejan a dichos países. Si hablar de neoliberalismo es referir teorías “nuevas” en relación al liberalismo precedente. ¿En qué radica dicha “novedad”? Fundada por los economistas austríacos Ludwig von Mises y su discípulo Friedrich Hayek, la doctrina neoliberal pretende –básicamente- reemplazar al Estado por el mercado como ente regulador de las relaciones sociales, o como afirma Foucault en *El nacimiento de la Biopolítica*, propone “un Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado”⁵⁵. Resulta iluminador citar en este punto un extracto del análisis crítico sobre el neoliberalismo desarrollado por Norbert Lechner en su artículo *Estado y Sociedad en una perspectiva democrática*:

“Para acotar el término, conviene restringir el neoliberalismo strictu sensu a la pretensión de reemplazar al Estado por el mercado como instancia fundamental de coordinación de los procesos sociales. Vale decir, la reafirmación neoliberal del mercado y de la iniciativa privada no concierne solamente a la política económica; apunta a una reorganización integral de la sociedad. Por consiguiente, el debate no concierne tanto a una u otra medida económica ni a las ventajas de la gestión privada como a la concepción del orden social. La premisa subyacente al neoliberalismo es la existencia de un orden auto-organizado y autorregulado. El

⁵⁴ La caracterización que acá esbozamos de liberalismo se corresponde, lamentablemente, con el neoliberalismo chileno. Los gobiernos neoliberales en Europa, por ejemplo, en Alemania o en Francia, conviven con un régimen bienestarista que entrega todo tipo de derechos y garantías a la ciudadanía, y difiere bastante del neoliberalismo descarnado y a gran escala que fue implementado durante la dictadura militar en Chile con el apoyo de Friedman y los Chicago Boys.

⁵⁵ Cfr. Foucault, Michelle: *El nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.

principal mecanismo de autorregulación sería, según la concepción neoliberal, el mercado; la «mano invisible» e impersonal del mercado permitiría un equilibrio espontáneo entre los intereses en pugna. Dada la creciente complejidad social, habría que entregar al libre despliegue de las «leyes del mercado» la coordinación de las relaciones sociales. En la medida en que el orden social sería un resultado no intencional puede prescindirse de la deliberación pública. Como en sus inicios, el mercado es visualizado como un avance de racionalidad que desplazaría las pasiones (políticas) por intereses calculables. De haber un ajuste espontáneo entre las preferencias individuales, la política en tanto ámbito de coordinación deliberada resulta superflua. Si el objetivo explícito del neoliberalismo es despolitizar la economía, el objetivo implícito es despolitizar la vida social. Se trata no sólo de suprimir las presiones de los intereses organizados, que distorsionan los equilibrios automáticos del mercado, sino de limitar al máximo el ejercicio de una voluntad colectiva. En efecto, si el orden social fuese capaz de autorregularse, la intervención política sería una interferencia indebida o, en todo caso, ineficaz⁵⁶. (Lechner, 2003, p.4)

Revistemos ahora un caso particular de neoliberalismo. En *Los principios de un orden liberal*, Hayek distingue entre dos formas de liberalismo desarrolladas históricamente. El primer modelo referido surge en Inglaterra a fines del siglo XVII, y tiene entre sus autores más destacados a David Hume, Adam Smith y Edmund Burke, entre otros; el segundo, derivado de aquel, surge en la Europa continental y expande su influencia a Estados Unidos, teniendo como autores de referencia, Benjamín Constant y Alexis de Tocqueville en Francia, a Immanuel Kant y Friedrich von Schiller en Alemania, y James Madison, John Marshall y Daniel Webster en los Estados Unidos⁵⁷.

El primer modelo de liberalismo (a partir de ahora “insular”) defiende una concepción de la libertad individual conforme a la ley (que ciertamente inspiró en sus inicios al segundo modelo); el segundo modelo (a partir de ahora “continental”) aunque emergió como un intento de imitar al liberalismo insular, se movió finalmente en una dirección muy diferente, llegando a sostener el ideal de los poderes ilimitados de la mayoría en lugar de abogar por limitaciones a los poderes del gobierno. La segunda especie de "liberalismo" – como señala Hayek - “ha llegado a ser, en realidad, más bien democratismo que liberalismo y, al

⁵⁶ Lechner, Robert. *Estado y sociedad en una perspectiva democrática*. Pólis, 2003, p. 2-10.

⁵⁷ La clasificación de los autores en ambos modelos es completamente funcional a la historia de las ideas que Hayek narra en apoyo de sus tesis, y ha sido referida sólo con fines didácticos. En ningún caso suscribimos a una clasificación que relaciona a Hume, Smith o Burke como antecedentes preclaros del neoliberalismo.

exigir poder ilimitado de la mayoría, se ha convertido esencialmente en antiliberal”⁵⁸ constituyéndose en la antecesora del socialismo moderno.

Sobre la base de esta misma idea fuerza es que Hayek desarrolla una argumentación tendiente a relevar la necesidad y legitimidad del liberalismo insular en tanto respuesta frente a los problemas sociales en su obra *Camino de Servidumbre*, en que el autor se propone, fundamentalmente, demostrar la esencial identidad de socialismo y totalitarismo, especies ambas de un mismo género: el colectivismo, y la incompatibilidad irremediable entre colectivismo y libertad humana. “Pocos son los dispuestos a reconocer –señala el autor– que el nacimiento del fascismo y el nazismo no fue una reacción contra las tendencias socialistas del período precedente, sino el producto inevitable de aquellas corrientes”⁵⁹. El colectivismo, que ha avanzado desde el Totalitarismo germánico a la forma de la planificación centralizada, si bien se ha adentrado ya profundamente en el devenir histórico de occidente, no es –al igual que todo fenómeno evolutivo en la historia– un camino inevitable, pudiendo nosotros seguir y abrazar otra vía, ¿Cuál es esta vía? El liberalismo político, cuya impronta específica reposa en la libre competencia económica. El aterrador panorama frente al cual liberalismo se erige como “la” alternativa política, esto es, frente a la amenaza colectivista, es descrito claramente por Hayek cuando afirma que “el liberalismo tiene el mérito de ser la doctrina más odiada por Hitler”⁶⁰.

Por otro lado, y en concordancia con su idea sobre el liberalismo expresada en *Los principios de un orden liberal*, Hayek afirma en *Camino de servidumbre* que

“no hay nada en los principios básicos del liberalismo que hagan de éste un credo estacionario; no hay reglas absolutas establecidas de una vez para siempre. El principio fundamental, según el cual en la ordenación de nuestros asuntos debemos hacer todo el uso posible de las fuerzas espontáneas de la sociedad y recurrir lo menos que se pueda a la coerción, permite una infinita variedad de aplicaciones”⁶¹.

Hay varias cuestiones que nos resultan particularmente llamativas de la visión liberal de Hayek. En primer lugar, dos de las principales tradiciones políticas de occidente, liberalismo y socialismo, tendrían una raíz común, constituyéndose la primera en una forma

⁵⁸ Hayek, Friedrich: *Los principios de un orden social liberal*. CEP, Santiago, 1982. Pág. 180

⁵⁹ Hayek, Friedrich: *Camino de servidumbre*. Alianza Editorial, Madrid, 1985. Pág. 32

⁶⁰ Op.Cit. Pág. 60

⁶¹ Op.Cit. Pág. 48

legítima y la segunda en una heredera degenerada y bastarda. De hecho, los autores neoliberales suelen entenderse a sí mismos como “los” liberales o los “verdaderos liberales”. Ellos creen que hay un solo y verdadero liberalismo, pero que equivocadamente los autores denominados como “liberales sociales” (cuyo fundador sería John Stuart Mill y algunos de sus continuadores serían John Dewey, Harold Lasky, Crawford McPherson, entre otros) han sido considerados liberales, cuando en realidad son socialistas. Siendo esto así (si creemos por un momento en el panorama dibujado por Hayek), no sería exagerado afirmar que gran parte del debate teórico actual en filosofía política no es -como se podría pensar- un debate “entre liberales”, sino más bien la resistencia de un pequeño grupo de auténticos liberales frente a hordas crecientes de nuevas y viejas formas de socialismo.

En segundo lugar, la legitimación de corte naturalista del liberalismo “insular”, donde el liberalismo aparece no como un mapa confeccionado, sino como un continente descubierto. En palabras de Hayek: “no es el resultado de una construcción teórica, sino que surgió por el deseo de extender y generalizar los efectos beneficiosos que habían seguido inesperadamente a las limitaciones impuestas sobre los poderes del gobierno en razón de la pura desconfianza al gobernante”⁶².

Tercero, el programa descrito por Hayek como liberal es esencialmente precario, no porque sus principios básicos sean aplicables a una estrecha porción de los asuntos sociales, sino porque sencillamente “regula al desregular”. Su único objetivo es garantizar la libertad de los individuos, y su único enemigo es cualquier forma de Totalitarismo, que, en su opinión es sinónimo de Colectivismo, esto es, de Planificación Centralizada. En un discurso pronunciado por Hayek en nuestro país el año 82’ el autor se propuso como tarea “purgar de la teoría liberal tradicional de ciertas adherencias accidentales que se le han anexado a lo largo del tiempo”⁶³. Con estas “adherencias” Hayek se refiere a las teorías de justicia y responsabilidad social que fundamentan el Estado de Bienestar. Todo tipo de intervencionismo estatal resta libertad y nos llevaría inexorablemente a la “servidumbre”.

Finalmente, la propuesta de Hayek presenta lo que podría ser considerado la última utopía del siglo XX (o bien, desde nuestra perspectiva, la última distopía) según la cual los procesos de deliberación ciudadana son vestigios totalitarios que atentaría en contra de la

⁶² Op.Cit. Pág. 181

⁶³ Hayek, Friedrich. Revista Estudios Públicos N°6, 1982. Pág. 5.

espontaneidad de la libre dinámica del mercado, y que condicionarían la posibilidad de resolver el problema de la desigualdad estructural de las democracias liberales.⁶⁴ Puesto que un orden social bien fundado depende de la no intervención en el despliegue espontáneo de las fuerzas del mercado, no sólo se puede prescindir de, sino que es necesario erradicar los procesos de deliberación pública.

La propuesta de Hayek se constituye así en el hito que marca el exilio definitivo de la *phrónesis* (y de cualquier forma de racionalidad crítica) como principio articulador del orden social. Es por ello que el neoliberalismo –aquella forma de liberalismo que hemos rotulado como “precaria”- no puede ser considerado en el proyecto de revitalización de la teoría de la virtud.

La utopía neoliberal fue difundida con una devoción evangelista por el economista y premio nobel Milton Friedman, quien fue el encargado de implementar la teoría neoliberal a nivel de políticas públicas y legislación en Estados Unidos, contando para ello con la posibilidad de generar algunos experimentos previos en algunos países latinoamericanos devastados por crisis económicas y gobiernos dictatoriales, entre los cuales se encuentra Chile. Nos gustaría detenernos brevemente en la exposición de algunas de las principales ideas de Friedman -sobre todo en su perspectiva sobre la educación- pues nos permitirá precisar y visibilizar algunos de los rasgos por los cuales creemos que el neoliberalismo es una forma de liberalismo esencialmente precaria.

Las reflexiones y prescripciones de Milton Friedman en el campo de la educación han sido objeto de múltiples críticas desde su aparición en la discusión académica a finales de la década de los 60'. Aun cuando las bases que sustentan sus teorías han sido refutadas de manera casi definitiva desde diversos enfoques disciplinarios y políticos, el éxito que han tenido y siguen teniendo sus recomendaciones –por ejemplo en Chile- en términos de implementación de políticas, nos obliga una y otra vez a someter a una consideración crítica los fundamentos de la doctrina neoliberal, tal vez con la esperanza de acaso evitar las nefastas consecuencias que acarrea la naturalización no sólo de ésta doctrina, sino de cualquier teoría social y política. En el análisis de Friedman, el deterioro y la fragmentación

⁶⁴ Esta aversión a los procesos de deliberación es una de las razones que explican el inédito hecho de que ésta particular forma de liberalismo haya podido entroncar con la racionalidad de la dictadura militar en Chile: ambas desprecian la política y aspiran a su supresión.

del sistema educativo ha sido posible precisamente en virtud de aquello que prometía su desarrollo, y con ello, el progreso y el bienestar social general, esto es: la intervención estatal en educación. En el capítulo VI de su obra *Libertad de elegir* (1979) intitulado ¿Qué falla en nuestras escuelas?, Friedman señala que

“[...] el papel creciente desempeñado por el Estado en la financiación y administración de la enseñanza ha llevado no sólo a una enorme pérdida de dinero de los contribuyentes, sino a un sistema educativo mucho peor que el que podría haberse desarrollado de haber seguido teniendo un papel más importante la cooperación voluntaria [...] pocas instituciones de nuestra sociedad están en una situación más insatisfactoria que las escuelas. Pocas son las que propician más descontento o que pueden hacer más por socavar nuestra libertad”⁶⁵.

Desde la perspectiva friedmaniana la escuela se constituirá en una instancia paradigmática para denunciar las consecuencias que trae aparejada la resistencia del “socialismo” frente a los beneficios del libre mercado y la libertad de elección. Pero nos estamos adelantando. A fin de develar el fondo histórico sobre el cual se articulan las prescripciones de Friedman en materia educativa es menester revisar brevemente, por una parte, la lectura del economista de Chicago sobre la historia de la emergencia y desarrollo histórico de las instituciones educativas modeladas al amparo del Estado de Bienestar y sus políticas de intervención social; y por otro, el autoposicionamiento por parte del autor en relación a una larga tradición de pensamiento liberal comprometido con la protección de la libertad de los individuos.

Respecto a lo primero, cabe señalar que en la visión de Friedman la progresiva tendencia a ampliar el ámbito de intervención estatal desde mediados del siglo XIX, lejos de proteger a los sectores más desposeídos de la sociedad y de traer la armonía y la integración social han producido irresponsabilidad social y personal, así como la fragmentación que precisamente pretendían evitar. La historia de la educación estadounidense, según Friedman, es fiel testigo de la impropiedad y futilidad con que la foránea idea de ampliar el papel del estado en la enseñanza fue introducida. Así, por ejemplo, según algunos datos señalados por Friedman, la educación en Inglaterra como en Estados Unidos ya era casi universal antes que el Estado se hiciera cargo de ella; por otra parte, el triunfo de la idea de

⁶⁵ Friedman, Milton: *Libertad de elegir*. Editorial Grijalbo, Buenos Aires, 1979. pág. 210.

igualdad de oportunidades que precedió al arribo de la educación gratuita y pública, no provino de las demandas o acciones de los padres, sino de la presión de profesores, administradores e intelectuales, principalmente aquellos inclinados hacia el socialismo. La idea de que la educación es tan importante que la administración está obligada a proporcionar instrucción a todos los niños, lejos de constituir el corolario de la escena fundacional estadounidense -plasmada en la Constitución- atenta precisamente contra el espíritu que la impulsó. Es así como tras gozar de los frutos que el libre mercado y la iniciativa individual trajo a los ciudadanos norteamericanos, éstos –según la revisión histórica de Friedman- naturalizaron su promisorio situación, y se dispusieron irreflexivamente a aceptar los beneficios que la institución del Estado de Bienestar y la promesa de igualdad les ofrecía sin detenerse a considerar sus posibles consecuencias. Precisamente refiriéndose a estas consecuencias es que en *Libertad de elegir* Friedman señala que la instrucción pública sufre “el mal de una sociedad sobregobernada”, a saber, “el paso de la antigua confianza en que la verdadera condición del progreso era la limitación del poder según la capacidad y la virtud de los gobernantes, [a la nueva fe en] que no hay límites a la capacidad humana para gobernar a los demás”⁶⁶. El factor principal de la estructura política estadounidense en sus inicios fue la descentralización, por lo cual el control de las escuelas no recaía en un gran aparato administrativo, sino en las comunidades locales y principalmente en los padres de familia, quienes detentaban el poder para controlar a las autoridades políticas. En el caso de la enseñanza, el mal del sobregobierno, la centralización y la burocratización ha adoptado la forma de una privación a muchos padres sobre el control de la educación que reciben sus hijos.

Respecto a lo segundo, en opinión del economista, el sentido genuino de la Constitución americana guarda una estricta relación con el aporte de figuras como Adam Smith, Thomas Jefferson y John Stuart Mill –principalmente- en relación con su declarada desconfianza frente al fenómeno del sobregobierno y la excesiva concentración de poder político. De Adam Smith recoge la idea de que no es necesaria una fuerza externa, la coerción o la violación de la libertad para conseguir la cooperación entre individuos que se puedan beneficiar de ésta; de Jefferson y Mill, la idea de que el poder concentrado en el

⁶⁶ Op.Cit. Pág. 213

gobierno es un gran peligro para el hombre común, por lo cual la protección del ciudadano contra la tiranía del gobierno es una necesidad permanente. En concordancia con éstas posturas -que Friedman entiende como la forma originaria y auténtica del liberalismo, a la cual ciertamente suscribe- el economista defenderá la idea de un Estado mínimo y neutro, “cuya labor se reduzca a la defensa de la nación frente a sus enemigos exteriores y protección de cada uno de nosotros frente a nuestros propios conciudadanos, zanjando disputas y permitiéndonos dar nuestra conformidad a las normas que debemos cumplir”⁶⁷. El achicamiento del área de influencia y control estatal permitiría –según Friedman- una mayor libertad económica, en virtud de lo cual se contribuiría indirectamente al aumento de la libertad política, e *ipso facto* a Libertad General. Más específicamente, una política que deje la autonomía y la libertad de los individuos al arbitrio y la espontaneidad del mercado sería mucho más justa –y sobre todo, mucho más eficaz socialmente- que una política paternalista. En palabras del autor: “la libertad económica es un requisito esencial de la libertad política. Al permitir que las personas cooperen entre sí sin la coacción de un centro decisorio, la libertad económica reduce el área sobre la que se ejerce el poder político”⁶⁸. Sobre los problemas que subyacen al modo en que el neoliberalismo vincula libertad económica y política volveremos más adelante.

¿Y cómo se traduciría este modelo en soluciones educativas? De acuerdo con Friedman el problema de la brecha cualitativa entre la educación de las clases más pobres y las más acomodadas radica en que éstas últimas poseen una mayor libertad de elección sobre cómo serán educados sus hijos, y esto es posible en la medida que el dinero particular ha sustituido al de los impuestos, lo cual arrebató el poder de manos de los burócratas para restituirlo a los padres:

“[...] un modo de devolver el aprendizaje a las aulas, es dar a todos los padres un mayor control sobre la educación de sus hijos, similar al que tenemos los que pertenecemos a las clases de ingresos más elevados [...] un modo sencillo y eficaz de garantizar a los padres una mayor libertad de elección, conservando a la vez las actuales fuentes de financiación, es un proyecto a base de vales (vouchers)”⁶⁹.

⁶⁷ Op.Cit. Pág. 23

⁶⁸ Op.Cit. Pág. 17

⁶⁹ Op.Cit. Pág. 224

La idea es que el gobierno deje de financiar y garantizar el derecho a la educación a través del pago impuestos, y que en lugar de ello entregue a cada familia un vale, un trozo de papel amortizable por una suma de dinero fijada, con la condición de que se canjee exclusivamente con fines educativos en escuelas autorizadas, las que pueden ser tanto públicas como privadas. A partir de este cambio en el modo de financiamiento de la educación, Friedman espera una serie de consecuencias positivas, por ejemplo, el incremento en la calidad de las escuelas públicas al competir con las privadas por la matrícula de alumnos o la integración racial, y todo esto, producto de restituir a los individuos la posibilidad de construir su autonomía a partir de la libertad de elección que otorga el mercado libre.

Existe una serie de problemas subyacentes en la concepción de liberalismo que sustentan las prescripciones de Friedman en materia educativa, entre los cuales cabe destacar el problema de la continuidad/discontinuidad entre la forma de liberalismo predicada por Friedman y sus fuentes de inspiración y la idea de que la libertad económica antecede o es condición necesaria y suficiente de la libertad política. La tesis de Friedman es expuesta en el primer capítulo de *Capitalismo y Libertad*, donde señala que “hay una íntima conexión entre la economía y la política, que solamente son posibles ciertas combinaciones de organizaciones política y económica, y que, sobre todo, una sociedad que es socialista no puede ser también democrática en el sentido de garantizar la libertad individual”⁷⁰. Esto último significa, entre otras cosas, que el Estado –si ha de defender las libertades individuales, sobre todo las de pensamiento y expresión- no puede –al mismo tiempo- fomentar e incentivar el ejercicio de servicios públicos por parte de ciudadanos virtuosos, dado que esto necesariamente implicaría dar un contenido a la idea de plenitud humana objetiva y terminaría imponiendo una concepción de vida buena a la totalidad de la ciudadanía, lo cual no sería coherente con la exigencia de neutralidad del Estado. Más importante aún es la afirmación que sostiene inmediatamente a continuación:

“Las organizaciones económicas tienen una doble función en la promoción de una sociedad libre. Por una parte, la libertad en las organizaciones económicas es en sí una parte de la libertad en términos generales, así que la libertad económica es un

⁷⁰ Friedman, Milton: *Capitalismo y Libertad*.. Ediciones Rialp, Madrid, 1966. Pág. 21

fin en sí misma. En segundo lugar, es también un medio indispensable para la consecución de la libertad política”⁷¹

El nudo de esta posición se encuentra sustentado, en parte, por la creencia neoliberal de que no hay una diferencia esencial entre la libertad económica y libertad política en tanto ambos constituyen una parte de la libertad personal, pues – a decir de Friedman- se ve coartado en la misma medida tanto el ciudadano inglés que no puede ir de vacaciones a Estados Unidos a causa del control de divisas como el ciudadano estadounidense que no puede ir de vacaciones a Rusia por razones políticas. La posibilidad de ejercer en mayor o menor medida mis libertades estaría dada por los límites impuestos a cualquier forma de coacción externa, y en ese sentido, sería lo mismo restringir un intercambio voluntario de compra y venta que uno de debate y deliberación. La libertad general, sería un cierto equilibrio entre mis libertades personales, equilibrio susceptible de ser garantizado sólo si se concede primacía a los derechos individuales por sobre cualquier otra forma de derecho: y la alternativa friedmaniana para garantizar la libertad individual –y con ello todas las otras formas de libertad- radica en la libre elección de los individuos en el mercado, por ejemplo, reemplazando el sistema de subvención vía impuestos por un sistema de vales. Para Friedman una sociedad económica que produce libertad económica directamente, (que él denomina capitalismo competitivo) produce *ipso facto* libertad política, en tanto limita los abusos de esta sobre aquella. En resumen, restar poder a la libertad política a favor de la libertad económica produce libertad política.

Esta paradoja en el juego de las libertades es posible por la inscripción teórica neoliberal en un paradigma de aceptación de al menos cuatro ideas que ostentan el rango de obviedad. Primero, la libertad –tal como lo planteara Hobbes en el cap. XXI del “Leviathan”- no es otra cosa que “la falta de oposición, esto es, de impedimentos externos al movimiento”⁷², o en otras palabras, un concepto estrecho de libertad negativa; segundo, la libertad negativa es libertad o derecho individual, y en ella estriba la posibilidad de acceder a cualquier otro tipo de libertad, entre ellas, las libertades políticas; tercero, si la libertad es inmunidad frente a la interferencia del Estado en nuestros proyectos individuales de vida, no

⁷¹ Op.Cit. Pág. 22.

⁷² Hobbes, Thomas: Leviatán. Editorial Losada, Buenos Aires, 2003. Pág. 191.

es posible conjugarla con una especie de libertad referida a la ejecución de servicios públicos y vida virtuosa, y si son conjugables, es sólo bajo la forma de una subordinación de ésta a aquella; cuarto, todo aquel que pretenda defenestrar la idea de libertad negativa de acuerdo con la vieja idea republicana de actos virtuosos y servicio público, necesariamente tiene que darse la tarea de establecer una concepción de vida buena válida objetivamente para todos los miembros de una comunidad, lo cual sugiere un ineludible retorno a la metafísica. A su vez, la idea de que la libertad económica antecede a la libertad política se erige sobre dos concepciones básicas del liberalismo concernientes a la naturaleza humana y al principio del lazo social: en una concepción individualista o atomista de los hombres, y en una idea antagónica de las relaciones entre los individuos y el Estado, de acuerdo a la cual la libertad se entiende estrictamente en términos negativos.

Otra cuestión que sería importante abordar a colación del desarrollo teórico de aquellos autores comprometidos con una lectura revisionista de la historia política de occidente a partir del republicanismo clásico -como Pettit, Arendt o Pocock-, es el énfasis que estos autores ponen sobre los peligros de identificar plenamente las formas y prácticas políticas actuales con el pensamiento liberal. Nos gustaría revisar de manera muy lacónica si autores como Jefferson o Smith efectivamente sustentan las soluciones friedmanianas, y si lo hacen, en qué medida. Así por ejemplo, en el prefacio de *Libertad de Elegir* Friedman cita un texto del famoso discurso inaugural de 1810 de Thomas Jefferson, en el cual el ex mandatario estadounidense pareciera expresarse a favor de la idea neoliberal de un Estado mínimo frente al cual los ciudadanos serían libres estrictamente en términos negativos. El texto citado por Friedman dice: “un gobierno frugal y sensato, que intentará impedir que los hombres se agraven entre sí, y que les dejará libres para organizar sus propias aspiraciones de trabajo y progreso”⁷³. Sin embargo, este texto es precedido por una apología jeffersoniana al gobierno republicano –no citada por Friedman- en el cual “todas las voluntades se colocan por sí mismas bajo la voluntad de la ley, y reunirán sus esfuerzos para el bien común [y donde cualquier hombre] miraría la invasión del orden público como un daño propio”.⁷⁴ Es más, el texto citado por

⁷³ Friedman, Milton. *Libertad de elegir*. Pág. 19

⁷⁴ La cita es extraída de la traducción del *Discurso Inaugural de Jefferson* publicada por Fray Camilo Henríquez en la *Aurora de Chile*, la edición del jueves 12 de Noviembre de 1812, páginas 1 - 3.

Friedman aparece una vez que Jefferson ha ensalzado las virtudes de la participación activa de los hombres en su autogobierno mediante el respeto a la ley, y una vez establecido este marco se pregunta: “Con estas bendiciones, ¿qué nos falta para ser el pueblo más feliz y próspero de la tierra?” Es este el contexto en el que Jefferson habla de “un gobierno frugal y sensato”.⁷⁵ En otra parte del mismo texto, Friedman cita el texto *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, en que éste señala que “todo intercambio voluntario genera beneficios para las dos partes y que, mientras la cooperación sea estrictamente voluntaria, ningún intercambio se llevará a cabo, a menos que ambas partes obtengan con ello un beneficio”.⁷⁶ Esto significa que no es necesaria la coerción externa para conseguir la cooperación entre individuos con arreglo a un beneficio mutuo. Pero Friedman parece ir un paso más allá al interpretar/utilizar la idea de “cooperación voluntaria” de Smith como un argumento de autoridad a favor de su idea de constituir el libre mercado como la instancia suprema o idónea de cooperación voluntaria que garantizaría la libertad y autonomía de los individuos frente al Estado, afirmación con la que Smith no estaría necesariamente de acuerdo. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo V de *La Riqueza de las Naciones* Smith aborda el problema de si el Estado debe o no prestar atención a la educación del pueblo concluye abiertamente:

“Hay casos en que la situación misma de la sociedad coloca a la mayor parte de los individuos en condiciones de adquirir por su cuenta, sin la intervención del gobierno, todas aquellas técnicas y virtudes que el Estado exige o admite. En otras circunstancias, la sociedad no coloca a la mayor parte de los individuos en semejantes condiciones, y entonces es necesaria la atención del gobierno, para precaver una entera corrupción o degeneración en la gran masa del pueblo”.⁷⁷

Valgan estos dos contraejemplos para poner en tela de juicio la continuidad y linealidad entre el liberalismo clásico y el desarrollo teórico de Friedman.

Para finalizar, me gustaría volver de una manera más bien panorámica sobre las cuatro obviedades o concepciones naturalizadas que hacían posible sustentar la idea de que la libertad económica contribuye al incremento de la libertad política, y que esto a su vez

⁷⁵ *Ibídem.*

⁷⁶ Friedman, Milton. *Libertad de elegir*. Pág. 20

⁷⁷ Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992. Pág. 687

implica una contribución a la libertad general. Como ya hemos señalado, la concepción neoliberal parece sustentarse sobre el hecho de ignorar/soslayar las diferencias cualitativas entre los diversos tipos de libertad a que los individuos pueden aspirar y los distintos espacios y tiempos en que se juega su realización, o bien, sobre la idea de que todo tipo de interferencia externa en las elecciones individuales implican necesariamente un menoscabo de la libertad. Y la mejor forma para restituir y garantizar a los individuos el goce de las libertades que históricamente les fueron arrebatadas por las instituciones del Estado de Bienestar radica principalmente en el fomento de la iniciativa privada en el juego del libre mercado, donde, por ejemplo, las preferencias de las familias son lo que primordialmente tiene que garantizar un sistema de educación libre.

En un artículo de Quentin Skinner intitulado *La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas*, el autor intenta desnaturalizar la idea dominante en la actualidad (al menos en Inglaterra) de que la libertad es esencialmente un concepto negativo; para ello se retrotrae a una tradición de pensamiento en la cual la libertad en términos negativos se combina con las ideas de virtud y servicio público precisamente en el modo que hoy no se puede plantear sin incurrir en incoherencia. Esta tradición corresponde al republicanismo clásico representado en la obra de Nicolás Maquiavelo. Según Skinner la esencia de la tesis republicana es que “a no ser que se mantenga una organización política en un estado de libertad, los miembros de tal cuerpo político se verán despojados de su libertad personal”⁷⁸. Según esto la disposición de los hombres para prestar servicios públicos de manera voluntaria no sólo no interfiere o limita sus proyectos personales, sino que constituye otra condición necesaria para mantener la propia libertad. Frente a la paradójica idea friedmaniana de que restar poder a la libertad política a favor de la libertad económica produce libertad política, podemos oponer el “oxímoron” clásico del republicanismo, conforme al cual “el precio que tenemos que pagar para gozar de determinado grado de libertad personal con determinado grado de seguridad constante, es la servidumbre pública voluntaria”⁷⁹. Esta es una primera alternativa teórica que contribuye a desnaturalizar los presupuestos del liberalismo de Friedman.

⁷⁸ Skinner, Quentin. *La Idea de Libertad Negativa: Perspectivas Filosóficas e Históricas en La Filosofía en la Historia. Ensayos de Historiografía de la Filosofía*. Paidós, Barcelona, 1990. Pág. 250

⁷⁹ Op.Cit. Pág. 251

Ahora bien, pongamos por caso que no sea posible armonizar la exigencia de servicio público y vida virtuosa, propia del republicanismo, con la demanda de libertad individual, propia del liberalismo, pero que si se reconoce la impronta específica de ambos tipos de libertad en el proceso de constitución de la autonomía de los sujetos; toda vez que éste panorama se presentara como escenario de fondo, la labor de una teoría política sería fundar las razones para privilegiar a una sobre otra y determinar las condiciones específicas bajo las cuales el ejercicio de una forma de libertad entrañe la negación inmediata de la otra o su aceptación; en el caso de la perspectiva liberal, esto abriría la posibilidad, por ejemplo, de investigar si existen determinadas formas de acción política o formas de bien común que no impliquen necesariamente una disminución de las libertades individuales, por lo cual no toda intervención estatal implicaría una disminución de la libertad personal. Desde esta perspectiva, una alternativa al modelo neoliberal está suficientemente representada por el desarrollo teórico de Taylor. He aquí una segunda forma de desnaturalizar los presupuestos liberales de Friedman.

Aún situándonos dentro de la propia perspectiva liberal, y reconociendo que la libertad política puede no tener prioridad frente a las libertades individuales, como es en el caso de los liberales igualitarios (como Rawls y Dworkin), la exigencia de autonomía de los individuos no implica en ningún caso el recurso al libre mercado, puesto que las libertades no se reparten mejor en una situación de desigualdad. La doctrina rawlsiana de los “bienes primarios”, es un claro ejemplo de un esfuerzo liberal por pensar el problema de las coerciones desde una perspectiva moral tendiente a la no dominación, o bien, un esfuerzo por introducir una consideración de igualdad en el problema de la repartición de las libertades. El liberalismo igualitario releva la idea de que no es posible una justa distribución de libertades sobre una base inicial de desigualdad. El valor del mercado, lejos de ser algo bueno en sí mismo, depende del modo en que colabore con el ideal de formar sujetos iguales en cuanto a sus condiciones de autogobierno. Y esta representa una tercera forma de desnaturalizar el liberalismo de Friedman.

Por último, me gustaría sólo enunciar una consideración proveniente del campo de la “sociología de la dominación”, específicamente en relación con la aparición de nuevas formas de dominación ajenas a la ya tradicional dominación vía coerción externa, que ha

sido relevada por los apologistas de la libertad individual como el principio exclusivo de todos los males sociales. La creciente exigencia formulada desde la lógica neoliberal a los individuos en términos de “vivir su propia vida”, esto es, de hacerse responsables “no solamente de todo lo que hace, sino igualmente de *todo lo que le pasa*”, ha generado una cierta inflexión que ha transformado la idea de “responsabilidad” en un nuevo mecanismo de inscripción de la dominación denominado “responsabilización”. Dicho mecanismo implica obligar a los individuos “a interiorizar, bajo la forma de una falta personal, su situación de exclusión o fracaso”⁸⁰. En la medida que el neoliberalismo siga entendiendo que la libertad individual es la única forma de bien susceptible de albergar el predicado “común”, inevitablemente aparecerán “puntos ciegos” a la mirada de la teoría, espacios y tiempos de impunidad a nuevas formas de dominación que tal vez sean menos tangibles, más no por ello menos terribles. Este panorama presenta nuevos derroteros, por ejemplo, al rol social de la escuela, donde los escollos a superar ya no están únicamente representados por el peligro constante de los individuos de constituirse en víctimas de coerción estatal vía imposición cultural y control simbólico, o bien de ser objeto de silenciosas prácticas disciplinarias que tendrían como razón de ser la producción y reproducción de determinadas configuraciones del poder, sino –asimismo- por nuevas formas de inscripción subjetiva que se han vuelto posibles, precisamente, por la naturalización de ciertos supuestos del liberalismo.

Otro autor fundamental en el desarrollo de la doctrina neoliberal es Robert Nozick, quien en su obra *Anarquía, Estado y Utopía* procura demostrar cómo y por qué un Estado mínimo (proyecto, como ya hemos señalado, en general caro al liberalismo) es una solución que evita y supera las nefastas consecuencias que brotan de la consecución de dos teorías políticas radicales respecto a la función del Estado, a saber: el anarquismo y el igualitarismo, y que, además, opera como un “marco para la utopía”, un marco dentro del cual “quienes quieran vivir de acuerdo a pautas liberales, conservadoras, comunistas, socialistas, podrán hacerlo, en tanto sepan respetar los derechos de los demás”⁸¹. En la mencionada obra, el autor condena toda forma de igualitarismo en la distribución de bienes –principalmente la doctrina de los bienes primarios en la teoría de la justicia de Rawls- como una nueva forma de esclavitud de

⁸⁰ Este enfoque proviene desde la sociología de la dominación. Cfr. Martuccelli, Danilo *Cambio de Rumbo. La sociedad a escala de individuo*. Ediciones LOM, Santiago, 2007. Pág. 148.

⁸¹ Gargarella, Roberto: *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Pág. 46. Paidós: 1999, Barcelona.

los individuos en nombre de la igualdad y la justicia. Para Nozick el Estado debe ser por fuerza un Estado mínimo, encargado exclusivamente de proteger a las personas contra robos, fraude y el uso ilegítimo de la fuerza, y a respaldar el cumplimiento de los contratos celebrados por los individuos. En ningún caso debe el Estado velar por la libertad positiva de las personas (derechos a que otros me asistan en algunas necesidades básicas), sino solo por su libertad negativa (derecho a que otros no me dañen o interfieran). Así lo afirma el autor cuando dice:

“El hecho de que Ud. sea forzado a contribuir al bienestar de otro, viola sus derechos, mientras que el hecho de que otro no le provea a usted de cosas que usted necesita intensamente, incluyendo cosas que son esenciales para la protección de sus derechos, no constituye en sí mismo una violación de sus derechos”⁸².

Es por esto que Nozick considera que las teorías liberales igualitaristas, como las de Rawls y Dworkin, son “insuficientemente” liberales.

Tanto en la lectura de Hayek, como la de Nozick, la fuerza de los argumentos en favor del liberalismo no reposa tanto en la bondad intrínseca de la o las deseables consecuencias a las que nos arrastrarían la consecución de sus principios y recomendaciones, sino más bien en los males sociales que permitiría exorcizar, recurriendo para ello, en ambos casos, a una reconstrucción histórica del panorama social frente al cual el liberalismo se erigiría como una alternativa viable. Dicha reconstrucción histórica nos induce a identificar colectivismo (comunitarismo) y Totalitarismo, y a interpretar este último como resultado de un esfuerzo por transformar todas las dimensiones de la vida humana en un asunto político. De esta manera, el totalitarismo sería una forma política que niega la esfera privada del individuo, y por ende, niega su libertad individual de elección y su propiedad privada. La única legitimidad de la esfera política es el aseguramiento de la esfera privada, la protección de los derechos y libertades de los individuos garantizados por el Estado de Derecho. A fin de evidenciar el carácter reconstructivo (su sesgo ideológico) de la

⁸² Nozick, Robert: *Anarquía, Estado y Utopía* citado en Gargarella, Roberto: *Las teorías de la Justicia después de Rawls*. Pág. 48

historia narrada por la retórica neoliberal, resulta particularmente ilustrativo traer a colación –en este punto- la lectura arendtiana sobre el fenómeno totalitario.

En opinión de Arendt, desde una lectura liberal, el totalitarismo se combate a través de la protección de la esfera de lo privado frente a la intervención del estado y, más generalmente, frente a la vida política, puesto que –como ya señalamos- la única legitimidad de lo político es asegurar el ámbito de lo privado. El análisis de Arendt propondrá una suerte de inversión de la relación causal postulada por el liberalismo: según lo que la autora demuestra, el totalitarismo no nace a partir de la subsunción de lo privado en el mundo público, sino a partir de una expansión de lo privado hacia lo público⁸³. La distopía totalitaria corresponde, más bien, a la de un mundo en la que todo ha devenido interés privado. Lo que genera el totalitarismo es un conjunto de individuos mutuamente desarticulados, incomunicados, vueltos obligadamente sobre sí mismos y sus representaciones de la realidad, tal como los enigmáticos prisioneros de la caverna platónica, quienes al estar encadenados de cuello, pies y manos no tienen más opción que comentar y juzgar sobre las sombras que ante ellos desfilan, sin poder siquiera voltear la cabeza a un lado para compartir y discutir sobre las mismas con los compañeros de claustro⁸⁴.

En términos históricos, el totalitarismo –al igual que el neoliberalismo- hunde sus raíces en las aspiraciones burguesas de liberalizar los mercados para mayor beneficio personal, en la emancipación de la economía respecto de la política y el Estado. La emergente burguesía logró transformar sus aspiraciones privadas de capital en una cuestión pública⁸⁵, motivando e impulsando a los Estados europeos a expandir sus fronteras comerciales más allá del Estado nacional, trayendo como resultado el colonialismo e imperialismo, y aparejado con estos, el racismo moderno que legitima determinadas formas de exclusión y segregación social a partir de la división social del trabajo, pilar fundamental

⁸³ En estricto rigor, algunas formas nuevas de liberalismo -como el liberalismo igualitario- estarían de acuerdo con la afirmación de Arendt, siendo el neo-liberalismo la única forma de racionalidad política que conceptualiza al totalitarismo como subsunción de lo privado en lo público.

⁸⁴ Hannah Arendt se sirve del mito platónico como situación ejemplar de la ausencia de vida política en occidente. Según la autora, desde Platón en adelante ha imperado la filosofía política en occidente (discurso normativo, monológico, singular, unidireccional), y solo en raras ocasiones (por ejemplo, las revoluciones) ha emergido la vida política propiamente tal (discurso dialógico, heterogéneo, plural, multidireccional). Sobre esto volveremos en el capítulo III.

⁸⁵ Para un análisis temático de las condiciones de emergencia de la publicidad burguesa véase Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

del Totalitarismo. Siendo así, es evidente que la solución neoliberal radicaliza la enfermedad antes que combatirla; es más, el neoliberalismo -anclado en la metafísica del individuo, fiel a la democracia representativa y defensor férreo de la cristalización de normas sociales bajo la forma de órdenes constitucionales- ni siquiera sería, en estricto rigor, una forma de vida política. La respuesta que Arendt ofrece al surgimiento del totalitarismo es todo lo contrario de la fórmula neoliberal: sobrevivir al totalitarismo no significa retroceder en lo privado, sino recobrar el sentido de lo público, ofrecer una nueva visión de la vida política y de su significado para el desarrollo de la vida social. Más, para comprender esto a cabalidad tendríamos que avanzar sobre lo concepción arendtiana de la política. Volvamos sobre nuestro asunto.

En los siguientes capítulos no profundizaremos en la presentación ni en el análisis crítico del neoliberalismo, principalmente porque, a nuestro juicio, es una doctrina moralmente precaria y teóricamente inconsistente. Su intento por estructurar una concepción verdadera del hombre y de lo social sobre la base de la consideración de una situación social histórica y culturalmente determinada, su concepción del hombre en tanto individuo posesivo, la consideración de la actividad económica como principal actividad humana, la tesis de la autorregulación (tendencia natural al equilibrio de los factores en el mercado), la reducción de la idea de racionalidad a mero cálculo de costos y beneficios según las preferencias (la razón es instrumental y subjetiva), la concepción de la sociedad como mero agregado de individuos (atomismo), la aceptación de la desigualdad natural entre los hombres como explicación de las desigualdades socioeconómicas, la concepción reduccionista y sesgada de libertad entendida como “ausencia de interferencia” estatal y caracterizada por ser abstracta, individual, negativa y primordialmente, económica, la consideración de la igualdad como un ideal que atenta contra la libertad individual, y sobre todo, su apoyo indiscriminado tanto a gobiernos democráticos como a dictaduras (sin ir más lejos, el apoyo a la dictadura de Pinochet en Chile), son razones más que suficientes para desestimarla.⁸⁶

⁸⁶ Ciertamente es llamativa la permanencia y persistencia del modelo neoliberal a pesar de sus evidentes problemas teóricos, y, más aun, a pesar de su fracaso en la práctica. En ese sentido, aun cuando es una doctrina filosóficamente precaria, el análisis de su persuasión y permanencia como alternativa social reviste un evidente interés sociológico.

¿Por qué, entonces, tenemos que forzosamente detenernos en ella? El neoliberalismo es una teoría cara a nuestro objetivo toda vez que se constituye en un factor explicativo, un síntoma de la urgente necesidad actual de diagnosticar el presente, y junto con ello, de redefinir y refinar la noción de liberalismo: es un modelo ejemplar de todo lo que no ha de ser el liberalismo en el futuro, si aspira a constituirse en una racionalidad política pertinente a los nuevos escenarios sociales.⁸⁷ Dicha tarea, ha sido asumida –paradójica, o al menos, curiosamente- por un conjunto de teóricos que en más de algún punto aparecen como opositores o detractores de los principios básicos del liberalismo: nos referimos a las vertientes comunitaristas y republicanas.

1.2 El liberalismo desde la perspectiva comunitaria.

También en la década de los 80' y casi simultáneamente con la aparición de la *Teoría de la Justicia* de Rawls se publicaron cuatro grandes obras: (aunque con notables matices en las razones e intensidad de su disenso): *Hegel y la sociedad moderna* (1979) de Charles Taylor, *Las esferas de la Justicia* (1980) de Michel Walzer, *Tras la Virtud* de Alasdair McIntyre (1981) y *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982)⁸⁸ de Michel Sandel, las cuales se constituirán en referentes claves del discurso antiliberal⁸⁹ que posteriormente será conocido como “comunitarismo”. El comunitarismo, más que una teoría particular, es un amplio movimiento intelectual que aglutina a todos aquellos pensadores que pretenden rescatar el viejo ideal de “comunidad” como solución a los problemas introducidos por la predominancia de la racionalidad liberal de cuño kantiano (o “liberalismo deontológico” en

⁸⁷ Si hay algo que tal vez valga la pena aún abordar sobre el neo-liberalismo es su persistencia como modelo hegemónico a nivel mundial, aún en contra de la evidencia y los datos disponibles, por ejemplo, sobre el crecimiento de la brecha socioeconómica. Pero eso es más pertinente a un enfoque sociológico de la cuestión, por lo cual no será abordado aquí.

⁸⁸ No podemos dejar de mencionar la obra *Hegel y la sociedad moderna* de Charles Taylor, publicada en 1979 y considerada uno de los referentes más importantes en el surgimiento del movimiento “antiliberal”.

⁸⁹ No todos los planteamientos comunitarios ni todos los comunitaristas son anti-liberales, de hecho, en gran medida, el mismo debate liberal comunitario ha operado como una instancia correctiva del propio liberalismo. Se suele hablar del comunitarismo como una doctrina anti-liberal porque muchos de sus principales argumentos surgen a partir de críticas al liberalismo, y ese es el sentido en el que se emplea la expresión en este contexto.

palabras de Sandel), representada por los ya referidos autores igualitarios. Frente a la afirmación kantiana de que existen ciertas obligaciones universales que deben prevalecer sobre aquellas más contingentes que se derivan de nuestra adscripción a una comunidad particular, los comunitaristas sostendrán –siguiendo en ello a Aristóteles y Hegel- la idea de la plena realización humana en la integración de los individuos en su comunidad. En opinión del comunitarismo, la comunidad no ha sido valorada debidamente en el ideario del liberalismo en la construcción de su ideal de justicia, en el diseño de la subjetividad de sus agentes o como fuente innegable de la moralidad de los individuos. Resulta evidente que la consideración de la comunidad como escenario de la vida política aparece ya, por ejemplo, en el marxismo, pero el comunitarismo bosquejado por Walzer, Taylor y Sandel, entre otros, no plantea un ideal de comunidad a alcanzar mediante el derrocamiento del modelo capitalista y el establecimiento de una sociedad socialista, sino que más bien reconoce la importancia de valorar, considerar y respetar la comunidad ya existente en formas de prácticas sociales, valores, tradiciones, cultura y lenguaje. Revisemos en los siguientes apartados las ideas más relevantes que estos cuatro autores han aportado en el proceso de reconstrucción del liberalismo contemporáneo.

1.2.1. El liberalismo “deontológico” de Sandel: la promesa y el fracaso del yo desvinculado.

Sandel realiza una revisión crítica de una de las variantes actuales del liberalismo, de aquella que, a su parecer, es particularmente relevante en la actual filosofía política, moral y jurídica. Dicha versión es la representada por Rawls y los igualitaristas, y se caracteriza por dar un especial lugar a las nociones de justicia, equidad y a los derechos de los individuos. Asimismo, dicha modulación del liberalismo se debe abiertamente a la filosofía kantiana al afirmar la prioridad de lo justo sobre lo bueno, razón por lo cual nuestro autor cree conveniente llamarla “liberalismo deontológico”. La tesis central del liberalismo deontológico es bosquejada por Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia* en los siguientes términos:

“[...] la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Lo que justifica estos principios regulativos por encima de todo no es el hecho de que maximicen el bienestar social ni promuevan el bien, sino más bien el que estén en conformidad con lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de este”⁹⁰.

De manera similar, en un artículo publicado en 2004 intitulado *La república procedimental y el yo desvinculado*, Sandel volverá sobre este problema, presentando del siguiente modo la tesis central del liberalismo:

“[...] una sociedad justa no pretende promover ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma compatible con una libertad similar para todos. (...) Lo que hace que una sociedad sea justa no es el *telos*, propósito o fin hacia el que tiende, sino justamente su rechazo a elegir por anticipado entre diferentes propósitos en pugna”⁹¹.

En ambos, Sandel refiere la concepción de liberalismo representada por Rawls y los igualitaristas, marcada, en su opinión, por la declarada supremacía de lo justo sobre lo bueno, y en el que la anterioridad o primacía de la justicia por sobre el bien significa dos cosas: los derechos individuales no pueden sacrificarse en nombre del bien general (contra el utilitarismo), y los principios de justicia en que se resguardan los derechos de los individuos no pueden fundarse en ninguna concepción particular del bien (contra la teleología). En dicha visión los individuos son entendidos como “yoes” desvinculados, esto es, un yo entendido como anterior e independiente de sus propósitos, y que por tanto está facultado para efectuar una operación que desvincula los valores que posee de la persona que es.

No nos detendremos en la revisión de las críticas levantadas por Sandel. Únicamente señalaremos que, en contra de esta visión, el autor sostiene que el liberalismo no puede articular una concepción de la justicia independiente de alguna concepción del bien, puesto que los sujetos no son desvinculados, sino muy por el contrario, son sujetos profundamente determinados por vínculos constituyentes. Nuestra identidad, y junto con ello nuestra fuerza

⁹⁰ Sandel, Michel. *El liberalismo y los límites de la justicia*, Pág. 13

⁹¹ Sandel, Michel. *La república procedimental y el yo desvinculado*. En Ovejero, F., Martí, J. L., y Gargarella, R. (comps.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Ediciones Paidós, Barcelona, España, 2004. Pág. 72.

moral, está atada a las personas particulares que somos: nuestra familia, pueblo, comunidad o nación. El yo es siempre un yo situado, vinculado, histórico, e “imaginar a una persona incapaz de tener vínculos constitutivos como éstos no es concebir a un agente idealmente libre y racional, sino imaginar a una persona carente de carácter, sin profundidad moral”⁹²

La indagación de Sandel lo guiará a sostener la siguiente conclusión: la misma concepción de persona que anima y moviliza al liberalismo lo condena al fracaso. En el centro del liberalismo se encuentra “la promesa y el fracaso del yo desvinculado”⁹³, sin embargo, “a pesar de su fracaso filosófico –nos dirá el autor- esta es la concepción liberal con que vivimos”⁹⁴. Dicha apuesta por el liberalismo, a pesar de sus evidentes problemas teóricos, será la impronta específica de una serie de autores (tanto apologistas como detractores) revisionistas que no pretenden denostar el modelo liberal, sino más bien corregirlo. Las acusaciones de inconsistencia teórica y carencia de profundidad moral ceden terreno frente al simple hecho de su aceptación, o más bien, de su irrecusable presencia como modelo político dominante en las democracias occidentales. Sin duda el más importante autor en adoptar este enfoque es Charles Taylor, sobre el cual volveremos en el capítulo tercero.

No interesa, asimismo, el resurgimiento de la corriente republicana y la preocupación por la virtud cívica, pues, curiosamente, el liberalismo –sobre todo con la emergencia de la corriente igualitarista- se ha convertido en sinónimo de bienestarismo, esto es, de ciudadanos que se ven a sí mismos antes como beneficiarios de los servicios gubernamentales que como ciudadanos responsables, y esto se convirtió, como bien señala Nancy Rosseblum. “en un rotulo negativo que indicaba una falta de preocupación por la educación moral y del carácter y la erosión de todo vestigio de valores compartidos”⁹⁵. Sin embargo, sobre el pensamiento republicano y su contribución al liberalismo contemporáneo volveremos en el capítulo tercero, y con lo señalado ya es suficiente para abordar el problema de la polisemia de la idea de liberalismo.

Al final del recorrido nos encontramos con ideas tan variadas e irreconciliables sobre el liberalismo que parece imposible esbozar una definición positiva del mismo. Estas

⁹² Op.Cit. Pág. 87

⁹³ Op.Cit. Pág. 77

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Rosseblum, Nancy (comp.): *El liberalismo y la vida moral*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993 Pág. 9.

diferencias se explican, en parte, por la diversidad existente entre los liberales sobre cuál es el mal social que el liberalismo contribuye a exorcizar. Y es que incluso los fines que se han dado a sí mismos los liberales son demasiado heterogéneos: los antiguos liberales continentales creían que el liberalismo era una alternativa en contra de la influencia de la iglesia católica (y de cualquier otra institución o grupo cultural) en el campo de los asuntos públicos; Rawls parece entender que el modelo liberal igualitario es la única manera de precaverse contra las injusticias derivadas de la “lotería natural” que domina la distribución de bienes decisivos para triunfar en sociedad como el talento, la salud o la inteligencia; Dworkin y Mill entienden que el liberalismo constitucionalista es la mejor manera de defender los intereses de los individuos frente a la tiranía de las mayorías; John Gray que el liberalismo, o bien procura evitar la arbitrariedad, la falta de diálogo y la irracionalidad en la selección del mejor modo para alcanzar el Bien común, o bien procura evitar la imposición de un único *modus vivendi*; Hayek cree que es la mejor forma de proteger la libertad humana del flagelo de los totalitarismos colectivistas y Nozick cree que es una buena forma de resguardar la libertad individual de una excesiva e injustificada interferencia estatal. En el siguiente apartado intentaremos esbozar una caracterización positiva de lo que entenderemos por liberalismo para efectos del presente trabajo.

1.2.2 ¿Qué podemos entender por liberalismo hoy?

Hagamos el ejercicio de volver mentalmente sobre nuestros pasos, y veremos que a partir de la diversidad y heterogeneidad de los planteamientos y autores hasta ahora revistados no pareciera haber acuerdo suficiente como para sugerir una caracterización positiva de lo que se pueda entender por liberalismo hoy. Comencemos entonces declarando al menos- lo que no entenderemos o lo que no puede seguir entendiéndose por liberalismo: el liberalismo contemporáneo no es un “proyecto” socio-político emancipatorio, un horizonte de redención social tales como lo fueron (o pretendieron serlo) el liberalismo clásico y el socialismo del XIX y principios del XX. No es uno de aquellos grandes relatos que ofertaban una tierra prometida de libertad irrestricta o de igualdad plena al final de la jornada histórica; no es una utopía sobre una sociedad más justa ni tampoco una distopía

sobre los efectos devastadores de los procesos de individuación a los que nos arrastraría (o más bien ya nos ha arrastrado) el imperio de las leyes del mercado capitalista. El liberalismo no es, necesariamente, un cierto modelo de “ingeniería social” orientado a la producción de individuos atomizados, descontextualizados, carentes de valores comunitarios, políticamente pasivos y perfectamente funcionales a la economía capitalista. Éste es, ciertamente, un modo reduccionista de entenderlo, por lo cual dichas críticas tienen un firme asidero toda vez que se confunde liberalismo con “neoliberalismo”. Liberalismo no es sinónimo de Neoliberalismo. ¿Qué más podemos decir?

Liberalismo es algo más que cualquiera de sus materializaciones históricas particulares, pero no por eso creemos que exista algo así como una estructura permanente del pensamiento liberal que pueda ser develada por la investigación histórica o una esencia transhistórica de los discursos, instituciones y prácticas históricas contingentes que han sido rotuladas como liberales. Lo que sí existe, son interpretaciones generales (de corte universalizante) que, teniendo a la base formas particulares del desarrollo histórico del liberalismo tienden a exhibir, exaltar y relevar –por sobre otros- alguno de sus principios o rasgos típicos, ya sea para emprender su crítica o su apología. Lo que sí existe, son ciertas ausencias, incapacidades y miopías comunes, que aparecen si lo miramos bajo un determinado prisma: el liberalismo, en cualquiera de las versiones revistadas, no es capaz de generar las condiciones básicas para su reproducción: la formación de una identidad y subjetividad moral rica en sus ciudadanos, esto es, una subjetividad que vincula profundamente a los individuos no sólo con identidades comunitarias, sino también, y sobre todo, con el interés por el ámbito propiamente público.

El problema general a partir del cual intentaremos abordar el liberalismo –y sus posibilidades como teoría política viable - es la idea de que el liberalismo –sino por esencia, al menos en sus materializaciones efectivas- fracasa en moldear la identidad y subjetividad moral de los individuos. Cuando Kant señaló en su filosofía política que el liberalismo era un modelo político replicable en un pueblo de demonios (con tal de que estos fueran racionales), seguramente estaba pensando en que el liberalismo es un modelo que apuesta por una institucionalidad cuya eficiencia no depende jamás de la virtud o la calidad moral de sus ciudadanos, es decir, es un modelo que se precave frente a la azarosa repartición de los

dones naturales (siempre desigualmente repartidos entre los hombres de una misma época o entre generaciones de distintas épocas), pero seguro que jamás imaginó que la precaución institucional derivaría en una apatía ciudadana generalizada respecto al Bien común.

Sin embargo, a pesar de las marcadas diferencias entre los mismos, no sería aventurado señalar que un factor común a todas las formas actuales de liberalismo es una declarada austeridad intelectual en sus aspiraciones sobre el sentido y la finalidad de la vida en sociedad. Lo que podamos entender por liberalismo –a partir del itinerario intelectual que hemos prefijado- no guarda relación alguna con ese amplio proyecto socio-político que otrora surgió de mano del contractualismo. El liberalismo actual es una forma de racionalidad política esencialmente austera (no tanto por esencia como por necesidad histórica). En términos generales, así como hemos distinguido al liberalismo clásico del liberalismo contemporáneo caracterizándolos como ambicioso y austero, respectivamente, es posible clasificar ciertas modulaciones existentes de la teoría liberal contemporánea, a su vez, en dos grandes bloques: un liberalismo “austero”, tanto en el sentido de preocupado por la dimensión moral, como de sobriedad y sencillez en sus aspiraciones respecto al ideal de formación ciudadana: un liberalismo evidentemente perfectible, que puede y debe ser enriquecido desde fuentes externas; y un liberalismo derechamente “precario” en el sentido de que no dispone de lo necesario para subsistir: un liberalismo teóricamente inconsistente, absolutamente imperfectible e irreparable. Un claro ejemplo de “precariedad” es la propuesta neoliberal; un caso de “austeridad” es la propuesta de liberalismo surgida a partir de la discusión entre los liberales como Rawls o Dworkin y las perspectivas republicana y comunitarista. En los capítulos siguientes, nuestra reflexión sobre la viabilidad del liberalismo como racionalidad política tendrá como objeto estricto aquellas formas de liberalismo que hemos denominado “austeras”.

Dicha austeridad expresa lo que podríamos considerar como la característica fundamental del liberalismo, y es resultado de la continua fragmentación que la racionalidad liberal opera sobre el mundo social y los saberes sociales. La propuesta liberal es austera

respecto al caro ideal de realización humana porque el liberalismo, como bien dice Michel Walzer es un cierto “arte de la separación”⁹⁶.

“Podemos considerar al liberalismo como una cierta forma de trazar el mapa del mundo político y social. El mapa antiguo, preliberal, proponía la imagen de una extensión de tierra esencialmente uniforme, dotada de ríos y de montañas, de villas y de ciudades pero carente de fronteras (...) La sociedad se concebía como una totalidad como algo orgánico e integrado. Se podía estudiar desde el punto de vista de la religión, de la política, de la economía, de la familia, pero todos esos conocimientos se entrelazaban para constituir una realidad única. La Iglesia y el Estado, la Iglesia de Estado y la universidad, la sociedad civil y la comunidad política, la dinastía y el poder, las obligaciones y la propiedad, la vida pública y la vida privada, los pequeños negocios y el hogar: cada una de estas parejas, de manera misteriosa o no, estaba unificada y sus elementos eran indisolubles. Los teóricos liberales preconizaron y aplicaron el arte de la separación, oponiéndose de este modo al mundo antiguo. Trazaron líneas que delimitaban los dominios específicos y así compusieron un mapa sociopolítico que todavía hoy nos resulta familiar. La separación más famosa es la del «muro» erigido entre la Iglesia y el Estado, pero existen muchos más. El liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos engendra una nueva libertad. Así es como actúa el arte de la separación.⁹⁷

El liberalismo separa y fragmenta el espacio de lo social y del saber en esferas (lo moral, lo político, lo económico, lo jurídico, lo religioso, lo estético) y disciplinas perfectamente delimitadas (moral, derecho, ciencias sociales, artes), y moldea subjetividades especiales y funcionales a cada esfera; sin embargo, la distribución de la ciudadanía entre esferas y saberes no es -en sí mismo- problemático: de hecho, como bien dice Walzer, esta fragmentación ha permitido generar nuevas libertades que los sujetos pueden disfrutar al interior de cada nueva esfera: el problema del liberalismo –y por lo cual es a nuestros ojos una doctrina austera- es que rigidiza los principios de la división al punto de naturalizarla, legitimando su encriptamiento, y constituyendo a cualquier deslizamiento entre ellas, en virtud de este mismo movimiento, como el pecado teórico capital. El liberalismo es una teoría austera porque opera como un cierto “Arte del Encriptamiento”, una forma de pensar

⁹⁶ Tomamos la expresión “Arte de la separación” de Michel Walzer, pero extraemos algunas conclusiones que rebasan los fines estipulados por el autor. Para Walzer la separación o fragmentación que fomenta el liberalismo produce libertades e igualdad. Por nuestra parte, nos interesa más bien analizar las consecuencias que trae para la vida social la radicalización del proceso de separación. Cfr. Walzer, Michel: *El liberalismo y el arte de la separación* en Guerra, Política y Moral. Paidós Ibérica: 2010, Barcelona.

⁹⁷ Walzer, Michel. *El liberalismo y el arte de la separación*. En Walzer, M. *Guerra, Política y Moral*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica, 2001. Pág. 93

y trazar el mapa de lo social que produce fragmentos sociales, esferas aisladas, mutuamente incomunicadas, que constituye disciplinas o saberes *ad hoc* a dichas esferas y produce sujetos atómicos que se especializan exclusivamente en alguno de dichos saberes, pero no poseen la capacidad para comprender la articulación entre las distintas esferas y saberes ni pueden, por tanto, analizar y evaluar críticamente los principios que rigen su articulación y/o desarticulación⁹⁸.

Dicha incapacidad o inhabilidad para pensar las interconexiones entre las esferas sociales y los puntos de comunión entre los saberes sociales es producto, en parte, del desplazamiento de la *phrónesis* como principio rector de la articulación social y su reemplazo por formas procedimentales de justicia. El desplazamiento o exilio de la *phrónesis* del ideario liberal es un largo proceso que inicia tempranamente en la historia de occidente, pero que se intensifica y profundiza a partir de la emergencia del liberalismo.

Durante los siguientes dos capítulos nos ocuparemos, en estricto rigor, de evidenciar el proceso de desmantelamiento y desfiguración del componente intelectual de la idea de virtud, esperando poder extraer conclusiones que nos permitan sustentar nuestra tesis.

⁹⁸ Alguien bien podría replicar que en sociedades liberales como la nuestra, efectivamente emergen sujetos con las capacidades de mente y de carácter necesarias para vivir según el orden liberal, y asimismo, emergen sujetos con las capacidades de mente y carácter para criticar y luchar en contra de las ideas liberales. Frente a esto habría que precisar nuestra primera afirmación y señalar que el liberalismo no es capaz de explicar la presencia o ausencia de determinadas formas de ser y pensar en la ciudadanía, por lo tanto, no puede atribuirse su autoría.

CAPÍTULO 2

De la Política virtuosa a la virtud política, y de la virtud política a la política sin virtud.

Advertencia preliminar

En los siguientes dos capítulos intentaremos probar la tesis expuesta hacia el final de la introducción: el liberalismo ha desinstalado lenta y paulatinamente el componente intelectual de la teoría de la virtud, desfigurando con ello la idea de virtud al punto de volverla un asunto privado, algo íntimo, una especie de psicología moral ajena e impertinente a las cuestiones propiamente políticas. Aunque la presentación del análisis de autores seguirá un recorrido histórico lineal, ello no significa que creamos o entendamos que el cercenamiento y empobrecimiento de la teoría de la virtud sea un proceso lineal y acumulativo en la historia general de la teoría y la filosofía política en occidente: la historia de la virtud en el liberalismo no es la historia de la virtud en la teoría política moderna, sino sólo la historia de cómo la noción de virtud –y particularmente la noción de prudencia– fue reconstruida al interior de aquella forma particular de comprender la política que se arrogó el lugar de lo universal y se transformó –en virtud de ese mismo gesto– en la teoría hegemónica y la explicación dominante.

La historia de la virtud desde la perspectiva general de la teoría política moderna, y particularmente la historia de la *phrónesis*, es, en muchos sentidos, un reflejo de los diversos modos en los que el problema del autogobierno ha sido abordado o evadido, explicitado o silenciado por los enfoques liberal, republicano y comunitario, entre otros, y por ello, no sigue ni puede seguir un patrón determinado⁹⁹; lo que si afirmamos, es que el otrora errático y multifacético curso de la teoría de la realización del potencial humano comienza a volverse uniforme y unidireccional al interior del liberalismo, en el que los marcos deontológicos y/o contractualistas ponen en tela de juicio cualquier discurso sobre

⁹⁹ A menos que consideremos la historia en términos kantianos como proceso asintótico de ilustración, de acercamiento continuo e interminable al ideal de una sociedad fundada en la libertad y la razón.

la finalidad de la vida humana como un atentado en contra del caro ideal moderno de justicia.

Para bosquejar este proceso de empobrecimiento de la idea de virtud al interior del liberalismo explicitaremos los principales rasgos de la teoría de aristotélica de la virtud, y luego, los utilizaremos como clave de lectura para contrastarlos con las concepciones y roles que asume la teoría de la virtud en el desarrollo de la teoría liberal. ¿Por qué es tan importante volver sobre la teoría aristotélica de la virtud? Porque es –a nuestro juicio- la teoría más completa producida en occidente, por tanto, el mejor ejemplo de aquello que occidente ha perdido. La modernidad es –entre otras muchas cosas- un lento proceso de desinstalación de algunos de sus componentes esenciales¹⁰⁰, sobre todo de aquellos componentes que la constituían en una respuesta política al problema de la dominación¹⁰¹, y que, en su ausencia, la transformaron en una teoría moral sobre la producción de ciudadanos obedientes a la ley. Y es que para Aristóteles “no se estima como menos elevado el talento de saber, a la par, mandar y obedecer; y en esta doble perfección, relativa al mando y a la obediencia, se hace consistir ordinariamente la virtud suprema del ciudadano”¹⁰². Aun cuando para Aristóteles la única virtud exclusiva del mando es la prudencia y la virtud del súbdito es una justa confianza en su jefe, también entiende que todas las demás virtudes son igualmente propias de los que mandan y de los que obedecen, y más importante aún, que todo ciudadano puede eventualmente cumplir roles como gobernante o gobernado, y por tanto, debe estar preparado para realizar con excelencia ambos papeles.

Para Aristóteles la virtud es expresión de la unidad humana. Inteligencia y voluntad deben colaborar cada cual en su justa medida. La distinción entre lo ético y lo dianoético, entre la costumbre y la inteligencia, es más analítica que real. Sin embargo, si bien no pueden ser separados en la práctica ambos componentes, esto es, no se puede cercenar la

¹⁰⁰ Entre estos componentes desinstalados destacamos cuatro núcleos temáticos: la materialidad de la virtud, la unidad de la virtud, la idea de deliberación como proceso social y la *phrónesis* como consideración sobre el “tiempo oportuno”, cada uno de los cuales será explicitado en el apartado sobre la *phrónesis* aristotélica.

¹⁰¹ En lo que a la noción “dominación” refiere nos declaramos abiertamente deudores de la concepción propia del republicanismo cívico defendida y promovida por Philippe Pettit en su obra *Republicanism*. Al igual que Pettit, creemos que la libertad como no-dominación es un valor político supremo, entendiendo a esta como un *status* a través del cual el ciudadano está lo suficientemente empoderado y protegido como para ser capaz de mirar a los ojos a otros, y en el que nadie tiene que vivir bajo el poder de un *dominus* o amo.

¹⁰² Aristóteles: *Política*. Editorial Espasa Calpe, Madrid. Pág. 108.

habilidad de aprender y ejecutar ciertas prácticas de la habilidad para reflexionar sobre las mismas, ciertamente, puede estimularse una en desmedro de otra, pueden desdibujarse sus límites o puede disfrazarse la tenencia de la parte como la tenencia del todo. Esta es la historia que pretendemos revisar a continuación: la historia de cómo el componente dianoético de la virtud, y -de manera más precisa- cómo la enseñanza y el cultivo de la *phrónesis* fue declarada incompatible con la defensa de las libertades y derechos individuales, y por ende, erradicada de la teoría política moderna.

Reiteramos que no pretendemos narrar la historia completa del proceso de desmantelamiento de la teoría de la virtud (en parte esto ya fue hecho por McIntyre), sino únicamente enfatizar en ciertos hitos decisivos para explicar cómo la idea de virtud fue arrancada de la teoría política y confinada en la historia de la teoría moral, erradicada de la teoría moral y reubicada estratégicamente en la teoría del derecho, y asimismo, mostrar cómo a lo largo de todo este proceso fue paulatinamente transformada en una teoría relativa a los asuntos privados de los individuos, y cómo particularmente la *phrónesis* se convirtió en “prudencia”¹⁰³, esto es, cómo pasó de ser una actividad espiritual de la comunidad (por ende participativa e inclusiva) que articula y anima una buena vida social a una herramienta de cálculo racional de los individuos.

2.1 La época de la política virtuosa: Aristóteles y la *phrónesis* como deliberación conjunta y oportuna sobre los medios y fines sociales.

La emergencia de la vida política (*bios politikós*) en Aristóteles es posible gracias a la concurrencia de una serie de factores que en su concomitancia generan la Polis griega. Vivir en la Polis es algo que significa múltiples cosas, o si se quiere, usando una expresión aristotélica, es algo que “se dice de muchos modos” (*pollaxós*), por lo cual no es posible identificar de manera inmediata e ingenua la vida política y la vida en la Polis. Ciertamente la vida en la Polis permite a los hombres superar la menesterosidad y precariedad que enfrentarían al llevar una vida aislada, puesto que allí encuentran una organización social lo

¹⁰³ En lo que sigue utilizaremos la expresión griega “*phrónesis*” para referirnos a la noción aristotélica de prudencia, y la expresión “prudencia” para referirnos a cualquiera de las teorías que la sucedieron. La idea es enfatizar la abismal distancia entre la concepción aristotélica y la concepción liberal de virtud.

suficientemente compleja como para asegurar la defensa de enemigos comunes y la autarquía económica; sin embargo, los hombres no dan vida a la Polis inducidos por un hobbessiano temor que busca sustraerse al *súmmum malum* que es la muerte, sino que más bien se disponen a erigirla toda vez que pugnan por alcanzar la forma específica de bien que les es propio en virtud de su *télos*, cuya consecución es posible sólo mediante el recurso a su racionalidad. Establecer vínculos políticos es, para el hombre, sinónimo de perfección, de consumación y actualización de sus posibilidades en tanto ser racional. La vida en la Pólis, como bien señala Taylor (1983) es “la mínima realidad humana autosuficiente”¹⁰⁴, pues sólo a partir de ella y en ella es que el hombre puede desarrollar su potencialidad propiamente humano, es decir, maximizar su capacidad racional.

Pero ser racional también es algo que se dice de varios modos, por lo cual si queremos comprender el sentido del vínculo político en la filosofía aristotélica tendremos que –necesariamente– comprender el sentido de lo que significa ser racional y las condiciones necesarias para su realización, puesto que el ejercicio pleno y efectivo de la racionalidad implica contar con ciertas condiciones materiales básicas.

La delimitación del sentido en que la vida política se identifica con la racionalidad plena es una cuestión fundamental por cuanto Aristóteles reconoce al menos tres formas de vida: la vida placentera, la vida política y la vida teórica¹⁰⁵, cada una de las cuales es regida por diversas formas de *logoi* articulados a su vez por distintas concepciones de la vida buena. Sobre la vida placentera no parece necesario extenderse, puesto que si bien requiere de cierta estructuración social básica para constituirse como una opción de vida, es claro que puede surgir bajo formas de lazo social que no entrañan necesariamente relaciones políticas entre sus ciudadanos. Sin embargo, tanto la vida política como la vida teórica parecen emerger sólo en el contexto de la Polis; es más, ambas formas de vida se configuran igualmente bajo la tensión ontológica fundamental del Bien Supremo - denominado “*eudaimonia*” por Aristóteles- aun cuando la forma de *logos* que rija para cada

¹⁰⁴ Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1983. Pág. 164.

¹⁰⁵ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999. Pág. 4

cual sea esencialmente diferente. El ideal de vida teórica es representado por el sabio¹⁰⁶, hombre libre no sólo de las necesidades inmediatas de la vida privada sino también de la contingencia propia de los asuntos públicos, quien se ocupa de indagar los principios y las leyes inmutables que rigen el orden del mundo. El sabio no solamente aspira a una captación inmediata (*thigein*) de dichos principios, sino –y esto es lo fundamental- a mantenerse firme e infatigablemente en dicha contemplación. Así como el astrónomo que somete a los cuerpos celestes a un análisis mecánico –en términos de causa y efecto- se tiene que volver él a sí mismo un cierto mecanismo o máquina, el sabio pretende desprenderse del constante devenir inherente a toda vida humana a fin de captar lo inamovible. Esta captación es posible por la acción del *nous*, forma del *logos* caracterizada por una captación inmediata y atemporal de los principios constitutivos de los entes. Permanecer en dicha captación es el máximo bien o Felicidad al cual pueden aspirar los hombres, y –de alguna manera- marcará la pauta de todo otro esfuerzo humano por alcanzar el Bien.

La vida política también se encuentra naturalmente orientada hacia la búsqueda de la *eudaimonía*, pero no del mismo modo. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles establece claramente los límites de cualquier indagación que verse sobre las acciones humanas, afirmando que lo propio de la *praxis* es la contingencia, por lo que cualquier principio explicativo de la misma sólo puede ser –en último término- contingente. No podemos pedir demostraciones a un retórico ni tampoco exigir a un geómetra que nos persuada¹⁰⁷ afirmará el estagirita, asentando con ello la idea de que en la filosofía práctica es el objeto el que impone el método y las condiciones para su develamiento, y no a la inversa. El *logos* que domine la vida política no puede, por tanto, aspirar a la universalidad, la necesidad o la rigidez de los principios metafísicos establecidos por el sabio en la soledad de su contemplación. Es un *logos* que si bien está orientado naturalmente a la consecución de la

¹⁰⁶ En muchos pasajes de su obra Aristóteles se refiere a la *phrónesis* como un saber, sabiduría o ciencia que se opone a la sensación y a la opinión: una sabiduría del ser inmutable tal como la *sophía*; sin embargo, en la *Ética Nicomaquea* la *phrónesis* no se trata de una ciencia, sino de una virtud *dianoética*, cuyo objeto son los bienes humanos que los hombres pueden alcanzar: la *phrónesis* se opone ahora a la *sophía*, pues trata sobre lo contingente, pues los bienes varían según los individuos y las circunstancias. Cfr Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*. P. 29-31. Las Cuarenta: 2007, Buenos Aires.

¹⁰⁷ Op.Cit. Págs. 26-27.

unidad propia del *nous* debe mantenerse en los límites naturales que su objeto le establece. Esta forma de *lógos* es denominada por Aristóteles *dianoia* o entendimiento discursivo. Es un *logos* que discurre y que se adapta a la movilidad de lo social.

Hasta el momento no hemos hecho sino exponer ciertos conceptos establecidos canónicamente por los estudiosos de Aristóteles. Nuestro interés en asentar estos conceptos se justifica por lo señalado al principio: todo tipo de vida¹⁰⁸ está marcado por una (o al menos una) forma de racionalidad, de manera tal que su comprensión nos es asequible sólo sobre la base de una interpretación de la racionalidad que le es propia. Comprender lo que signifique establecer vínculos políticos implica comprender la racionalidad que los soporta y les confiere sentido. La determinación de la *dianoia* como la forma de *logos* propio de lo político, nos sugiere -de manera casi inmediata- que la pregunta por el carácter propio de lo político podría ser abierta a partir de la pregunta por el rol de las virtudes *dianoéticas* en el entramado conceptual aristotélico.

Nuestra insinuación es la siguiente. Resulta claro que para Aristóteles el vínculo político (o dicho más precisamente, el vínculo ético-político) es producto de la interrelación entre *ethos* y *logos*, entre las costumbres heredadas que dan forma a una comunidad histórica (*koinonía*) y la inserción de nuestra individualidad en dicha herencia consuetudinaria a través del cultivo de la virtud. Y ser virtuoso es la forma preeminente en la cual los hombres pueden ser racionales en términos sociales, por lo cual nuestra investigación sobre la racionalidad propia de los vínculos políticos (y en general, de cualquier praxis humana) parece exigir una indagación preliminar o tal vez complementaria sobre la noción aristotélica de *areté* (virtud), y principalmente, por la *areté* de la *práxis*¹⁰⁹: la *phrónesis* (prudencia). Es por ello que -y ahora si señalo nuestra insinuación al respecto- una revisión de la idea de la naturaleza del vínculo político en Aristóteles debe procurar

¹⁰⁸ Entre los autores contemporáneos que comenzaron a rescatar la filosofía práctica aristotélica para repensar el carácter de lo político después de los totalitarismos de derecha a izquierda en el siglo XX, hay una abierta resistencia a la idea de que la política pueda ser un *Bíos*.

¹⁰⁹ Recordemos que para los antiguos griegos la noción de *areté* era aplicable tanto al campo de la *póiesis* (producción) como al de la *práxis* (acción). En el presente trabajo nos referiremos exclusivamente a la virtud práctica, referida a la perfección en la acción humana.

restituir el énfasis aristotélico en la importancia vital del componente intelectual o *dianoético* en las relaciones sociales.

El ejercicio de las virtudes *dianoéticas* (o del componente *dianoético* de la virtud) resulta fundamental en el esquema aristotélico por cuanto en ella se juega la posibilidad de que toda comunidad se configure en su devenir histórico bajo la forma de vínculos auténticamente políticos. Recordemos que Aristóteles admite en la *Política* que se puede vivir una vida humana plena en una pequeña comunidad donde todos se conozcan entre sí, y donde todos participen en el gobierno, no sólo eligiendo a sus representantes, sino “gobernando y siendo gobernados alternativamente”¹¹⁰. Para Aristóteles, la política es el arte de saber gobernar y saber ser gobernado (*arxein kai arxesthai*). La política además, como se señala en la *Ética* a Nicómaco, es un tipo de vida, una forma de *Bíos*, y como tal, se sostiene y reproduce gracias a procesos de deliberación, a acciones racionales e intencionadas, a una práctica constante de deliberación (no es una *Zoé*), por lo cual saber gobernar y saber ser gobernado implica tener el hábito de deliberar en relación con el gobernar y el ser gobernado. Si la distribución del trabajo social dictaminará que sólo a algunos les estará dada la opción de gobernar (como lo recomendaba Platón), entonces bastaría con que sólo algunos desarrollen y cultiven tanto las virtudes éticas como las *dianoéticas*. Gran parte de la filosofía práctica posterior a Aristóteles (y fuertemente en el discurso político liberal) instaló la idea de que para saber ser gobernado, un individuo debe poseer ciertas buenas cualidades carácter, y que para gobernar hace falta poseer además otras buenas cualidades de mente, y que ambos tipos de cualidades son efectivamente separables. Un caso ejemplar de ello – en clave liberal- es la filosofía de Locke, y de otro modo podemos verlo en las recomendaciones de los *Discorsi* de Maquiavelo. Pero en Aristóteles, toda vida humana, o más bien, todo ciudadano debía ser desarrollado en su plenitud, todo ciudadano debía alcanzar la excelencia o virtud tanto ética como *dianoética* en el curso de su vida, y para ello es que el Estado debía invertir todos sus recursos, y es por ello que los hombres se reúnen y traman vínculos propiamente políticos entre sí.¹¹¹ El

¹¹⁰ Aristóteles. *Política*. Pág. 108

¹¹¹ Obviamente, es necesario tomar todos los resguardos necesarios respecto a la idea de igualdad aristotélica, que considera que lo igual es algo que se da entre los iguales, y que legitima la existencia de estratos sociales

horizonte mismo de los lazos políticos es la producción de ciudadanos excelentes, justos, y la existencia misma de ciudadanos excelentes y justos es lo único que garantiza la persistencia de un ámbito propiamente político, pues Aristóteles entiende a la política no como una tarea de gobierno desarrollado por profesionales, sino como la tarea apropiada a todo hombre libre, lo propio de todo aquel que tiene la fortuna de haber resuelto sus cuestiones privado-económicas y puede invertir su tiempo y recursos personales en pensar la vida en la *Pólis*.

Es por ello que, en parte, la teoría de la virtud comienza a transformarse en un lastre para el pensamiento político: el creciente afán de igualdad en la excelencia humana implica un alto costo al gobierno: para garantizar las condiciones para que todos alcancen la excelencia, sería necesario generar todo tipo de condiciones materiales y simbólicas y, sobre todo, dispositivos de control a gran escala para garantizar un espacio social en el que efectivamente pueda desarrollarse la excelencia humana. Platón fue tal vez el primer pensador en maquinar un espacio social en el que pudiese reinar la virtud y la justicia, pero no pasó de ser considerado –para muchos- como una gran utopía y –con posterioridad a su aplicación en el demo de Siracusa- como un gran fracaso. El nivel de control del Estado sobre los individuos exigido por Platón ya para los antiguos aparecía como una violación de principios e instituciones básicas, como la libertad y la familia.

Podríamos señalar que aunque ya Platón había logrado visibilizar la complejidad implicada en la producción de una sociedad espiritualmente justa, no se contaba con los dispositivos sociales suficientes para llevar a cabo dicho proyecto. Tal vez no sería errado pensar que tales dispositivos comienzan a aparecer recién con la emergencia de la modernidad, con la creación de los Estados Nacionales, el surgimiento de las Ciencias Sociales y los grandes sistemas de Educación Pública, pero lo curioso es que a medida que occidente ingresó en el proyecto de la modernidad y a medida que comenzó a determinarse a sí mismo bajo imperativos de control y racionalización, la idea misma de virtud como mecanismo de regulación social comenzará a aparecer cada vez más como un ideal imposible, irrealizable, incompatible, y francamente deleznable.

desiguales (hombre, esclavos, mujeres), la cual difiere considerablemente de la noción moderna (post revolución francesa) según la cual los iguales son todos los sujetos que integran un Estado- Nación.

Pero volvamos sobre la caracterización de la virtud. Como es sabido Aristóteles clasifica las virtudes en dos clases al inicio del Libro II de la *Ética Nicomaquea*: las dianoéticas y las éticas¹¹². Las virtudes se pueden definir, siguiendo a Ross, como una “tendencia a dominar cierta clase de sentimiento y actuar rectamente en cierta clase de situación”¹¹³. Para actuar rectamente hay que ser capaz de realizar una cierta operación intelectual, consistente en deliberar de acuerdo a la recta razón (*orthós logos*): esta es la función de las virtudes intelectuales. “La virtud (moral), sin duda, nos hace elegir el justo fin al que se aspira –añade Ross-, pero la sabiduría práctica (*phrónesis*) nos hace elegir los justos medios. La sabiduría práctica, sin embargo, no puede existir independientemente de la virtud”¹¹⁴. Entre las virtudes morales o de la costumbre, encontramos la moderación, la valentía y la justicia, entre otras; entre las virtudes prácticas encontramos a la prudencia y a la sabiduría. Sin embargo, el ejercicio de todas las virtudes morales implica siempre, al mismo tiempo, una cuota de reflexividad, y la virtud intelectual requiere, para su ejercicio, del soporte que le otorga la costumbre.

Si pensamos los roles de ambas clases de virtud desde la idea de que la política es el arte de saber gobernar y saber ser gobernado, resulta evidente que las virtudes morales (o el componente moral de la virtud) son las necesarias para saber “ser gobernado” (*arxesthai*): son básicamente las que nos permiten reproducir un orden social y sus fines, y se aprenden gracias a la repetición y el ejemplo, por ejemplo, moderación, justicia¹¹⁵ y valentía. Estas virtudes se producen en nosotros meramente “por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”¹¹⁶ y son relativas a los fines últimos a los que tributan todos los esfuerzos humanos en la *Pólis*. Esto significa que aprendo e interiorizo la concepción sustantiva de bien, es decir, los valores y los criterios que me permiten luego juzgar y actuar individualmente en la vida social, a medida que paso por las instituciones

¹¹² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág. 19

¹¹³ Ross, W.D. *Aristóteles*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires. Pág. 289

¹¹⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág. 289.

¹¹⁵ Cabe recordar que en el Capítulo V de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles señala que la equidad (*epieikeia*), esto es, la disposición a ajustar la norma a la contingencia –propia del juez– es, sin embargo, es una forma esencialmente dianoética de la justicia, y que en un sentido, se puede decir que es la justicia en su mayor expresión. Al respecto véase *Ética Nicomaquea*, Libro V, pág. 86. Como veremos más adelante, la división entre lo ético y lo dianoético es más analítica que real, y en toda virtud hay un cierto ejercicio intelectual.

¹¹⁶ Op.Cit. Pág. 19

sociales y veo y actúo cómo otros actúan. A medida que cultivamos dichas virtudes en nuestro paso por las instituciones sociales, integramos la concepción de vida buena propia de nuestra comunidad, el fin que debemos perseguir y defender. Es precisamente porque los ciudadanos desarrollan las virtudes del carácter que pueden identificarse con un determinado modo de vida y e internalizar las costumbres de una comunidad como “sus” costumbres. Esto es precisamente lo que Aristóteles mienta cuando señala que el carácter moral (*ethos*), o sea, el modo de ser de una persona, está determinado por la costumbre¹¹⁷.

Las virtudes dianoéticas, por el contrario, no pueden ser aprendidas por simple repetición o ejemplificación: ellas deben su origen e incremento a la instrucción, y eso, a su vez, requiere tiempo y experiencia¹¹⁸. La virtud dianoética fundamental es la prudencia, la sabiduría práctica: saber juzgar, evaluar y tomar la mejor decisión según el contexto. A diferencia de las virtudes éticas, éstas no son relativas a los fines a alcanzar, sino a los mejores medios para alcanzarlos. El acto prudencial por excelencia es la determinación de los mejores medios –disponibles en un aquí y un ahora- para lograr el Bien, en el entendido de que lo que sea el Bien común (idea sobre la vida buena) es algo que ya está a disposición de todos aquellos que han sido modelados por las costumbres de una comunidad.

Sin embargo, a pesar de la complementariedad de ambos tipos de virtud no hay duda alguna de que la virtud central para la construcción de la vida social es la *phrónesis*, pues ella no es una respuesta frente a situaciones en particular, sino que su objeto -por así decirlo- es la vida humana en general, “dado que esta virtud – como dice Aubenque- no es una virtud particular sino la virtud rectora que determina la tarea de las otras virtudes”¹¹⁹. Esta afirmación puede parecer del todo cuestionable si se atiende a la importancia que le otorgaba el mundo helénico –y sobre todo Platón y Aristóteles- a la justicia (*diké*) como la virtud central, al considerarla aquella virtud que –de algún modo- reúne a todas las otras virtudes. De hecho, la *Ética Nicomaquea* dedica un libro completo –el libro Delta- al análisis de los diversos modos en que se dice la voz “justicia” y los distintos criterios de igualdad que operan al interior de cada uno de estos sentidos. Así, Aristóteles reconoce una

¹¹⁷ Op.Cit. Pág. 3

¹¹⁸ Op.Cit. Pág. 19

¹¹⁹ Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*. Pág. 105

justicia distributiva, una correctiva y una propia de los intercambios, y señala que los tipos de igualdad que operan para cada una de estas esferas son la proporcionalidad, la conmutatividad y la reciprocidad, respectivamente. Sin embargo, el mismo Aristóteles reconoce que hay una forma de ser justo que brilla por sobre las demás, y que podría ser llamada sin reparos, la justicia en cuanto tal. Esta justicia es la que encontramos típicamente en los juicios y se denomina equidad (*epieikeia*), y consiste en el ajustamiento o rectificación prudencial de la regla a una determinada situación por parte del juez a fin de poder impartir justicia de manera efectiva, y esto, es un tipo de justicia. “Lo mismo es – señala Aristóteles- justo y equitativo, y siendo ambos buenos, es mejor lo equitativo”¹²⁰. Por qué una rectificación de la ley es mejor que la ley misma lo explica Aristóteles en los siguientes términos:

“La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en que es preciso hablar de un modo universal, pero no es posible hacerlo rectamente, la ley toma en consideración lo más corriente, sin desconocer su yerro. Y no por eso es menos recta, porque el yerro no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, puesto que tal es desde luego la naturaleza de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y surge a propósito de esta cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo hubiera hecho si estuviera allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido”¹²¹.

La equidad es la adaptación de la norma constitucional a la contingencia del mundo social, y opera sobre la convicción de que no es posible que todo se regule por ley, pues “tratándose de lo indefinido, la regla es también indefinida”¹²². Y esta es una disposición o hábito (*héxis*), es decir, una virtud, que elige y practica no aquel que “exige una justicia minuciosa en el mal sentido, sino que sabe ceder aun cuando tiene la ley de su parte”¹²³. La *epieikeia* es la expresión sublime de la consideración del tiempo oportuno (*kairós*) en la construcción del mundo social, la prueba fehaciente de que nada hay en el mundo social

¹²⁰ Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Pág. 86

¹²¹ Op. Cit. Pág.87

¹²² *Ibídem*

¹²³ *Ibídem*.

que escape a la ontología de lo posible, de *lo que puede ser de otro modo*, pues, aun cuando la equidad es mejor que una clase particular de justicia, no es mejor que la justicia absoluta, pero sí “que el error producido por su carácter absoluto”¹²⁴. Si el mundo social fuera el reino de lo necesario –y como tal objeto de la ciencia- y la justicia pudiera materializarse de manera perfecta, la justicia sería superior a la prudencia equitativa, pero dado que la ética aristotélica versa sobre el bien humano que podemos alcanzar efectivamente, y este se encuentra delimitado por el carácter contingente de lo social, la prudencia prima por sobre la justicia.

Intentemos traducir la teoría a un lenguaje más cotidiano mediante un ejemplo sencillo. Todos sabemos que un plato normal de comida contiene una entrada, un plato de fondo, postre y café, pues es más o menos la misma cantidad que se sirve en casa o en casa de un amigo o en el casino de la Universidad o en el lugar de trabajo, y nos hemos sentado a comer en compañía de otros y comen más o menos lo mismo, y hemos leído en los carteles asomados en las veredas que ofrecen el menú en la hora de almuerzo de muchos restaurantes que la cantidad de comida es más o menos la misma. Por tanto, cuando invitamos a alguien a almorzar a casa tenemos una idea clara de cuánto ofrecer y cuando alimentamos a nuestros hijos consideramos las cantidades socialmente validadas como estándares para una buena alimentación. Y esto es un saber que incorporamos –por así decirlo- de manera inconsciente, sólo por hacer parte de la vida social y transitar entre las diversas instituciones de la misma. Esta medida socialmente adquirida es un cierto tipo de igualdad (*isotes*) que Aristóteles denomina *mesotes*, y que se universalizó en occidente bajo el concepto de “término medio”. Sabemos cuál es el término medio de una buena alimentación, pero muchas veces optamos por comer más o menos de lo que la costumbre señala, por alejarnos del medio hacia los extremos incurriendo en vicios por exceso o defecto. Y es que tener una idea- entiende Aristóteles- no implica obrar en concordancia con ella (marcando con ello una gran distancia de su maestro Platón), es por esto que obrar según lo que dicta la costumbre no es un acto del todo mecánico, sino que implica una deliberación, un acto de la voluntad. Aprender y enseñar costumbres implica modelar en

¹²⁴ *Ibíd*em

una determinada visión de lo que es normal, correcto, la medida, el término medio de la acción, pero siempre estamos abiertos a desobedecer la norma consuetudinaria e incurrir en un exceso o un defecto de la norma. No basta entonces con saber lo que hay que hacer por haber vivido inmerso en una determinada comunidad, sino que hay que legitimar dicho orden de cosas con nuestras acciones constantemente: debemos habituarnos a obrar según esa norma, hacernos el hábito de obrar según lo que mi comunidad entiende que es bueno o correcto: eso es la virtud moral. En el ejemplo señalado, el que diariamente se alimenta atendiendo a la medida entregada por la comunidad, es alguien que posee la virtud de la moderación, tiene –diríamos- un “carácter moderado”.

Esto es parcialmente correcto. Alguien que obra de acuerdo a lo que su comunidad o nación entiende que es un modo correcto de ser o de comportarse, y lo transforma en una regla de vida, es efectivamente–en una primera mirada- alguien virtuoso. Pero a partir de esta imagen pareciera –y con razón- que la virtud es sinónimo de irreflexividad y de obediencia, de mecanicismo moral y de disolución del individuo en el mar de lo social. Pero en Aristóteles no es así.

La virtud no puede definirse sin su objeto. El que obra virtuosamente (moralmente) no es sólo aquel que obra bien, sino quien sabe por qué se debe obrar de tal o cual manera y cómo proveerse de los medios necesarios para producir la acción deseada en el contexto presente. Para determinar el justo medio no basta con considerar cada acción en abstracto, sino que hay que considerar al sujeto que la realiza y las condiciones o circunstancias en las que la realiza. Así lo afirma el estagirita al señalar que no hay un medio absoluto, sino un medio relativo a cada uno de nosotros, y éste es el que prescribe la virtud. El término medio de la acción consiste no en determinadas acciones o pasiones, sino en actuar o experimentar “cuando se debe, a propósito de lo que se debe, respecto de quién se debe y por los motivos debidos y en la forma debida”¹²⁵. La virtud moral no es completa en sí misma, pues -como bien señala W. D. Ross:

¹²⁵ Op.Cit. Pág. 25

“para ser moralmente virtuoso, es preciso poseer por sí mismo la sabiduría práctica, o seguir el ejemplo o el precepto de alguno que la posea; porque es aplicando, con el razonamiento, principios generales a las circunstancias del caso particular, como se determina la acción que conviene [...] la virtud moral implica la posesión de la sabiduría práctica por el hombre virtuoso mismo”¹²⁶

El que sabe comer con moderación, no sólo entiende que un almuerzo consta de (más o menos) una entrada, un plato de fondo, un postre y un café, sino que entiende que dicha regla responde a ciertas necesidades y contingencias, y que puede y debe variar según el contexto. No se puede exigir la misma alimentación a un oficinista que pasa 8 horas sentado frente a un ordenador que a un campesino o a un físico-culturista. La cantidad de grasas animales consumidas por los habitantes de regiones australes -de la cual dependen para mantener sus cuerpos calientes-sería considerada como un exceso, un pecado o un atentado contra los principios de una buena alimentación en climas mediterráneos o desérticos. La recta regla alimenticia no puede ser la misma en países desarrollados que en países azotados por la hambruna. Lo que sea el “término medio” en cada caso es algo que hay que deliberar en cada caso. Hay que atender al momento u ocasión oportuna, pues, como señala el estagirita- “el fin de las acciones es relativa al momento oportuno (*kairós*)”¹²⁷. Y la determinación del momento oportuno es algo que depende de la asistencia del intelecto, más precisamente, de la *dianoia*, de la inteligencia discursiva que se adapta y declara lo contingente, por lo cual no es posible virtud alguna si la voluntad que mueve al acto no es acompañada de la inteligencia respectiva. Todo aquel que ha de ser virtuoso ha de emplear y cultivar -necesariamente- el carácter y la inteligencia. Todo acto virtuoso es un acto de deliberación inteligente. Si es verdad que la virtud es un cierto hábito deliberativo¹²⁸ (*héxis proairetiké*) relativo al mayor bienestar que efectivamente podemos lograr como individuos y sociedad, entonces es necesariamente una actividad que requiere el concurso de la *dianoia*.

Con todo esto pretendemos evidenciar algo muy sencillo, pero fundamental para el desarrollo de nuestra argumentación: la división aristotélica entre virtudes del carácter y

¹²⁶ Ross, W.D.: Op. Cit. Pág. 279

¹²⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág. 32

¹²⁸ Op.Cit. Pág. 24

dianoéticas es meramente analítica. Alguien podría afirmar que esto es una obviedad, pero, si es una obviedad, ¿por qué la tradición posterior comenzó a establecer una separación – cada vez más radicalmente- entre virtudes morales y políticas, privadas y públicas? En la práctica - como señalábamos más arriba- la vida política es producto de la interrelación entre *ethos* y *logos*, entre las costumbres heredadas que dan forma a una comunidad histórica y la inserción de nuestra individualidad en dicha herencia consuetudinaria a través del cultivo de la virtud. Toda vez que falta uno de los componentes, costumbre o inteligencia, no hay virtud, y sin virtud, no hay una esfera propiamente política de la vida social.

Pero esto aún no es suficiente para explicitar de la manera más clara nuestra tesis. Avancemos en la comprensión de lo que implica la teoría aristotélica analizando –o al menos describiendo con algo más de detención- cuatro aspectos fundamentales de la teoría aristotélica de la virtud: a) la unidad de la virtud, b) las condiciones materiales de realización de la virtud, c) la idea de virtud como “deliberación”, y principalmente, d) el carácter “*kairótico*” de la *phrónesis*. De los cuatro puntos señalados los dos primeros son relativos a la idea de virtud en general, mientras que los dos últimos son rasgos constitutivos y definitorios de la idea aristotélica de *phrónesis*. Advertimos desde ya que emplearemos estos dos rasgos definitorios y centrales de la *phrónesis* (“deliberación” y “tiempo oportuno”) como claves de lectura para el análisis de las concepciones liberales sobre la virtud, puesto que éstos son –precisamente- algunos de los rasgos cercenados para poder acomodar estratégicamente la idea de virtud en la racionalidad política moderna.

- a) La unidad de la virtud: Ser virtuoso es algo que debe ser sostenido infatigablemente a lo largo de toda una vida; es más, no se debe cultivar sólo algunas virtudes, ni tampoco sólo las más importantes, como la prudencia o la justicia, sino todas ellas. El tratamiento sistemático del problema de la virtud en Aristóteles procurará recoger y articular una amplia gama de virtudes que -dado su contenido específico- se muestran reticentes a ser subsumidas bajo definiciones vagas y generales. Frente al afán platónico de recolectar (recuérdese que uno de los sentidos básicos del verbo *legein*, del cual proviene *logos*, es recolectar) la desperdigada experiencia bajo la

unidad de la definición, Aristóteles preferiría incluso la opción metodológica de algunos sofistas que, como Gorgias, se ocupaban sólo de enumerar todas las virtudes. Sin embargo, y aun cuando Aristóteles pretende mantener la especificidad e irreductibilidad de cada virtud a riesgo de no arribar a una categoría o principio unitario bajo el cual subsumirlas, el estagirita hereda de Platón la convicción de que si la virtud ha de ser el principio fundamental de regulación social, ésta por fuerza debía ser “una”. Según McIntyre, un rasgo común a las ideas de virtud desarrollada por Platón y Aristóteles es su resistencia frente al carácter agonal de las antiguas sociedades patriarcales. El conflicto es un mal eliminable, y no es otra cosa sino “el resultado de las imperfecciones de carácter en los individuos o de arreglos políticos poco inteligentes”¹²⁹. Por un lado entonces, tenemos una multiplicidad de sentidos en los que se puede ser virtuoso, cada uno de los cuales resulta más o menos pertinente según el tipo de vida que se escoja, la forma de gobierno, el rol social, el género, la fortuna, y sobre todo, la ocasión. Por otro lado, la perfecta felicidad entendida como la perfecta ciudadanía es posible sólo en la medida que se posean todas las virtudes. ¿Cómo pueden reconciliarse ambas exigencias? La unidad de la virtud para cada sujeto es posible gracias a la *phrónesis*, pues ser prudente es equivalente a tener todas las virtudes. Como bien señala el estagirita, el argumento de que las virtudes pueden darse “independientemente unas de otras, porque una misma persona no está bien dotada por la naturaleza para todas [...] es posible tratándose de las virtudes naturales, pero no respecto de aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, porque con sólo poseer la *phrónesis* las poseerá todas”¹³⁰.

Según McIntyre, la unidad de la virtud es la exigencia de amistad (*philía*) en las relaciones humanas, pero no la amistad que deriva del mutuo beneficio o del mutuo placer, sino la que deriva de una preocupación común por los bienes que son de todos y de ninguno. En este sentido, y en oposición al ideal de las modernas sociedades liberales entendidas como una colección de ciudadanos de ninguna parte (o individuos) que se han agrupado para su protección común, Aristóteles plantea la

¹²⁹ McIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud*. Pág. 198

¹³⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Pág. 101

necesidad de lazos fundados en una idea del bien común y su persecución, en una comunidad ideal, y esto es lo que denomina propiamente *philia* o amistad. Esta forma de compartir es esencial para la constitución de cualquier ciudad, incluso más importante que la propia justicia: “los legisladores –señala el estagirita- parecen hacer de la amistad un fin más importante que la justicia”¹³¹, puesto que el ejercicio de la justicia sólo es posible en una comunidad ya constituida inicialmente por lazos de amistad.

Sin embargo, dicha afirmación requeriría, por lo pronto, de una exégesis acerca de cómo podemos lograr que los sujetos se preocupen por los bienes que son de todos y de ninguno, esto es, cómo pueden sujetos diversos tramar relaciones de filiación o amistad con otros sujetos. Creemos que no hay incompatibilidad entre estas dos exigencias aristotélicas, si entendemos de manera recta lo que signifique el cultivo de la amistad. Nuestra hipótesis es que la totalidad o unidad de la virtud significa la presencia constante de los componentes éticos e intelectuales en el acto de deliberación propio del ejercicio de la virtud moral. No importa cuál sea el catálogo de virtudes que deba poseer la ciudadanía con tal que cada vez que alguna de esas virtudes sea ejercitada estén presentes ambos aspectos. Algunos autores han sugerido que Aristóteles establece una clasificación errónea entre virtudes éticas y dianoéticas, pues las virtudes éticas exigen reflexividad y las virtudes dianoéticas requerirían un soporte consuetudinario. Sin embargo, nos parece que el estagirita intenta explicitar analíticamente los diversos aspectos que se conjugan en la producción de la virtud propiamente moral. El aspecto ético contribuye a forjar la obediencia (someter el instinto a la razón), el saber ser gobernado; el aspecto intelectual contribuye en el autogobierno ciudadano, el saber gobernar. Aristóteles entiende que la política tiene lugar entre hombres libres e iguales en el “gobernar y ser gobernados”, esto es entre amigos (*philoí*) y la *philia* es la condición de igualdad que permite a los ciudadanos vincularse políticamente, esto es, que establezcan relaciones no mediadas por dominación. Mejor que una ciudad justa es una ciudad

¹³¹ Op.Cit. Pág. 123

en la que se traban relaciones de amistad entre iguales, pues “cuando los hombres son amigos, no hay necesidad alguna de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad”¹³².

- b) Materialidad de la virtud: La práctica de la virtud no constituye por sí misma vínculos políticos, pues el hombre virtuoso requiere de ciertos medios materiales u ocasiones para ejercitar su virtud, e incluso, a decir de Aristóteles, algo de fortuna. ¿Cómo podríamos ser generosos si no tenemos nada que dar, o justos en términos distributivos si no hay nada que repartir¹³³? Asimismo, la vida política requiere la existencia de leyes (*nomoi*), especialmente leyes constitucionales, y en consonancia con una justa legislación es menester la influencia constante de la *Paidea* desde la más tierna infancia a fin de infundir respeto por tales leyes en los futuros ciudadanos, de modo que vivan la obediencia no como mera coerción sino como libre elección. La virtud es una práctica espiritual, pero no por ello referida a algo así como la “interioridad”, porque su finalidad no es otra que la estructuración de un orden social justo, y para ello, requiere -como *conditio sine qua non*- un mundo en el cual ejercerse.
- c) Ser virtuoso es un cierto hábito deliberativo, ¿de deliberar qué? El medio entre extremos (*mesotes*), de deliberar en cada caso cuál es la igualdad o la mediación desde nuestra particular y contingente situación. Así lo testimonia Aristóteles en el libro segundo de la *Ética a Nicómaco* cuando afirma que la virtud “es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente”¹³⁴. Razonar prudentemente es mediar, es establecer un puente entre dos extremos, donde cada hombre juzga el término medio para cada acción a partir de su propia percepción, pero donde, al mismo tiempo, la conciencia de cada hombre es un extremo que ha de ser moderado en su conjugación a través del lenguaje con todas las demás conciencias. Recordemos que el hombre, como se señala en *La Política*, en la misma medida que

¹³² Op.Cit. Pág. 123

¹³³ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Libro 8, Pág. 168; Libro I, Pág. 11

¹³⁴ Op.Cit. Pág. 26

es un “animal racional” es un “animal social”, esto es, que precisamente gracias a las redes intersubjetivas que forma gracias al lenguaje puede construir el mundo social. En ese sentido, cada conciencia es resultado de un histórico proceso de mediación que la precede y en la cual ya está inserta desde siempre, pero que una vez que ya ha solidificado en costumbres e instituciones se vuelve un nuevo extremo respecto de las nuevas contingencias que la vida social presenta. Esto significa que la determinación del término medio no es algo que se pueda zanjar en la intimidad de la conciencia, sino que necesariamente es diálogo, ya sea con otros ciudadanos ya sea con la cultura y las instituciones sociales.¹³⁵ Y la elección o deliberación del término medio no es posible “sin *phronesis* ni virtud -dirá Aristóteles- pues la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin”¹³⁶.

- d) La prudencia procura establecer los medios necesarios para alcanzar un fin dado de antemano, pero –como señala Aristóteles en el libro III de la *Ética Nicomaquea*- “el fin de las acciones es relativo al momento oportuno”¹³⁷. Y es que Aristóteles nunca pierde de vista que la acción humana está sometida a la contingencia social, a lo que puede ser de otro modo¹³⁸, pues toda acción dura y cambia en el tiempo. Y ser prudente significa, entre otras cosas, saber “cuándo” realizar una acción. “Si sólo hay una manera de hacer el bien –nos dice Aubenque-, hay muchas maneras para no hacerlo. Una de ellas consiste en hacer mucho antes o mucho después algo que se hubiera debido hacer después o antes. Los griegos tienen un nombre para designar esta coincidencia de la acción humana y del tiempo que hace que el tiempo sea propicio y la acción buena: es el *kairós*, la ocasión favorable, el momento o el tiempo oportuno¹³⁹. Así, por ejemplo, en una tempestad se tira por la borda una carga de la cual nadie se desharía en condiciones normales, pues aun cuando la finalidad del barco carguero y del capitán sea descargar en un determinado puerto, nadie que tenga sentido

¹³⁵ Este planteamiento resulta interesante como un insumo para la discusión inter y multiculturalista, donde en el contexto de múltiples culturas co-existiendo e inter-relacionándose, lo que una cultura considere como el justo medio es algo que debiera ser mediado, necesariamente, por otras culturas.

¹³⁶ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág. 101

¹³⁷ Op.Cit. Pág. 33

¹³⁸ Op.Cit. Pág. 107

¹³⁹ Aubenque, Pierre: Op. Cit.: Pág. 149

preferirá el hundimiento del barco o lanzar a los pasajeros y la tripulación al mar. La contingencia propia del mundo social nos lleva a realizar “voluntariamente” actos que jamás podríamos querer por sí mismos cuando los consideramos abstractamente, pero para poder juzgar hasta qué punto nuestros actos son o no voluntarios tenemos que juzgarlos en su contexto, en el preciso momento en que nuestra voluntad es constreñida por las circunstancias. La prudencia será la virtud de hombres llamados a decidir y deliberar en un mundo cambiante, imprevisible, indescifrable. La *phrónesis* –dirá el estagirita en la Magna Moralia- “es una disposición a elegir y actuar que concierne a lo que está bajo nuestro poder de hacer y de no hacer”¹⁴⁰.

En resumen, en estos cuatro puntos, hemos señalado que para Aristóteles: a) la virtud es un proyecto comunitario, de búsqueda de un bien común en amistad con otros, b) para ser virtuosos necesitamos medios materiales y ocasiones donde practicar la virtud, y estos los encontramos sólo en la Pólis, c) ser prudente implica la participación en la producción de un término medio social de las acciones, en el que cada conciencia –aun siendo un término medio respecto de sí misma, implica un extremo respecto de otras conciencias, y d) ser prudente significa no sólo ser capaz de y tener la disposición para deliberar acerca de los mejores medios para alcanzar los fines socialmente validados, sino también, tener la ocasión o el momento oportuno para reflexionar críticamente sobre los fines, y junto con ello, es la ocasión o el tiempo oportuno para modelar, producir y transformar los límites, bordes o divisiones de lo social, los límites entre mi vida y la de mi comunidad, entre lo que creemos que es un asunto privado y lo que entendemos que es una cuestión pública, entre lo justo y lo conveniente, entre lo moral y lo político. Esta última afirmación es de radical importancia para el desarrollo de nuestro enfoque, por lo cual nos detendremos algo más en su explicitación.

Como ya hemos señalado, para Aristóteles el fundamento de la vida política es la práctica de la virtud, pues sólo de esta manera una sociedad alcanza la Felicidad. La virtud es siempre, al mismo tiempo, una cuestión moral y política, una deliberación íntima y en

¹⁴⁰ Aristóteles: Magna Moralia. I, 34, 1197 a 14. Citado en Aubenque, Pierre. Op. Cit. Pág. 147

diálogo, relativa a la obediencia y al gobierno, tanto de mi vida como de la vida de mi comunidad. Si la política es el arte de saber gobernar y saber ser gobernado (*arxein kai arxesthai*), la virtud y principalmente la *phrónesis* es el proceso de deliberación que precede a una buena decisión relativa al gobierno y a la obediencia. La vida política (*Bíos Politikós*) como tal, se sostiene, reproduce y preserva¹⁴¹ gracias a procesos de deliberación prudencial, a acciones racionales e intencionadas, pues la *phrónesis* nos indica la obediencia a la ley, las instituciones y las costumbres cuando lo considera oportuno, pero la vida política también se transforma y muta por procesos de deliberación prudencial, pues la *phrónesis* nos indica la modificación, la desobediencia y/o la ruptura con la legalidad, las instituciones y las costumbres cuando lo considera oportuno. Si la moral como disciplina filosófica puede –a pesar de la movilidad de su objeto– intentar legislar las acciones humanas, la prudencia es el saber de aquellos que tienen que actuar y que deliberar, y por tanto, “tienen que considerar siempre lo que es oportuno”¹⁴².

Para Aristóteles hay múltiples modos en los cuales se manifiesta el bien, de hecho, si es cierto que el ser está “partido”, para cada fragmento del ser hay una forma de bien que le es privativa, y hay saberes que explican cómo alcanzarlo. Como bien señala Aubenque, para Aristóteles hay tantos sentidos del bien como categorías del ser: “así, el bien significa Dios y la inteligencia en la categoría de la esencia, la virtud en la cualidad, la justa medida en la cantidad, la ocasión en el tiempo (*kairós*) [...] el *kairós* es el bien según el tiempo, o incluso el tiempo en tanto lo consideramos como bueno”¹⁴³.

La prudencia es un saber práctico ontológicamente arraigado en la contingencia de la condición humana, y que como tal, tiende a poner en contexto las razones por las cuales hemos de obedecer o mandar, por lo cual, si hemos de obedecer o hemos de mandar, si hemos de preservar o hemos de transformar, crear o destruir, delimitar o difuminar, alzar la

¹⁴¹ Para Platón el arte del gobernante era la *Phylakiké*, o arte de la preservación. El gobernante filósofo de la República debe hacer uso de su juicio prudencial para tomar decisiones que contribuyan a preservar el orden social, esto es, para ceñirse lo más posible a la idea. Véase La República. Biblioteca Scriptorum Graecorum e Romanorum Mexicana: 2000, México, D.F

¹⁴² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág. 20

¹⁴³ Aubenque, Pierre. Op.cit. pág. 154

voz o callar, actuar u omitir, ha de ser “cuando es debido, por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vistas de aquello y de la manera que es debido”¹⁴⁴.

Es necesario declarar que no intentaremos rehabilitar en su completitud la teoría aristotélica, pues no creemos que constituya un modelo que ofrezca todas las soluciones al problema que estamos abordando. Simplemente nos hemos inspirado en ella, y hemos recatado algunos aspectos que –creemos- ha sido velados o silenciados, y que permiten mostrar con fuerza lo que alguna fue y en qué se ha transformado la idea de virtud.

Emplearemos los cuatro rasgos definitorios y centrales de la virtud explicitados más arriba: “unidad de la virtud“, “materialidad de la virtud”, “*phrónesis* como deliberación” y “*phrónesis* como deliberación del tiempo oportuno”, como claves de lectura que aplicaremos en el análisis de las concepciones liberales sobre la virtud. En estricto rigor, afirmar que el liberalismo desinstaló o cercenó el componente intelectual de la virtud significa que el acto intelectual dejó de entenderse como *oportunamente junto a mis iguales sobre los fines sociales a realizar y sobre los mejores medios para realizar dichos fines sociales*, y comenzó a adoptar nuevos roles y significados, como por ejemplo, la idea hobbesiana de prudencia como cálculo utilitario de costos y beneficios, a la cual nos referiremos en el siguiente apartado.

2.1.1 De la política virtuosa a la virtud política.

Nuestra intención es comenzar este relato situándonos en los albores del pensamiento liberal, más particularmente, en la obra de un autor que difícilmente puede ser considerado un liberal, porque considera que el poder del monarca es indivisible y absoluto, pero que difícilmente podría no ser considerado un liberal porque es prácticamente el fundador de la idea de libertad negativa, por su tesis de la igualdad natural de los hombres, por la separación que establece entre lo privado y lo público y por su idea de un ordenamiento social fundado en el contrato social y en la legislación: nos referimos obviamente a Thomas Hobbes.

¹⁴⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Pág.25

Sin embargo, nos parece necesario un breve excursus en esta historia de la *phrónesis* mencionando para mencionar a Platón¹⁴⁵, puesto que, si bien Aristóteles hereda del pensamiento platónico algunas directrices claves para pensar la virtud, como la idea de que es un cierto hábito, la idea de la unidad de la virtud y, sobre todo, la centralidad de la justicia, entre otros, hay varios puntos en los cuales Aristóteles se distancia de su maestro y que son determinantes en la recuperación y reconsideración actual de la filosofía práctica aristotélica.

Así, por ejemplo, para ambos pensadores era necesario que toda la ciudadanía cultivara virtudes para construir una sociedad justa, pero en Platón no existía la necesidad de democratizar el ejercicio *dianoético* o el momento reflexivo de la práctica virtuosa: para que la *Pólis* fuese justa (virtud que reúne a todas las virtudes) bastaría con que cada parte hiciera lo que le corresponde y no hiciera lo que no le corresponde, y la tarea de intuir el proceso social completo y de tomar las mejores decisiones tendientes a preservar el recto orden de los asuntos humanos (*phylakiké*) estaba a cargo del filósofo-gobernante; o bien, en el mejor de los casos, cada parte debe reflexionar estrictamente sobre el rol que le ha sido asignado. Para Aristóteles, en cambio, toda vida humana¹⁴⁶ debe ser desarrollada al máximo, y para ello es necesario instruir y formar a toda la población en la totalidad de la virtud. Esto guarda relación, a su vez, con otra diferencia radical entre ambos: para Platón es evidente que no todos nacen para cumplir las mismas funciones sociales, pues no todos

¹⁴⁵ No pretendemos realizar la historia de la virtud, porque eso, en parte, ya fue realizado por McIntyre. No pretendemos tampoco seguir un recorrido histórico lineal, de hecho, ni siquiera un recorrido unidireccional o progresivo. Pretendemos mostrar algunos momentos clave en el proceso de cercenamiento del componente dianoético de la virtud, o más bien, mostrar las distintas estrategias utilizadas a lo largo de la historia para mantener a la esfera pública y política a salvo de los “peligros” que entraña una ciudadanía reflexiva y crítica (prudente). No se extraña entonces el lector si en estas páginas no encuentra referencia alguna a la virtud heroica de las sociedades agonales o al desarrollo del concepto en la patrística o en la escolástica. Esperamos que dicha opción metodológica quede debidamente justificada en el transcurso de la investigación.

¹⁴⁶ Estamos conscientes de que el estatus de ciudadanía en Aristóteles excluye a mujeres y esclavos, y que sería erróneo interpretar y recuperar la filosofía aristotélica sin tener esto presente. Incluso, no todos los hombres eran iguales en términos aritméticos, a no ser frente a la ley, porque no poseían el mismo mérito, o porque, desde la perspectiva de las funciones específicas que pudiesen cumplir al interior de la sociedad, no todos pueden alcanzar el mismo grado de virtud o excelencia. Sin embargo, cuando Aristóteles piensa que todos los hombres pueden alcanzar la virtud, no está pensando en que todos los hombres –individualmente considerados- sean hombres de bien, sino que en tanto ciudadanos pueden cumplir con excelencia su rol en el Estado, ya sea como jueces o magistrados.

poseen –por así decirlo- las mismas capacidades iniciales.¹⁴⁷ Para Aristóteles, en cambio, todos pueden adquirir las virtudes necesarias para saber gobernar y saber ser gobernado mediante el modelamiento y la instrucción adecuada en las instituciones sociales, y uno de los factores más determinantes en la realización de una vida virtuosa o no es la voluntad del sujeto, su capacidad de mantener infatigablemente eligiendo y obrando según la recta regla. En este proceso se juega la posibilidad de realizarnos plenamente como seres humanos excelentes, no sólo de cumplir externamente con ciertos parámetros externos de lo que es correcto, sino de auto determinarnos, de hacer de nosotros algo bello y bueno, y, finalmente, de conocernos a nosotros mismos, que no es sino –sea dicho al paso- una forma de “cuidar de nosotros mismos”, como bien nos recordará Foucault¹⁴⁸. Nos parece interesante mencionar esto, puesto que la segmentación en la teoría y práctica de la virtud (esto es, la idea de que hay virtudes apropiadas a determinados tipos de sujetos), que a su vez engendra y legitima segmentos o castas sociales, es una de las cuestiones a las que se opondrá Aristóteles y en las que, desafortunadamente, no tuvo muchos seguidores a lo largo de la historia. De hecho, en la filosofía moderna la espiritualidad del proceso de autogobierno ciudadano asociado a la práctica de la virtud cede paso ante la racionalidad de un aparato estatal que fragmenta la vida social, clasifica y especializa sus saberes, y reduce las acciones humanas a unidades calculables, controlables, y que, para lograr que los sujetos internalicen y naturalicen estas divisiones, construye una teoría de la virtud a la medida, según la cual se especifican tipos de virtudes adecuados a la construcción de determinados tipos de subjetividad. Es al alero de este proyecto que la unidad aristotélica de la virtud se fragmenta en virtudes privadas, públicas, ciudadanas, morales y políticas.

¹⁴⁷Al principio del presente capítulo presentamos una cita del “Menón” de Platón en la cual discute el modo en el cual se transmite o adquiere la virtud, quedando la cuestión en franca aporía. Sin embargo, en “La República” apuesta decisivamente por el carácter natural de la virtud, al señalar que las funciones sociales que pueden cumplir virtuosamente los individuos dependen del tipo de alma que posean. La labor del Estado y las instituciones sociales es la de proveer una educación y una división social de trabajo adecuada al desarrollo de la Virtud. Para la presente discusión consideraremos la opinión vertida por Platón en La República, sin por ello pretender zanjar definitivamente la cuestión al interior de la filosofía platónica.

¹⁴⁸ Cfr. Foucault, Michelle. *La hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1987. Pág. 33

2.2. El ingreso de la virtud en la racionalidad política liberal: Las ideas de razón y virtud en la filosofía política de Thomas Hobbes.

Uno de los cambios más profundos experimentados por la idea de virtud aparece de la mano de Thomas Hobbes. Revisemos algunos de los aspectos esenciales de su doctrina de la virtud: qué son y qué tipos de virtudes existen, cómo es que se adquieren, y cuál es el rol de la prudencia en la conformación del orden social.

A partir de la lectura del Leviatán podemos extraer todos los elementos de una breve, pero significativa teoría de la virtud para el desarrollo de la argumentación. De hecho, gran parte del desarrollo del Leviatán es una crítica a los cimientos aristotélicos de la racionalidad occidental, principalmente, a las ideas de bien supremo o de una esencia humana ínsitas al proyecto teleológico. Es por ello que para comprender el planteamiento hobessiano es necesario describir brevemente los aspectos que el autor critica de la herencia aristotélica¹⁴⁹ y los fundamentos del enfoque materialista, mecanicista y positivista que dan vida al Leviatán.

En la teleología aristotélica el bien supremo al que todos aspiramos –esto es, que todos queremos- es la Felicidad, entendida como una vida de virtud y respeto a la ley, posible de alcanzar sólo en el seno de la vida política, siendo que la posibilidad misma de la vida política radica en la propia naturaleza humana, cuya perfección se alcanza sólo en la vida comunitaria. En la misma medida que el hombre es un animal racional es un animal político (*zoon politikón*). La esencia racional humana, la realización plena de su función y su bien propio, es posible sólo en la interacción y los acuerdos que se realizan entre los hombres dentro de la Polis.

La Felicidad humana para Aristóteles es ejercicio de la virtud, esto es, hábito de deliberar y obrar de acuerdo bien, pero también es respeto a la ley. Sin embargo, el fundamento de la ley (*nomos*) reposaba en el “*ethos*” (el implícito asentimiento de la comunidad), la costumbre, y la obediencia a la misma no era producto exclusivo de la

¹⁴⁹ Como bien señala Berkowitz, Hobbes no logra discernir con claridad entre Aristóteles y el aristotelismo de la escolástica. Al respecto véase: Berkowitz, Peter. Op.Cit.

coerción y la fuerza con que el gobierno la impusiese, sino, de un continuo proceso de acostumbramiento de los hombres a la ley desde su más tierna infancia, de manera que de adultos no la viviesen como imposición externa, sino como libre elección individual.

Para comprender la visión de Thomas Hobbes, hay que entender los profundos cambios que el desarrollo de la ciencia (principalmente la física) ha introducido en la comprensión de la naturaleza humana, y principalmente, de la nueva relación que el hombre entabla con el mundo a través del conocimiento: sujeto y objeto. El temprano contacto de Hobbes con autores como Francis Bacon, Galileo y otros precursores de la Ciencia Moderna, infundieron en él la convicción de que el verdadero conocimiento está escrito en el gran libro de la naturaleza, y que la matemática es el lenguaje en que dicho libro está escrito. A partir de aquí Hobbes intentará analizar la mecánica razón física que rige el movimiento universal de los cuerpos. El hombre, al igual que el universo, debe ser analizado en tanto un cuerpo, en tanto algo medible, conmensurable; y asimismo se debe operar en relación al estudio de la vida social. Pues, nada hay fuera de los cuerpos. En la tarea hobbesiana de exponer con claridad las leyes naturales y políticas, será fundamental definir lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley.

En una temprana obra Hobbes señala al respecto:

“La mayoría de los que han escrito sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad. El hombre es un animal político, un zoon politikon, dicen los griegos. Sobre esta base construyen su teoría política, como si para mantener la paz y gobernar todo el género humano sólo hiciera falta que los hombres se pusieran de acuerdo sobre ciertos pactos y condiciones, a los cuales dan el nombre de leyes. Este axioma, aunque aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de un examen demasiado superficial de la naturaleza humana”¹⁵⁰

Los cuerpos políticos no son el resultado del puro desarrollo de una supuesta y originaria naturaleza política del hombre, sino de su trabajoso y obligado artificio racional. Pues el carácter de los hombres es por naturaleza tal que, a menos que les compela el temor

¹⁵⁰ Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el Ciudadano*. Editorial Trotta, Madrid, 1999. Pág. 64)

a un poder común, desconfiarán unos de otros y se temerán mutuamente. Es así como “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre”¹⁵¹. El principio de la vida política y de la aceptación del poder soberano no es otro que la auto conservación y el miedo a la propia muerte. El temor a la muerte es la pasión fundamental, y como tal, es el motor último de la vida política.

Por otro lado, según Hobbes, el fin último de todo hombre es la Felicidad, y con el fin de obtenerla, cada hombre debe proveerse de los medios necesarios para alcanzarla. Pero su idea de Felicidad dista bastante del proyecto aristotélico. Su actividad voluntaria – o sea, el movimiento al que están sometidas sus pasiones- oscila entre el deseo y la aversión. Todo aquello que sea apetecible para el hombre será llamado por él Bien, mientras que los objetos que le parezcan rechazables serán considerados como un mal.

Para Hobbes el bien individual es algo que está estrecha e indisolublemente a la satisfacción del deseo. Los hombres siempre procuramos satisfacer nuestros deseos en la mayor medida posible, y para ello realizamos un cálculo o balance de pérdidas y ganancias, de modo que en un momento nos pueda resultar racional imponernos un sacrificio para obtener ganancias en el futuro; de la misma manera sería racional para una sociedad maximizar su bien, aun cuando en aras de lograr el mayor balance net de satisfacción posible imponga sacrificios a una parte de sus miembros.

No hay, por tanto, una norma de lo bueno y lo malo, sino que esto dependerá de lo que cada hombre de acuerdo a las circunstancias estime como tal. Más, la condición humana es tal, que una vez que el hombre ha alcanzado el objeto de su deseo logrando lo que apetecía, eso no significa que pueda descansar en su buena fortuna, ni que la felicidad conseguida pueda estar garantizada. No existe ese *Finis Ultimus* o *Summum Bonum* de que se nos habla en la filosofía de los antiguos, pues la Felicidad no es sino un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro, conseguir una cosa solo es un medio para pasar a la siguiente.

¹⁵¹ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Pág. 126

Además, las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres, no sólo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla. Y como sólo se puede asegurar la felicidad poniendo en uso los poderes que cada hombre logre acumular, la primera inclinación natural de cada hombre será un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder que sólo cesa con la muerte. En su deseo natural de acrecentar poderes, cada hombre tiene que habérselas con cada otro hombre. Y esa competencia por la adquisición de riquezas, honores, dignidad o cualquier otro signo de poder, lleva al antagonismo, la enemistad y a la guerra. Y esta enemistad no sería posible si los hombres fuesen por naturaleza diferentes. En este punto de la argumentación nos encontramos al inicio del Capítulo XIII del Leviatán, en el que se describe el estado en el que se describe la verdadera naturaleza humana. Según Hobbes los hombres son –antes que diferentes– iguales en sus facultades corporales o mentales, de ahí que aspiren a reclamar cualquier beneficio que otro pudiera reclamar para sí. Esta igualdad genera una disensión motivada por la competencia, la desconfianza mutua y el afán de gloria. En suma, en el estado de naturaleza, esto es, antes de la existencia del Estado y la ley, tiene lugar una guerra constante de cada hombre contra cada hombre, donde no hay moral alguna. Nada es injusto en la condición natural de guerra, ya que tal noción no tiene lugar allí. Bajo estas condiciones la vida humana es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁵².

Si bien a partir del estado de naturaleza no se puede reconocer un *Summum Bonum* o Bien Supremo como el que se postulaba en la filosofía aristotélica, pues todo bien es sólo medio para conseguir otra cosa, si existe un *Summum Malum* o Mal Supremo al cual los hombres pretenden sustraerse y que define todos los proyectos humanos, a saber: la muerte. La explicación hobbesiana del proceso institucional del Estado parte, pues, de ésta premisa: la guerra de cada hombre contra cada hombre, el temor de la destrucción mutua. Ésta hipótesis no es una situación elegida, sino “dada”, resultado de factores innatos que no producen satisfacción para nadie. Y así, son los hombres mismos quienes, reflexionando sobre la calamidad y el sufrimiento en que por naturaleza se hallan, reparan en la causa de

¹⁵² Op.Cit. Pág. 129

su desdicha, y concluyen en que no habrá placer alguno en la convivencia allí donde no exista un poder superior capaz de protegerlos frente a esta amenaza de total destrucción.

¿Cómo puede el hombre superar esta menesterosidad que le es inherente? Hacia el final del capítulo XIII Hobbes postula lo siguiente:

“[...] las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte, el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza”.¹⁵³

Sin el temor a la muerte los hombres no serían impulsados a rebasar su condición natural de guerra; sin la razón no sabrían de qué modo abandonar dicha condición. La unidad de pasión y razón calculante en Hobbes prescribe el único fin al que pueden aspirar los hombres: la conservación de la paz. La razón humana y las leyes naturales, esto es, las virtudes morales, otrora fundamento de una vida plena, ahora cumplen un rol tan decisivo como mínimo para la vida humana: la conservación de la paz. Como veremos más adelante, la prudencia es precisamente una de estas virtudes morales orientadas a conservar la paz. Con esta modificación Hobbes no sólo deja a la prudencia fuera del orden político, sino que a lo moral como un proyecto ajeno a la consecución de una vida humana plena, y junto con ello, establece las condiciones de entrada de la teoría de la virtud en el liberalismo.

Es esta amenaza de muerte constante la que ejerce de por sí una presión sobre el hombre, el cual respondiendo a sus deseos naturales de autodefensa y protección recurre, en conformidad con la ley natural, a la institución del Estado, cuya misión es curar o -cuando menos- minimizar los horrores de aquella primigenia condición. La sociedad o el vínculo político es un producto artificial, positivo, pero cuya invención, véase la paradoja, está en perfecto acuerdo con las leyes naturales. Si el hombre corrige el básico impulso de supervivencia que originalmente manifestaba en un violento e insufrible guerrear de todos contra todos, es sólo para satisfacerlo de otro modo, mediante el uso de la razón natural.

¹⁵³ *Ibíd.*

Las pasiones humanas, y de entre ellas principalmente el temor a la muerte, nos pone como única finalidad la autoconservación: la razón propende a la aplicación de reglas prudenciales que, en opinión de Hobbes, son leyes naturales. ¿Qué son estas leyes naturales referidas por Hobbes?

Hobbes admite que las leyes de la naturaleza son las leyes de la prudencia, y las considera como deducciones intuitivas que la mente –orientada hacia el egoísmo- ha sacado de la naturaleza de las cosas. Ahora bien, es importante recalcar que las reglas de la ley natural, como tales, poseen una verdad eterna, pero es una verdad puramente cognoscitiva. En un Estado sólo es válido aquello que lleva tras sí la autoridad del juez, y ésta autoridad se basa a su vez, en la autoridad del soberano. Tales reglas son meras directrices para un comportamiento razonable, y deben su validez legal, exclusivamente, a la voluntad del soberano.

En estricto rigor, las leyes de la naturaleza no son leyes. ¿Qué son entonces? Principios racionales que nos indican los actos que conducen a y conservan la paz. La pasión le ordena ciegamente a los hombres satisfacer la mayor cantidad de deseos posible; la razón le señala a los hombres el mejor modo de crear una situación en la que se puedan conjugar la satisfacción de nuestros deseos individuales con la auto conservación de la propia vida en un contexto de lucha constante con otros individuos dotados con las mismas capacidades. Las leyes naturales son la máxima expresión de la naturaleza egoísta de los hombres, pues son –como señalamos más arriba- deducciones intuitivas de la mente que nos permiten realizar cálculos costo- beneficio, son las orientaciones naturales que prescribe una mente organizada para la autoconservación de la vida, y como tal, son manifestación del carácter calculante y autointeresado de la razón práctica. Este carácter calculador y autointeresado de la razón práctica es lo que puede llamarse propiamente “prudencia” en la filosofía de Hobbes. Sobre esto volveremos más adelante.

Pero aún son algo más. Entre los capítulos XIV al XVII Hobbes lista y describe las leyes naturales, entre las cuales encontramos: buscar la paz, justicia, gratitud, deferencia, perdón, misericordia, modestia y equidad, y en suma, todas las reglas racionales

conducentes a “hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros”¹⁵⁴. Aun cuando Hobbes toma marcada distancia de la filosofía aristotélica no tiene reparos en señalar que estas leyes son, efectivamente, “virtudes morales”, y que la verdadera doctrina de las virtudes morales (esto es, la propia) es la verdadera filosofía moral¹⁵⁵. La construcción y funcionamiento del Estado hobbesiano reposa en gran medida sobre virtudes morales que conducen a la paz. Aun cuando las leyes de la naturaleza (virtudes morales) no sean leyes en tanto no tienen poder coercitivo juegan un rol indispensable en el diseño del Leviatán, rol que Berkowitz expresa nítidamente al señalar que “la virtud lubrica las articulaciones y las piezas móviles de la compleja maquinaria política de Hobbes”¹⁵⁶.

Es evidente hasta aquí que la virtud, y principalmente la prudencia, juegan un lugar central en el desarrollo de la argumentación hobbesiana, pues, como bien afirma el autor, “la ciencia de estas leyes es la verdadera y única filosofía moral”¹⁵⁷, y porque sin la presencia de estas virtudes en la ciudadanía no es posible mantener el orden civil y la paz: de hecho, en estricto rigor, sin el cultivo de estas virtudes ni siquiera es posible salir del Estado de Naturaleza. Antes de evaluar las consecuencias de la conceptualización hobbesiana de la virtud, demorémonos aun un momento en la revisión de los tipos de virtud que Hobbes reconoce y el lugar que ocupa la prudencia en su arquitectura conceptual.

Más arriba hemos referido las virtudes morales enunciadas por Hobbes en los capítulos XIV y XV, como paz, justicia, gratitud, deferencia, perdón, misericordia, modestia y equidad, entre otras, y señalamos que Hobbes las consideraba como las leyes o reglas naturales de carácter racional (es decir, orientadas a la autoconservación) que nos prescribían hacer a otros lo que quisiéramos ver hecho con nosotros. Para comprender la importancia las virtudes morales debemos, sin embargo, adquirir la virtud intelectual.

En el capítulo VIII del Leviatán Hobbes reconoce, define y enumera “virtudes intelectuales”, y por estas entiende “aquellas capacidades de la mente que los hombres alaban, valoran y desearían encontrar en ellos mismos, y se las agrupa comúnmente bajo el nombre de

¹⁵⁴ Op.Cit. Pág. 161

¹⁵⁵ Op.Cit. Pág. 152

¹⁵⁶ Berkowitz, Peter. Op.Cit. Pág. 61

¹⁵⁷ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Pág. 151

buen talento”¹⁵⁸. Señala además que estos talentos son de dos clases: naturales y adquiridos. Entre los primeros encontramos la fantasía, el buen juicio, la discreción, la prudencia y la astucia¹⁵⁹, entre otras. Entre las segundas, esto es, los talentos o virtudes adquiridos (por método e instrucción) encontramos a la razón y la ciencia.

El talento natural guarda relación básicamente con dos cosas: rapidez de imaginación y firme dirección hacia algún lado, y la virtud o talento intelectual natural refiere a la aplicación de ambas cualidades en la observación de las semejanzas y diferencias entre los pensamientos y fines perseguidos por los hombres. Así, por ejemplo, aquellos que son capaces de observar semejanzas raramente observadas por otros, tienen “fantasía”, aquellos que son capaces de observar y discernir semejanzas y diferencias en asuntos complejos (particularmente conversación y negocios), tienen “buen juicio”, y si el buen juicio es relativo al discernimiento de tiempos, lugares y personas, tienen “discreción”. En esta misma línea encontramos la prudencia. Hobbes la define en los siguientes términos:

“Cuando los pensamientos de un hombre que se propone un fin corre sobre una multitud de cosas, y él observa cómo conducen a tal fin, o a qué fin pudiera conducir, si sus observaciones no pueden ser tomadas por fáciles o habituales, ese talento suyo es llamado prudencia, y depende mucho de la experiencia y la memoria de cosas semejantes, y de sus pasadas consecuencias, en lo que no hay tanta diferencia entre los hombres”¹⁶⁰.

La prudencia es buen juicio sobre cuestiones difíciles y es algo igualmente repartido entre los hombres, pues lo único que requiere esta facultad mental para ser cultivada es experiencia: “Pues la prudencia no es sino experiencia, que a igual tiempo se acuerda igualmente a todos los hombres en aquellas cosas a que se aplican igualmente”¹⁶¹. El mero hecho de vivir la vida en sociedad garantiza a hombres y mujeres un igualitario acceso a la sabiduría

¹⁵⁸ La cursiva es del texto original.

¹⁵⁹ Es imposible no pensar en que la aseveración hobbesiana de que la astucia no es sino prudencia a la que se le añaden medios injustos o deshonestos es un precedente decisivo en la consideración kantiana de que la virtud es un factor que constituye tanto a un carácter bueno como a uno malo, y que no es por sí misma indicio de vida moral.

¹⁶⁰ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Pág. 86

¹⁶¹ *Op.Cit.* Pág. 125

práctica, siendo la incredulidad ante esta idea –según Hobbes- una clara muestra de la vanidosa fe en la propia sabiduría, que casi todo hombre cree poseer en mayor grado que el vulgo. La prudencia, la virtud por antonomasia para el buen gobierno, no requeriría de instrucción o formación.

La virtud o talento adquirido, es decir, que requiere de instrucción y método, no es otra cosa que la razón y la ciencia. Brevemente señalaremos que Hobbes entiende la razón como “cálculo (adición y sustracción) de consecuencias”¹⁶², y a la ciencia como el “conocimiento de las consecuencias y la dependencia de un hecho de otro, gracias al cual, además de aquello que podemos hacer actualmente, sabemos cómo hacer algo más cuando queramos, o hacer algo semejante en otro momento”¹⁶³. Para comprender por qué las virtudes morales son necesarias para el establecimiento de una sociedad pacífica, es necesario haber adquirido la ciencia política, puesto que ella produce conocimiento acerca de la naturaleza de la comunidad al extraer consecuencias de los principios sobre la naturaleza humana. La ciencia política en Hobbes se pregunta por cuáles - dada la naturaleza humana- son los fines razonables a los que el hombre puede tender (la paz), y cuál es el tipo de organización política (Leviatán) que el hombre razonablemente puede alcanzar. Sin la ciencia política el hombre jamás podría hacerse consciente de la imperiosa necesidad de la verdadera filosofía moral, y sin la ciencia política jamás podría llegar a su excelencia moral e intelectual: el autoconocimiento. Y el conocimiento recto de nosotros mismos nos lleva inexorablemente al Leviatán, es decir, a la renuncia al autogobierno. El componente moral de la virtud nos lleva a buscar la paz, a respetar los acuerdos y a delegar la función de gobernar a un sujeto externo al contrato social: el soberano; la virtud intelectual nos lleva a reconocer y comprender que obrar de esta manera es consecuencia lógica una vez que se ha comprendido la verdadera naturaleza humana, y por tanto, a postular y defender su necesidad.

¹⁶² Op.Cit. Pág. 163

¹⁶³ Op.Cit. Pág. 167

Con esto es suficiente para nuestros fines. No pretendemos exponer en extenso la teoría de la virtud de Hobbes¹⁶⁴, sino mostrar ciertas inflexiones teóricas relevantes en relación con la teoría aristotélica que permiten ilustrar el proceso de cercenamiento del componente intelectual de la virtud que tuvo lugar con el advenimiento de la modernidad, y principalmente, con la gestación de la racionalidad política liberal.

Con Hobbes un hay una profunda transformación de la significación y el rol de la teoría de la virtud, a partir del cual ésta deja de constituirse en fundamento práctico de la “vida política” (*Bios politikós*) y comienza a constituirse en uno de los pilares de la racionalidad moderna con sus imperativos de control y obediencia. Ciertamente, este cercenamiento guarda una profunda relación con el surgimiento de la ciencia moderna, con la influencia de Bacon y el proyecto hobbesiano de fundamentar el Estado y la política en un estudio de los cuerpos sociales, y con la reducción del mundo a la positividad del “hecho”. En este movimiento asistimos a un giro copernicano en la filosofía práctica: la idea de virtud, y en especial la *phrónesis* deja de ser una práctica reflexiva, espiritual, o sea, ligada al autogobierno y al cuidado de sí, para constituirse en *prudencia*, esto es, un dispositivo de control social, en una forma de racionalización o cálculo del mundo: y así es como la virtud ingresa en la racionalidad política liberal. Revisemos algunos de los principales hitos en el tránsito desde la *phrónesis* aristotélica a la prudencia hobbesiana.

- a) Para Hobbes la prudencia es en primer lugar -en tanto facultad mental- una herramienta de cálculo que nos sugiere cómo conseguir aquello que los instintos demandan irracionalmente: la conservación de la vida. En tanto facultad puede ser incrementada por el ejercicio, y la posibilidad de ejercitarla exige como única condición situaciones vitales que nos pongan ante la necesidad de realizar un análisis de costo-beneficio a fin de obtener la mayor satisfacción posible, es decir, experiencia de vida. Sin embargo, la misma idea de que la prudencia es algo que se adquiere sin formación o instrucción está en la base del proceso de exención de responsabilidades y desregulación del Estado Liberal: dado que las competencias fundamentales para mantener el orden político (la paz) se adquieren naturalmente, el

¹⁶⁴ Para profundizar en algunos problemas teóricos de la argumentación hobbesiana véase Berkowitz, Peter. *El liberalismo y la virtud*. Editorial Andrés Bello, Santiago, 2001.

Estado no necesita educar moralmente a la ciudadanía. No sería demasiado aventurado sostener que el resquemor de los liberales por la intervención estatal sobre las costumbres se sustenta teóricamente en la naturalización de la adquisición de la virtud.

- b) En Hobbes la razón aplicada a los asuntos prácticos, esto es, la prudencia, nos evidencia que una vida racional es una vida de estricta obediencia a la ley positiva establecida por la voluntad del soberano. Cualquier otra alternativa distinta a la obediencia es un error de cálculo, un absurdo y una injuria. Aun cuando Hobbes señala que el Soberano debe actuar según las Leyes de la Naturaleza, y que en caso contrario los hombres quedarían en libertad para romper el contrato con el soberano y recuperar su derecho natural a todo, en ninguna parte explicita cómo es que podría llevarse a cabo este proceso, y, más importante aún, a lo largo de los capítulos mencionados queda en claro que cualquier situación de desobediencia es una situación indeseable, irracional, antinatural. Con Hobbes la prudencia se constituye en una herramienta que avala y justifica el Estado de Derecho y la seguridad jurídica absoluta, dando paso a eso que Dworkin denominará posteriormente el “imperio de la ley”. Las posiciones liberales de cuño constitucionalista como las de Mill, Rawls o Dworkin encuentran un no menor apoyo en la difusión de la idea de que la prudencia, y la virtud en general, es una facultad que contribuye en la mantención y reproducción de un determinado orden social. No en vano el acto de jurisprudencia por parte de los jueces en tribunales –en nuestras actuales democracias liberales- es uno de los últimos espacios en el que la prudencia aún tiene un valor social.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Una forma de acto prudencial ciudadano reconocido en la Filosofía del Derecho contemporánea son los actos de desobediencia civil, a saber: toda vez que en virtud de una legítima objeción de conciencia se actúa de forma ilegal, pública, no violenta, y consciente con el intento de frustrar (una de) las leyes, políticas, o decisiones de un gobierno. Los actos de desobediencia civil tienen como finalidad la corrección de una norma, y en ningún caso pretenden socavar el Estado de Derecho. A nuestro entender “la desobediencia civil”, así entendida, es el límite máximo al que puede aspirar la idea de prudencia en la racionalidad política liberal. Sobre ello volveremos en el tercer capítulo.

c) Con Hobbes lo “político” comienza a perder relación con el “*ethos*”, el conjunto de costumbres que confieren la unidad de carácter y su impronta específica a una comunidad determinada. Esto implica la eliminación de todo fin último de la vida humana en sociedad, de toda concepción afirmativa de un Bien supremo al cual debieran tender los hombres¹⁶⁶. La pérdida del suelo consuetudinario como referente en la construcción de la filosofía política guarda estrecha relación con la desaparición de una finalidad o un “lo que el hombre debería ser” del plano de la reflexión práctica¹⁶⁷. Gracias a este recorte la prudencia deja de ser una deliberación conjunta sobre el bien común y se convierte en un cálculo racional individual sobre los mejores medios, sin ninguna relación sobre los fines a los cuales esos medios tienden, o más bien, sin ninguna declaración explícita sobre cuáles serían esos fines. El énfasis hobbesiano en la prudencia como “lubricante” de la maquinaria política del Leviatán oculta y disfraza el hecho de que la prudencia, al no tener un correlato en el contexto real de las prácticas históricamente situadas de la comunidad es una virtud vacía, pues sólo busca la adaptación de los sujetos a una estructura procedimental abstracta (la ley) fundada en una escena fundacional ficticia (el contrato social). Algunos autores como John Gray han visto en la filosofía hobbesiana una forma de liberalismo esencialmente pluralista por su consideración de la vida social como un espacio en el que se enfrentan y consideran una multiplicidad de modos de vida¹⁶⁸. Sin embargo, creemos que dicha descripción no implica que lo político en Hobbes se piense a partir del reconocimiento de las

¹⁶⁶ Desde nuestra perspectiva Hobbes no logra subvertir o derribar la estructura teleológica de la filosofía moral tradicional, pues su recurso a una finalidad negativa (la muerte como el mal supremo) como fundamento de la filosofía práctica no implica necesariamente un abandono de una concepción sustantiva de vida buena, sino más bien el establecimiento de nuevos mecanismos para fomentarla. Al respecto resulta esclarecedor el trabajo de Rosa en *Ordinary Vices*, donde se plantea que el liberalismo procura erradicar ciertos vicios o males absolutos de la sociedad, y a que partir de la consideración de dichos vicios se puede inferir las virtudes que debiera poseer todo ciudadano.

¹⁶⁷ Desde ya aprovechamos de manifestar cierta distancia con el enfoque de McIntyre, sobre todo, respecto a la influencia causal directa que establece entre la teoría y las prácticas sociales, entre el fracaso de proyecto de la ilustración por explicar la vida moral y el empobrecimiento de la vida moral de los sujetos. En este respecto, creemos con Taylor que los sujetos –aún en las democracias liberales- cuentan con más recursos morales para enriquecer sus vidas de los que ordinariamente se les atribuyen.

¹⁶⁸ Al respecto véase: Gray, John. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2001

mismas como sustrato de la reflexión prudencial (como si estas fueran, dicho en lenguaje actual, un problema de gobierno), sino que más bien se piensa como una suerte de superación de la multiplicidad por subsunción simple bajo la ley, es decir, como integración de la diferencia en un marco homogéneo.

- d) La prudencia hobbesiana no permite un juicio crítico y reflexivo sobre la totalidad del proceso social (los medios y los fines), sino sólo tomar decisiones relativas a los medios. La discusión sobre los rectos fines es abordada por la Ciencia Política y la Razón, sin embargo, éstas enseñan única y exclusivamente el respeto irrestricto al contrato original y la legalidad allí establecida, y el contrato es una ficción fundante de la soberanía caracterizada por el hecho de que los sujetos que allí concurren son sujetos abstractos¹⁶⁹, esto es, despojados de cualquier particularismo cultural que los identifique y diferencie. Dicho de manera más precisa, para realizar el contrato social los sujetos deben renunciar al ideal de maximizar su *modus vivendi* en beneficio de un proyecto de convivencia pacífica con otros *modus vivendi*. Además, el contrato como fundamento de la soberanía contribuye poderosamente a instalar la idea de que lo político es algo que acaece en un momento de la historia de un pueblo, y que luego se manifiesta únicamente como un obrar en concordancia con él mismo¹⁷⁰.

Por último, es importante recalcar que la moral para Hobbes no es otra cosa que obrar de acuerdo a principios racionales inmutables inherentes la naturaleza humana y devenidos vinculantes gracias al temor que infunde el soberano, y la política no guarda relación con la conservación, fomento o maximización de un determinado tipo de vida, sino más bien con el establecimiento de condiciones para la convivencia pacífica de múltiples *modus vivendi*.

¹⁶⁹ Como bien se ha señalado, tras la figura universal, abstracta y neutra de la subjetividad de los agentes del contrato social se esconde una ideología que privilegia un paradigma cultural particular en el cual se entiende que los sujetos de derecho son: hombres, propietarios, blancos, sanos, adultos, entre otros.

¹⁷⁰ Sobre esta cuestión Hannah Arendt tiene mucho que decir. En su obra *Sobre la Revolución* analiza las particulares condiciones y raras ocasiones en las cuales ha emergido lo político en la historia de occidente. Véase *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

El rol de la virtud en la filosofía social de Hobbes se hace evidente toda vez que comprendemos lo que implica que *ethos* y *agathós* hayan sido reemplazados por *nómos* y *thánatos*, respectivamente, en las funciones de fundamento y finalidad de la sociabilidad.

2.3 Locke y el confinamiento de la virtud en la intimidad de la esfera privada.

Una figura decisiva e inspiradora en la tradición liberal es, sin duda, John Locke, y aunque en ningún texto abordó temática y explícitamente el problema de la virtud, este emerge con frecuencia en distintos lugares de su obra y con distintos motivos. Una breve y esclarecedora síntesis del rol que juega la teoría de la virtud en el liberalismo de Locke es desarrollada por Berkowitz en su obra *El Liberalismo y la Virtud*:

“El gobierno legítimo de Locke se basa en el consentimiento de los gobernados. Tiene por finalidad el Bien Público, que Locke define reiteradamente como la protección de la vida, la libertad y el patrimonio. Aunque no es función del gobierno promover la excelencia humana ni salvar almas, no se puede proteger la vida, la libertad y el patrimonio a menos que los ciudadanos practiquen la virtud en la vida privada y aporten virtudes sociales y morales específicas a la vida política. Las virtudes específicas de las que depende el bien público se aprenden, para Locke, en la vida privada, pero una vida privada que impone tremendas exigencias a los padres e hijos”¹⁷¹.

Mirado desde el enfoque aristotélico, Locke deja de lado –aunque sin negarlas- las virtudes del alma ligadas al desarrollo de la excelencia humana y se concentra en las virtudes que debiera poseer todo buen ciudadano para el mantenimiento de cualquier asociación humana legítima, es decir, fundada en los principios de libertad e igualdad naturales de todos los seres humanos, en el consentimiento de los gobernados y la tolerancia. De manera similar a como ocurría con Hobbes para quien las virtudes morales e intelectuales contribuían en una función menos trascendental –aunque fundamental- como la consecución de la paz, Locke considerará que el cultivo de la virtud guarda estrecha relación con la finalidad del gobierno civil: la preservación de la vida, la libertad y la propiedad privada. Pero esto no significa que Locke repudiara –como Hobbes- la idea

¹⁷¹ Berkowitz, Peter. Op.Cit. p.131

misma de un bien supremo o finalidad superior. En sus escritos, Locke sugiere que las virtudes de un buen ciudadano,

“[...] coinciden en gran medida con la excelencia humana, de modo que muchas de las cualidades que capacitan al individuo para conformarse a las normas morales que posibilitan toda sociedad y lo capacitan para prosperar en una sociedad libre y comercial también implican la perfección del entendimiento, la “más elevada facultad del alma”¹⁷².

Sobre la “feliz coincidencia” lockeana entre las cualidades que hacen de un sujeto obediente y la “excelencia humana” volveremos más adelante.

Hay otra razón por la cual para Locke es sensato desatender a la cuestión de la excelencia humana entendida como una teoría sobre el Bien supremo o la trascendencia humana. Locke entiende que hay tantas concepciones de la perfección humana, del bien supremo y de la virtud como pueblos, porque, al fin y al cabo, todas las sociedades suelen usar el término virtud para significar lo que ellos creen que es correcto. Si esto es así, se puede afirmar que el desacuerdo sobre lo que sea el Bien y las virtudes que lo soportan es constante y duradero, un problema endémico a la diversidad humana; sin embargo, los seres humanos poseen la capacidad de discernir reglas o normas morales básicas para la convivencia en sociedad desde perspectivas o fundamentos muy distintos –y si ningún previo acuerdo o consenso- sobre lo que es la moralidad¹⁷³.

Al interior de este marco general es posible reconocer tres focos temáticos sobre la idea de virtud en la obra de Locke: 1) la relación entre el gobierno legítimo y el carácter de la ciudadanía, 2) el discurso sobre la tolerancia, y 3) la recta educación del caballero. El primer tema es abordado en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, donde muestra cómo es necesaria la práctica de la virtud desde la perspectiva del origen, de los alcances y

¹⁷² Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 1975. Pág. 6. Citado en Berkowitz, Peter. *El liberalismo y la virtud*. Pág. 101, Nota 8.

¹⁷³ Esto es precisamente lo que está a la base de lo que Rawls denominará “consenso traslapado”. En Teoría de la Justicia Rawls reconoce abiertamente que su Posición Original intenta llevar a un nivel superior de abstracción la teoría del contrato social tal como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant. Al respecto véase Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Pág. 24

de la finalidad del gobierno civil; el segundo tema es abordado en la *Carta sobre la Tolerancia* donde se explora sobre el contenido y rol de la virtud homónima; y, el tercer tema es revisado en los *Pensamientos sobre Educación* donde detalla un listado con las virtudes que todo ciudadano de bien debiera poseer y el modo en que éstas pueden ser inculcadas. Revisemos brevemente estos tres focos, para luego concentrarnos en la noción lockeana de prudencia y su relación con la *phrónesis* aristotélica.

Para salir del estado de naturaleza lockeano, al igual que del estado hobbesiano, es necesario que los individuos sean capaces de atender a y obrar según la ley de la naturaleza cuya intención no es otra que la paz y preservación de toda la humanidad, pero, para lograr esto, es necesario que los sujetos posean algún mínimo de virtud, esto es, “un medio para superar los juicios erróneos hacia donde nos inclinan nuestros apetitos inmediatos, y para satisfacer aquellos deseos que la razón aprueba”¹⁷⁴ Y es que para evitar el libertinaje propio del estado de naturaleza y vivir en la libertad que da la observancia de la ley, hace falta virtud, para respetar a otras personas y sus propiedades, hace falta virtud, para que un individuo entregue su consentimiento y se despoje de su libertad natural para juzgar y ejecutar sus juicios en beneficio de una autoridad común, hace falta virtud.

Asimismo, una vez que se establece la sociedad política por vía del consentimiento de los gobernados y comienzan a delinearse los alcances del gobierno civil también se necesita una cuota de virtud. Por ejemplo, cuando Locke describe las atribuciones del poder legislativo resulta evidente que un buen legislador debe disciplinar sus pasiones a fin de desdeñar el beneficio personal en aras del bien público: y esto es virtud.¹⁷⁵

Finalmente, hay una última razón (distinta a la fundación y al desarrollo del gobierno civil) por la cual el gobierno legítimo no puede prescindir de una cuota mínima de virtud, y guarda relación con la estricta finalidad del gobierno civil: proteger la vida, libertad y patrimonio de los individuos. Y es que el pueblo está obligado a obedecer al

¹⁷⁴ Locke, John. *Some Thoughts Concerning Education*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1996, Pág. 25. Referido en Berkowitz, Peter. Op. Cit. Pág. 115, Nota 32.

¹⁷⁵ Es más, la misma separación de los poderes legislativo y ejecutivo propuesta por Locke se funda en la escasez de virtud, y en el riesgo de dominación que se corre toda vez que aquellos que han elaborado la ley tienen la potestad para aplicarlas. Puesto que la virtud no abunda, es inevitable la división de los poderes en un gobierno representativo basado en el consentimiento.

gobierno mientras éste último cumpla con gobernar de acuerdo al bien público, pero queda exento de sus deberes y obligaciones para con el gobierno toda vez que su probidad y virtud sea lugar de controversia. Como bien lo enuncia Berkowitz:

“Mientras la institución del gobierno es, a ojos de Locke, una respuesta a la falta de virtud del estado de naturaleza, en la sociedad política la virtud del pueblo es la última barrera contra el despotismo, es decir, un estado de guerra introducido por el gobierno”. Y es que toda vez que la autoridad del gobierno deviene ilegítimo, sea por asunción ilegítima de fuerzas externas, sea porque los representantes elegidos con el consentimiento del pueblo han dejado de obrar de acuerdo al bien común, los súbditos “vuelven a estar sin sujeción y pueden constituir un nuevo poder legislativo que sea de su gusto, disfrutando de absoluta libertad para resistir la fuerza de quienes, sin autoridad, quiere imponerle alguna cosa”¹⁷⁶ .

Es más, pues los gobernados no sólo tienen el legítimo derecho a resistir y oponer fuerza a un gobierno ilegítimo, sino que también a prevenirse de uno. Locke es elocuente al respecto:

“Decirle al pueblo que puede protegerse mediante la erección de un nuevo poder legislativo cuando por causa de la opresión del engaño o el haber sido entregado a un poder extranjero ese pueblo ha perdido el que tenía, es estarle diciendo que puede esperar remedio cuando en realidad es ya demasiado tarde y el mal no tiene cura. Sería como decirles que primero sean esclavos, y que después se ocupen en procurar su libertad; y que una vez que tengan ya las cadenas encima, actúen como hombres libres [...] Los hombres no pueden estar jamás seguros de impedir la tiranía, si no tienen medios de evitarla antes de estar completamente sometidos a ella. Por lo tanto, no sólo es que tengan un derecho a salir de un régimen tirano, sino que también lo tienen para prevenirlo”¹⁷⁷ .

En la concepción lockeana sobre el origen, desarrollo y finalidad del gobierno civil se puede ya adivinar la necesidad de virtud en los gobernantes y gobernados, una fuerte demanda de actividad prudencial como único modo de evitar la corrupción de la sociedad política, y que tiene como corolario la exigencia de atender al momento propicio para la deliberación sobre la obediencia o la desobediencia al gobierno. En esto Locke rescata en

¹⁷⁶ Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza Editorial, Madrid, 1994. Parágrafo 212, Pág. 38

¹⁷⁷ Op.Cit. Parágrafo 220. Pág. 214

cierto sentido la noción aristotélica de *kairós*, esto es, la idea de que obrar correctamente es algo relativo al momento oportuno, que depende de la contingencia del mundo social.

Si la única referencia que tuviésemos sobre la virtud en Locke fuera la anterior cita del *Segundo tratado sobre el gobierno político* podríamos tener razones para considerar que Locke contribuye a restituir la teoría de la virtud a la filosofía política, y junto con ello, a combatir la dominación. Sin embargo, ya en esa misma obra, aun cuando enuncia con claridad el derecho último del pueblo a juzgar al gobierno, entiende este proceso como al ejercicio de un juicio privado sobre el bien público, reafirmando que la esfera pública corresponde, en estricto rigor, a los procesos de deliberación al interior de los poderes gubernamentales, y que no importa el objeto o el interés que mueva a la reflexión de los entes privados: ellos siempre se mantendrán en la esfera de lo privado. De hecho, si el pueblo rompe el contrato por incumplimiento del gobierno, no ocurre que la discusión pública regrese momentáneamente al pueblo sino que, al invalidar el gobierno, *ipso facto*, desaparece el ámbito de lo público, y ciertamente, el ámbito de lo privado. En Locke –al igual que en muchos liberales- lo público y lo privado se entienden como esferas sociales espacialmente localizadas, estructuras rígidas, separadas, definidas estrictamente en términos de su finalidad y restringidas a un conjunto específico y exclusivo de actores. La existencia y legitimidad de dichas esferas son puestas en peligro cada vez que sus límites se vuelven permeables, cada vez que las funciones de dichas esferas son intercambiadas, cada vez que sus actores se desplazan ilícitamente entre una y otra. Es por ello que el “momento propicio” para la desobediencia –referido por Locke- es una deformación de la noción aristotélica de *kairós*, elemento central de la *phrónesis*, y en ningún caso opera como un mecanismo contra la dominación, sino más bien, como una estrategia de dominación. Sobre esto volveremos al final.

Hay todavía otro lugar en el cual es posible ver como Locke contribuye en la perversión de la idea aristotélica de *phrónesis*, y se encuentra en el desarrollo de su teoría educativa. Para Locke -a diferencia de Hobbes- las diferencias que se encuentran en las costumbres y aptitudes de los hombres, son debidas más a su educación que a ninguna otra cosa, pues “de todos los hombres que conocemos, nueve de diez son lo que son, buenos o malos,

útiles o no, por su educación.”¹⁷⁸ Es por ello que en su obra *Pensamientos sobre Educación* Locke aborda con mayor detalle el problema de los rectos hábitos y virtudes del ciudadano, sin embargo, los depositarios de esta educación, aquellos a quienes Locke llama “el pueblo” es la élite gobernante, vale decir, la nueva burguesía y la aristocracia: los únicos con el poder suficiente para transformar sus intereses privados (principalmente económicos) en cuestiones públicas. No somos los primeros en levantar esta acusación contra Locke. Ya Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* señala:

“John Locke, que defendía a la nueva burguesía bajo todas sus formas, los industriales contra las clases obreras y los indigentes, los usureros comerciantes contra los usureros al estilo antiguo, los aristócratas de las finanzas contra los deudores al Estado, y que, en una obra especial había demostrado que la...inteligencia burguesa es la humana normal.”¹⁷⁹.

Locke sería, desde esta perspectiva, uno de los autores que contribuye fuertemente a consolidar la ideología liberal que presenta los intereses económicos privados de la burguesía, como por ejemplo la liberalización de los impuestos al comercio, como un problema de Estado, como una cuestión de interés público¹⁸⁰. En el análisis comparativo entre la obra política y la obra educativa de Locke es posible asistir a la ideologización de liberalismo, según la cual una forma de vida, una clase social, un conjunto de valores y una concepción sustantiva de bienes es erigida como modelo universal, como “lo humano” en sí mismo: asistimos a un momento clave en el cual un particularismo cultural se disfraza bajo la figura de la universalidad, y puede así gobernar las conciencias desde el trono de lo neutro, de lo valóricamente aséptico.

¹⁷⁸ Locke, John. *Tratado sobre la Educación*. Parágrafo 1, Pág. 10. Referido en Berkowitz, Peter. Op.Cit. Pág. 125

¹⁷⁹ Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Comunicación, Madrid, 1976. Pág. 109. Referido en Locke, John. *Pensamientos sobre la Educación*. Ediciones Akal, Madrid, 1986. Prólogo de Mario Fernández, Pág.10.

¹⁸⁰ Habermas señala que “La Publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en que las personas privadas se reúnen en calidad de público. Pronto se reclaman éstas de la publicidad reglamentada desde arriba, oponiéndola al poder público mismo, para concertar con ella las reglas generales del tráfico en la esfera –básicamente privada, pero públicamente relevante- del tráfico mercantil y del trabajo social”. Al respecto véase Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981. Pág. 65

Así, al estar dirigida a las clases económicamente dominantes, la educación procura enseñar exclusivamente a los hombres de negocios el buen uso de la razón. Pero no sólo está destinada a unos pocos, sino que, además, “como tampoco se puede esperar que él [el alumno] tenga tiempo y fortaleza para aprender todas las cosas –señala Locke-, debemos hacer hincapié en lo necesario lo más necesario, y en aquello que será de uso más general y frecuente en este mundo”¹⁸¹. Y lo que más necesaria y frecuentemente encontrará un caballero en este mundo es la lucha por preservar su posesiones, prosperar en los negocios y gobernar bien, para lo cual debe desarrollar cualidades específicas de mente y carácter.

Paradójicamente, en Locke la educación, si bien es la principal causa en las diferencias en los conocimientos y aptitudes de los hombres, no es pensada como una herramienta para terminar con las diferencias, para combatir la desigualdad o promover la movilidad social, sino sólo para garantizar que cada cual cumpla su rol desde su lugar diferencial en la sociedad. Seamos aún más claros: Locke no ve motivo alguno para educar a alguien que no pertenezca a la nobleza o a la burguesía:

“Nadie está obligado a saberlo todo. El estudio de las ciencias en general es asunto de aquellos que viven con acomodo y que disponen de tiempo libre. Los que disponen de empleos particulares deben entender sus funciones; y no es insensato exigir que piensen y razonen solamente sobre lo que forma parte de su ocupación cotidiana”¹⁸²

Digamos otro tanto sobre el contenido y la finalidad de la educación para las élites, según Locke. Ésta tiene básicamente –por sobre la transmisión de conceptos o de habilidades técnicas- una finalidad moral, consistente en “formar el espíritu de los niños y darles aquella preparación temprana [sobre el bien y el mal] que influirá en el resto de su vida”¹⁸³. Y esto es para éste autor la educación en la virtud. En el parágrafo 33 de la obra citada podemos observar de manera nítida lo que Locke entiende por virtud: “el gran principio o fundamento de toda virtud y mérito estriba en esto, en que un hombre sea capaz de rehusarse la

¹⁸¹ Locke, John. *Pensamientos sobre la Educación*. Parágrafo 94, Pág. 70-71. Referido en Berkowitz, Peter: Op. Cit. Pág. 126

¹⁸² Locke, John: *Of the conduct of the understanding*, cit., 7, Pág. 225. Referido en *Pensamientos sobre la educación*. Prólogo. Pág. 16.

¹⁸³ Locke, John. *Pensamientos sobre la Educación*. Ediciones Akal, 1986. Pág. 66

satisfacción de sus propios deseos, de contrariar sus propias inclinaciones y seguir solamente lo que la razón le dicta como lo mejor, aunque el aPettito le incline en otro sentido”¹⁸⁴. La virtud, para Locke, no guarda relación con la excelencia humana, sino con el recto comportamiento ciudadano, y esto puede ser “ser adquirido y desenvuelto por el hábito, y se hace fácil y familiar por una práctica temprana”¹⁸⁵. La educación moral tiene como pilar la obediencia a la razón, entendida como un tácito asentimiento a las reglas, y sobre todo, al lugar social que nos tocó en suerte. Virtudes morales y sociales como la abnegación, la liberalidad, la justicia, coraje, la civilidad, la aplicación y la sinceridad son necesarias para la vida pública y se adquieren mediante una educación moral en el seno de la familia burguesa o aristocrática.

Respecto a las virtudes intelectuales propias de los hombres de gobierno, como la prudencia o la sabiduría –que son cultivadas- hay que distinguir entre dos ámbitos de la teoría política. Locke distingue entre una ciencia empírica política y una teoría política abstracta, que es, básicamente, la misma división que propone Hobbes. En la segunda nos encontramos con una forma abstracta de conocimiento demostrativo similar a las matemáticas, que consiste en derivar a partir de las leyes de la naturaleza las acciones que debe realizar el hombre para alcanzar su felicidad en términos individuales (moral) y sociales (política). En la primera se ubica la “prudencia política”, a partir de la cual el gobernante puede alcanzar un conocimiento hipotético o probabilístico sobre los hechos sociales:

“El buen manejo de las cosas públicas y privadas depende de varios y desconocidos humores, intereses y capacidades de los hombres que tenemos que tener en cuenta en relación con las cosas del mundo, no siendo posible ninguna demostración acerca de las ideas establecidas con respecto a las cosas físicas, la política y la prudencia. Pero un hombre es principalmente auxiliado en ellas por la historia de los acontecimientos, y la sagacidad en la averiguación de analogías en sus operaciones y efectos. Pero si la trayectoria de los asuntos públicos y privados tendrá éxito, si el ruibarbo conseguirá su efecto purgante o si la quinina curará las fiebres, es sólo posible saberlo a través de la experiencia, y tan sólo a través de la posibilidad fundada en ella o en el razonamiento analógico, pero nunca habrá certeza demostrativa en este conocimiento.”¹⁸⁶

¹⁸⁴ Op.Cit. Pág. 65

¹⁸⁵ Op.Cit. Pág. 72

¹⁸⁶ Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro IV, cap XII, sección 10, pág 648. Referido en *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad* de José María Lasalle, Editorial Dykinson: 2001, Madrid. Pág. 113

Ser prudente, según Locke, es algo que requiere de experiencia de vida, pero además, cierta sagacidad para establecer comparaciones entre situaciones distintas, por lo tanto, requiere de cierta instrucción, distinguiéndose en ello de Hobbes y retomando, hasta cierto punto, el ideal aristotélico de *phrónesis*. Una diferencia central con Aristóteles radicaría en el hecho de que –siguiendo el principio lockeano de que se debe educar sólo en las virtudes necesarias para la realización de una determinada función o lugar social- la prudencia lockeana introduce un significativo hito en la historia de la configuración del espacio social liberal: establece las bases para una verdadera economía de la reproducción social, estableciendo las condiciones bajo las cuales el Estado –gracias al concurso de la familia- logra mantener el *statu quo* sin invertir recursos ni interferir en las costumbres ni creencias de los individuos¹⁸⁷: la virtud lockeana es tributaria -y en ningún caso crítica- de una división social heredada, naturalizada, y por tanto, legítima. De manera similar a lo que ya había planteado Platón en su “República”, una sociedad se hace buena y justa en la medida que “cada quien haga lo que le corresponda, y no haga lo que no le corresponda”¹⁸⁸, esto es, que cada quien realice de la manera más perfecta posible la función social que le ha sido encomendada, y no pretenda inmiscuirse en otras labores para las que se requiere el cultivo de otras virtudes. Sin embargo, para llevar a cabo el proyecto de formar una ciudadanía virtuosa, Platón exigía una profunda intervención y regulación estatal en las instituciones sociales; por el contrario, Locke exime al Estado del rol educador y moralizador, y hace depositaria de esta función de la familia, estableciendo con ello una forma de regulación que opera básicamente a través de la desregulación.

Se podría pensar que en este modelo, al menos, burgueses y aristócratas -que han tenido ocasión de cultivar las virtudes necesarias para evaluar las decisiones y actuaciones del gobierno-tienen, en calidad de gobernados, las herramientas necesarias para determinar

¹⁸⁷ La concepción lockeana sobre el rol y los límites del Estado fue un importante precedente en la construcción de, por ejemplo, neoliberales como Nozick, quien consideraba que las únicas funciones que podía asumir el Estado son velar por el cumplimiento de los contratos celebrados entre particulares, la protección del patrimonio y de la vida de los individuos. Bajo este enfoque, pueden convivir -en un marco utópico- tanto el anarquista libertario como el igualitarista.

¹⁸⁸ Platón. *La República*. Op.Cit. Libro IV. Pág.137

prudencialmente el momento oportuno para la obediencia y el momento oportuno para la desobediencia, disidencia o insurrección. Al respecto dos consideraciones: una referida al contexto y otra referida a los fundamentos teóricos del modelo lockeano. Los únicos que poseen las cualidades de mente necesarias para evaluar si el gobierno procede o no de acuerdo al Bien Común (debido a la esmerada educación que recibieron en el seno familiar) son burgueses y aristócratas, que son, precisamente, los menos interesados en transformar, sabotear, destruir o desarticular un sistema social pensado para maximizar su beneficio económico y erigir sus pretensiones privadas como cuestiones propiamente públicas, como bien lo han denunciado Marx y Habermas. Por otro lado, y esta es la consideración teórica, tanto la prudencia como las otras virtudes privadas contribuyen –al fin y al cabo- a la mantención del bien común, esto es, a la protección de las vidas, las libertades y el patrimonio de la ciudadanía, pero no necesariamente a la mantención de la sociedad política, única matriz en la que es posible, al mismo tiempo, el bienestar personal y el bienestar común. Y es que toda vez que la ciudadanía considera que sus representantes en el gobierno están desatendiendo el bien común y deciden, en virtud de ello, disolver el contrato social vigente para articular uno nuevo, la ciudadanía vuelve temporalmente al Estado de Naturaleza y desaparece, junto con ello, la estructura institucional que da vida y legitima la sociedad política como tal y, junto con ello, el Bien Común. La virtud es fuente privada del Bien Común sólo mientras la ciudadanía confíe en la labor de sus representantes y se respete la obediencia al pacto social establecido. Toda disidencia con el gobierno en materia de lo que sea el Bien Común implica, en sí misma, una potencial disolución del mismo, pues, fuera del gobierno constituido en sus tres poderes, fuera de las instituciones que protegen y preservan la vida, libertad y propiedad de la ciudadanía, los hombres vuelven a su natural derecho a luchar con otros hombres por su autoconservación.

El juicio de los hombres prudentes que se mantienen vigilando y evaluando el proceder de sus representantes en el gobierno, es siempre juicio privado sobre un orden externo, ya constituido e inmutable, que es el orden público administrado y protegido por el gobierno civil y su cuerpo legal; es más, el orden público que emerge como correlato necesario de la erección del gobierno civil, es un espacio articulado y garantizado por un

orden legal de carácter neutral. Dicha legalidad neutral ampara un diálogo público¹⁸⁹ en el que se redefine y renegocia, en nombre de la ciudadanía, la división entre lo justo y lo bueno, lo moral y lo legal, lo privado y lo público, pero él no es, en sí mismo, susceptible de una redefinición o discusión: lo público es el espacio de diálogo y deliberación en el que se delimita la propia división, entre lo privado y lo público, razón por lo cual el principio de la división social y la fragmentación de los saberes que lo legitiman queda -por definición- fuera del dominio y competencia de la ciudadanía.

Dejemos a Locke y asistamos a un nuevo re-posicionamiento de la teoría de la virtud en el seno de uno de los mayores hitos de la Filosofía Moral: el desarrollo de la filosofía práctica de Immanuel Kant.

2.4 De la virtud política a la política sin virtud: Kant y la erradicación de la virtud del mundo moral.

Con Kant asistimos a una escena inaudita en la historia de la filosofía práctica compuesta por los matices vanguardistas de la emergente deontología en la filosofía moral y los tradicionales marcos contractualistas y legalistas del incipiente liberalismo, por la conflictiva relación entre las libertades positiva y negativa, y por la tarea de concebir un sujeto práctico a partir de una amalgama de obediencia a la ley positiva fundada en el pacto social y el respeto a la ley moral interior. La filosofía práctica de Kant y en especial su doctrina de la virtud -como veremos- es deudora de las aporías y tensiones existentes entre las obras propiamente morales, como la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, de una parte, y las obras referidas a Filosofía del Derecho y Filosofía de la Historia, como *La Metafísica de las Costumbres*, *Qué es la Ilustración* y *la Paz Perpetua*, entre otras.

Aunque actualmente han sido puestas en entredicho algunas de las tradicionales acusaciones en contra de las consecuencias que el extremo rigor y formalismo de la ética kantiana introducen en la filosofía moral -por cuanto habría definido estrechamente la

¹⁸⁹ Sobre las características propias del espacio público liberal, y sus diferencias con otros modelos de espacio público véase: Benhabib, Seyla. “*Models of Public Space*” en *Habermas and the Public Sphere*. Craig Calhoun, Massachussets, 1992.

moral como un conjunto de reglas universales y necesarias indiferentes a las circunstancias, eliminando con ello todo contenido sustantivo como parte de la reflexión moral, y junto con ello, toda teoría de la excelencia humana -, y se ha señalado que Kant sería un caso ejemplar de cómo incorporar una teoría de la virtud en el liberalismo, es menester reconocer que -en términos generales- la historia ha considerado que la filosofía práctica kantiana resta importancia al problema de la generación y cultivo de las virtudes necesarias para la reproducción del orden liberal.

Así por ejemplo, según Berkowitz, aun cuando la tradición ha sido injusta al describir la filosofía kantiana como la antítesis de la teoría moral aristotélica, si se atiende a algunos de los rasgos salientes del pensamiento de Kant es fácil llegar a concluir que la preocupación por las fuentes y el cultivo de la virtud es poco relevante para la moralidad y la política liberal:

“En *Crítica de la Razón Pura* (Kant) hace una distinción fundamental entre el mundo empírico o de los fenómenos, regido por las leyes de la naturaleza, y el mundo inteligible o de los númenos, regido por las leyes de la libertad, con lo cual parece privar de valor moral a ese mundo sensible cotidiano donde opera la virtud. El contraste básico entre la inclinación no moral (incluidas carencias, necesidades y deseos) y motivación moral (obedecer a la ley moral por respeto a la ley moral) parece despojar de valía moral y dignidad nuestros apegos, pasiones y tareas. Y el famoso aserto de *La Paz Perpetua* (1795) de que el problema del Estado se puede resolver incluso en una nación, de demonios inteligentes, una afirmación central en el pensamiento político de Kant, parece implicar que no es preciso que los ciudadanos posean siquiera un nivel mínimo de virtud para constituir una república liberal”¹⁹⁰

Revisemos brevemente el problema de la virtud en Kant a partir de la consideración de algunos textos correspondientes a algunas de sus obras sobre Filosofía moral, del Derecho y de la Historia, más específicamente: *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, *La Metafísica del Derecho*, *La Paz Perpetua* y *¿Qué es la Ilustración?*

Iniciemos con el tratamiento de la virtud en la Filosofía Moral. Es conocido el capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* en el que Kant literalmente expulsa a la teoría de la virtud del campo de lo estrictamente moral cuando señala:

¹⁹⁰ Berkowitz, Peter. Op.Cit. Pág. 137

“El Entendimiento, el Gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los talentos del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena”¹⁹¹;

Y luego añade:

“La medida en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor interior de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción -aunque los antiguos las hayan apreciado así en absoluto-. Pues sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser harto malas; y la sangre fría de un malvado, no sólo lo hace mucho más peligroso, sino mucho más despreciable inmediatamente a nuestros ojos de lo que sin eso pudiera ser considerado”¹⁹².

Esto se debe a que, para Kant, lo único que puede ser considerado absolutamente bueno en el mundo es una buena voluntad, y una buena voluntad, es aquella que no es determinada heterónomamente por los objetos del deseo, sino exclusivamente por la razón: una buena voluntad es la voluntad que se da a sí misma la ley, esto es una voluntad autónoma. Una voluntad moral es una voluntad libre.

La idea de libertad moral debe ser rastreada –como bien señala Joaquín Barceló–

“[...] en un territorio en que no evidencien poseer vigencia alguna los condicionamientos de nuestra subjetividad, es decir, nuestra sensibilidad, nuestros deseos e inclinaciones, ni siquiera nuestra general aspiración a la felicidad; porque en la medida en que éstos determinen nuestros actos, no habrá libertad sino sujeción a impulsos contingentes, diferentes para los distintos individuos y aun cambiantes para una misma persona, según cuáles sean las circunstancias o la situación en que ella se encuentre”.¹⁹³

Esta es sin duda, una de las mayores originalidades del pensamiento kantiano y uno de los puntos críticos de inflexión en relación con la herencia contractualista de autores como Hobbes y Locke: para estos autores la libertad se entiende como no interferencia de

¹⁹¹ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Primeras Ediciones, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico: 2007. Pág. 7

¹⁹² *Ibidem*. Pág. 8

¹⁹³ Barceló, Joaquín. *Selección de escritos políticos de Emmanuel Kant*. Estudios Públicos, 1989. Vol. 34.

otros individuos, no ser víctima del arbitrio de otras voluntades; para Kant, la libertad es no estar condicionado por ningún influjo externo a la voluntad, por ninguna finalidad mundana u objeto del deseo.

La libertad moral sólo se manifiesta en una voluntad que obra por deber, esto es, que obra por respeto a la ley moral, la cual se manifiesta siempre bajo la forma de un imperativo que constituye un mandato incondicionado, o sea, que no busca ningún fin aparte de su propio cumplimiento, un imperativo que -al ser fruto exclusivo de la razón- lleva en sí mismo el fundamento de la obligación que nos somete, esto es, un imperativo categórico.

Sin embargo, “el hombre en su vida cotidiana no se determina únicamente, ni tampoco la mayoría de las veces según el imperativo de la moralidad –nos recuerda Aubenque- sino según los imperativos “técnicos” de la habilidad y los imperativos “pragmáticos” de la prudencia.”¹⁹⁴ La voluntad, según Kant, puede ser movida por máximas o imperativos, y existen tres tipos distintos de imperativos: los de la habilidad, o con vistas a un fin posible; los de la prudencia, o con vistas a un fin real, y los de la moralidad, o en vistas de sí mismos.

Los imperativos de la habilidad son valóricamente neutros, en tanto son completamente indiferentes en relación con la calidad del fin. Así, son ejemplo de imperativos de habilidad las prescripciones que debe seguir un médico para curar a su paciente y las que debe seguir el envenenador para matarlo. Los imperativos de la prudencia apuntan a un fin real, que es el fin de todos los hombres: la felicidad, y la prudencia es “la habilidad en los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad”¹⁹⁵. Sin embargo, aun cuando está referido a la búsqueda del bien, el imperativo de la prudencia es meramente hipotético, porque es una regla que tiene sentido sólo para una voluntad heterónoma, una voluntad que es movida por objetos externos del deseo, por lo cual no satisface el requisito de autonomía de la moralidad.

Lo interesante de los imperativos de la prudencia es que parecen aplicarse en un espacio de la vida práctica dominado por la incertidumbre, pues “no poseen ni la precisión

¹⁹⁴ Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Pág. 270

¹⁹⁵ Op.Cit. Pág. 275

analítica de las reglas de la habilidad, ni la claridad apodíctica del imperativo categórico: por esto, en el caso de la prudencia conviene hablar de “consejos” antes que de “órdenes””.¹⁹⁶

Es evidente que las reglas de la prudencia no están a la base de juicios propiamente morales, sin embargo, juegan un rol fundamental en la economía moral kantiana. Y es que la Ética -como bien explica Kant en el prefacio de la Fundamentación- abarca dos partes: la antropología práctica y la filosofía moral (de la cual se ocupa en la Fundamentación). La primera -que incluye a la psicología moral, la política comparada y la sociología- se refiere a lo contingente y empírico, y se ocupa de los seres humanos reales, de su diversidad social y política; la segunda versa sobre principios racionales, formales, apriorísticos que puedan ser conocidos objetivamente y que son universalmente vinculantes. Ésta última es lo único que puede ser llamado, en estricto rigor, “esfera moral”. Sin embargo, la antropología práctica juega un rol fundamental en la vida moral, puesto que “brinda conocimiento de los medios para cultivar en los seres humanos las disposiciones (talentos del espíritu y disposiciones del carácter) que capacitan a los individuos para superar el impulso y la inclinación y adoptar la ley moral por sí misma”¹⁹⁷ La antropología práctica es una parte indispensable de la ética porque prepara a los individuos para obrar efectivamente de acuerdo a la norma moral, para aplicarla en su vida en relación consigo y con los demás. “Cualidades como la moderación o la circunspección, la sobria reflexión y la capacidad de compartir compasivamente la perspectiva de otro -señala Berkowitz- son buenas, porque, bien dirigidas, ayudan al individuo en su intento de obrar por respeto la ley moral”.¹⁹⁸

Sobre esto volveremos más adelante, una vez que hayamos explicado la diferencia y la relación entre la “virtud genuina” y las otras virtudes no morales, y cuando se plantee la cuestión de la diferencia entre intuir la recta regla y obrar según la recta regla.

El planteamiento de las condiciones reales que requieren desarrollar los sujetos para obrar según la ley moral no se plantea en la Fundamentación, sino en la *Metafísica de las Costumbres*. En el segundo apartado de la Metafísica de las costumbres Kant investiga tanto los principios como virtudes que permiten a los sujetos obrar de acuerdo a la libertad externa que brinda la obediencia a la ley positiva como los principios o virtudes que

¹⁹⁶ Op.Cit. Pág. 276

¹⁹⁷ Berkowitz, Peter. *El liberalismo y la Virtud*. Pág. 147

¹⁹⁸ Op.Cit. Pág. 144

permiten a los sujetos obrar de acuerdo a la libertad interna que brinda la obediencia a la ley moral que el sujeto se da a sí mismo. Las primeras son desarrolladas en la Doctrina del Derecho; las segundas en la “Doctrina de la Virtud”. Revistemos brevemente la idea kantiana de Virtud expuesto en dicho apartado.

En términos generales Kant entenderá que la Virtud es la “fortaleza moral de la voluntad”¹⁹⁹, y dicha fortaleza se expresa mediante disposiciones o cualidades del carácter y del espíritu que nos capacitan para resistir las inclinaciones y deseos que nos impiden cumplir con las exigencias del imperativo categórico. La fortaleza moral de la voluntad es necesaria—señala Berkowitz- porque,

“[...] en cuanto seres racionales que también son finitos y están situados en el mundo natural, los seres humanos sufren la continua tentación de infringir la ley moral, aunque reconozcan su autoridad. El acto de comprender cuál es la acción correcta mediante el procedimiento del imperativo categórico no implica el acto de realizar efectivamente dicha acción”²⁰⁰

por lo cual acatar la ley moral en cuanto ley moral implica siempre una lucha perpetua para resistir y dominar poderosas pasiones. Se puede decir entonces que las virtudes son aquellas disposiciones que nos permitan llevar a la práctica —de manera efectiva- lo que la razón señala como una acción correcta, pero en el entendido de que para Kant —como bien señala Berkowitz- “los dictados de la razón son leyes de moralidad y no exhortaciones de la prudencia”²⁰¹. Esta distinción es fundamental, por cuanto Kant reconocerá la existencia de una virtud genuina y de virtudes no genuinas. Virtud es para Kant aquello que contribuye a un fin moral y al perfeccionamiento de nuestra naturaleza racional²⁰², a saber: una disposición mental que contribuya a la autonomía de nuestra voluntad través del cumplimiento exhaustivo del mandato de la ley moral. La virtud —nos dirá Kant- es la “fuerza máxima del hombre en el cumplimiento de su deber [que opera mediante] una coacción

¹⁹⁹ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*. Editorial Técnos, Madrid, 1989. Pág. 262

²⁰⁰ Berkowitz, Peter: Op.Cit.: Pág. 147

²⁰¹ Berkowitz, Peter: Op.Cit. Pág. 147

²⁰² Para Kant la Virtud genuina es el deber de perfección con nosotros mismos y el deber de contribuir a la felicidad de los otros. Cfr. *Metafísica de las Costumbres*. Parágrafo 391

según un principio de libertad interna”²⁰³, esto es, una disposición mental “no afectada por ninguna base empírica y contingente, de respetar la ley moral”.²⁰⁴

Sin embargo, como ya hemos señalado, la verdadera filosofía moral y la verdadera virtud requieren del saber propio de la antropología práctica sobre las virtudes no genuinas, y esto, en dos sentidos:

“[...] primero, porque la aplicación de principios morales universales a casos particulares requiere del ejercicio del juicio práctico [...] Segundo, la antropología práctica brinda conocimiento de los medios para cultivar en los seres humanos las disposiciones que capacitan a los individuos para superar el impulso y la inclinación y adoptar la ley moral por sí misma.”²⁰⁵

Aun cuando es evidente que Kant ve en la virtud –por el mismo hecho de incluir su desarrollo en la Filosofía del Derecho- un aporte a la regulación de la conducta social externa según pautas validadas en el contrato social, dicho aporte es obscuro toda vez que no hay claridad en cómo el ejercicio del imperativo categórico y la tenencia de los principios y virtudes que llevan a los sujetos a obrar según la ley moral puede colaborar en la formación de sujetos obedientes a la ley positiva.

De hecho, Kant no tiene reparos en afirmar en *La Paz Perpetua* que incluso un pueblo de demonios puede fundar un Estado, con tal de que estos tengan entendimiento²⁰⁶. Y es que mientras Aristóteles creía que el objeto de la política era la producción de ciudadanos virtuosos, Kant sostenía que el Estado no tenía por qué ocuparse de la virtud de los ciudadanos, principalmente, porque la vida moral guarda estricta relación con la intencionalidad, con el móvil de la acción, dejando el problema de la regulación de la conducta externa y las consecuencias en las relaciones entre los albedríos de sujetos moralmente autónomos a la Filosofía del Derecho, y más específicamente, a la antropología práctica.

Como bien lo ve Judith Schklar,

²⁰³ Kant, Immanuel. *Metafísica de las Costumbres*. Parágrafo 394, Pág. 248

²⁰⁴ Berkowitz, Peter. Op.Cit.: Pág. 146

²⁰⁵ Op.Cit. Pág. 142

²⁰⁶ Cfr. Kant, Immanuel. *La paz perpetua*, Madrid, Aguilar, 1967.

“[...] hay cierta discrepancia entre la teoría moral y la teoría política de Kant [...] mientras la experiencia de vivir en un régimen liberal que administra procedimientos justos y garantiza el imperio de la ley alienta disposiciones que respaldan la libertad personal, no puede ser parte del propósito de un régimen liberal tomar medidas que promuevan el carácter necesario para el mantenimiento de las instituciones liberales”²⁰⁷.

El liberalismo subsiste históricamente gracias al concurso de fuentes extra-liberales y extra-estatales.

La primera pregunta que se levanta frente a semejante afirmación es: si la justicia social depende de ajustar la conducta externa a la ley positiva, esto es, de ejercer nuestra libertad en el respeto a las libertades individuales en el marco del Estado de Derecho, ¿qué importancia en la constitución de una ciudadanía justa tiene el hecho regir nuestros actos por la ley del imperativo categórico? ¿De qué sirve tener buenas intenciones y lograr la autonomía interna –esto es, la conciliación entre voluntad y ley moral- si el ordenamiento social puede constituirse bajo el ideal de justicia con independencia de la calidad moral de los ciudadanos? Y si la ciudadanía estuviese efectivamente compuesta por demonios, esto es sujetos que no son movidos por la ley moral sino por la mera inclinación hacia los objetos del deseo, cabe preguntarse, ¿qué es lo que mueve a la ciudadanía a obrar de acuerdo a la ley positiva para así evitarse los problemas que se suscitan cuando la libertad de mi arbitrio no se concilia con la libertad del arbitrio de los demás?

He aquí precisamente el momento en el que la idea aristotélica de *phrónesis* es exiliada una vez más, ahora, de la filosofía moral, y confinada en la Filosofía del Derecho. Al principio del recorrido vimos cómo con Hobbes y Locke la teoría de la virtud pasó de ser una práctica deliberativa conjunta en la que se definen y redefinen los límites siempre fluctuantes de lo social, a una práctica relativa a la vida privada, sobre la interioridad, una especie de psicología moral. Ahora con Kant una parte de dicha teoría –lo que Kant denomina virtudes no genuinas- dejan además de relacionarse con la idea de interioridad moral y comienza una lenta peregrinación hacia la esfera de la conducta. El trascendentalismo kantiano genera una novedosa forma de exilio para la denominada virtud

²⁰⁷ Schklar, Judith. *The Liberalism of Fear* en *Political Thought and Political Thinkers* (1998). Pág.15. Citado en Berkowitz, Peter. Op. Cit. Pág. 136

genuina: fuera del individuo concreto y sus pasiones, pero sin retorno a la comunidad; fuera de la esfera privada, pero sin retorno a lo público. El precio de la virtud genuina es el solipsismo.

Éste es el punto en el que la tradición contemporánea liberal recoge la teoría de la virtud, un lugar marcado por un profundo aislamiento e incomunicabilidad con las diversas esferas del saber sobre el mundo social. En el capítulo siguiente revisaremos el tratamiento del problema de la virtud en la discusión liberal contemporánea desarrollada a partir de la década de los 70' por autores pertenecientes a los enfoques liberal, comunitario y republicano.

CAPÍTULO 3

La virtud en el pensamiento liberal contemporáneo

“La prudencia era quizá una “tonta virtud” para un siglo que no creía cumplir con la vocación del hombre si no era sobrepasando sus límites y que pretendía, sin más espera, realizar el Reino de Dios sobre la tierra. Pero nosotros redescubrimos hoy que el mundo es contingente y el futuro incierto, que la inteligibilidad no es de este mundo y que, si adviniera, sólo sería bajo la forma de sustitutos y a la medida de nuestros esfuerzos.

La prudencia no es una virtud heroica si por eso entendemos una virtud sobrehumana; pero a veces se necesita coraje, aunque no sea más que el del buen juicio, para preferir el “bien del hombre” que es el objeto de la prudencia antes de aquello que nosotros creemos que es el Bien en sí”.
(Pierre Aubenque)²⁰⁸

Introducción

Hasta el momento hemos mostrado cómo el liberalismo clásico -desde Hobbes hasta Kant- ha desfigurado la idea de virtud -y principalmente la noción de *phronesis*- al punto de desarticularla radicalmente de la filosofía práctica. Con ello, creemos haber avanzado sustancialmente en la demostración de las premisas que sustentan nuestra hipótesis de trabajo: el “problema” de la virtud, esto es, la declarada oposición entre la idea de un Estado que se ocupa del fomento de la virtud en la ciudadanía y un Estado que defiende los derechos de los individuos, es, en sí misma, una pseudo oposición, que ha sido posible gracias a un paulatino proceso histórico de desmantelamiento de su componente intelectual que ha desfigurado casi por completo su función y sentido.

Sin embargo, el liberalismo no se agota en Locke, Kant o Mill. De hecho, gran parte de la producción académica angloparlante en filosofía política y filosofía del Derecho durante la segunda mitad del siglo XX ha sido, en gran medida, un esfuerzo denodado por re pensar la herencia liberal a fin de constituirla en una alternativa política viable frente al fantasma del totalitarismo y los desafíos propios de una nueva escena mundial caracterizada por la creciente complejización de las sociedades.

Así es como surgen en la escena filosófica mundial el liberalismo libertario de Hayek y Friedman, el liberalismo igualitario de Rawls y Dworkin o el liberalismo agonial de Berlin y Gray, y se abre la discusión sobre la finalidad del liberalismo y la revisión de sus clásicas antinomias, como libertad e igualdad, individuo y comunidad, lo justo y lo bueno, lo público y lo privado, entre otras, donde aparecen autores como William Galston, Stephen Macedo, Judith Schklar, Philip Pettit, Michel Sandel, Quentin Skinner y Charles Taylor, sólo por nombrar algunos, quienes contribuyen –desde diversos enfoques teóricos-

²⁰⁸ Aubenque, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Pág. 22

en la labor de reconstruir un liberalismo capaz de afrontar algunas de las principales críticas formuladas desde la perspectiva antiliberal, como por ejemplo, su individualismo atómico, su concepción del individuo pre-social, su continuo socavamiento de la comunidad, su creencia en la primacía de los derechos positivos y su ciega devoción por la constitución, su aversión a lo “político”, su lenguaje economicista, su decisión de dar primacía a lo procedimental y abstracto por sobre los valores sustantivos y las lealtades concretas, su insensibilidad a las diferencias culturales y procesos históricos, su marcado desinterés (escepticismo moral o nihilismo, dirá Stephen Holmes) por contribuir en el desarrollo de una vida moral más rica y su hipócrita apología de la neutralidad jurídica.

Dichos autores inician una exhaustiva revisión de las bases del liberalismo al problematizar y renovar conceptos centrales como libertad, justicia, igualdad, bien, sujeto, sociedad, comunidad, esfera pública, y racionalidad, entre otras. Así, por ejemplo, Galston y Macedo muestran que el ideal de justicia procedimental y neutralidad no implicaría que el Estado liberal no promueva ciertos valores e ideas sobre la vida buena propiamente liberales; Judith Schklar señala que si bien no es posible teóricamente articular y legitimar una noción de Bien Común como horizonte de la formación ciudadana en el liberalismo, no por ello carecería de principios orientadores de la acción, pues contiene prescripciones negativas sobre los vicios o males sociales que deben ser erradicados; Taylor señalará que el hecho de que el liberalismo no promueva determinados valores en la comunidad no implicaría un empobrecimiento de la vida moral, pues los sujetos cuentan con más recursos de los que se cree para construir sus identidades, y que fomentar de determinados tipos de vida por parte del Estado no es siempre, ni necesariamente, intervenir en la libertad de los individuos; Dworkin mostrará que el Estado liberal no socava a la comunidad; y Rawls que el ideal de libertad no sólo no es incompatible con el ideal de igualdad, sino que no es posible la libertad sin una cuota inicial e igualdad.

En este marco es que emerge en la discusión liberal un renovado –y para muchos inexplicable- interés por la idea de virtud. Nos gustaría insistir en el enfoque abordado en el capítulo anterior y analizar el desarrollo del “problema de la virtud” en el seno de la reestructuración del pensamiento liberal a partir de la década de los 80, más específicamente, en relación con la discusión entre liberales, comunitarios y republicanos. Esto significa que la clave de lectura de los textos y autores estará dada por la

consideración de los cuatro rasgos que –a nuestro juicio- fueron cercenados de la teoría de la virtud por el liberalismo clásico, y cuya presencia o ausencia establece la diferencia decisiva entre disciplinar o formar en la virtud a la ciudadanía, a saber: unidad de la virtud, condiciones materiales del ejercicio de la virtud, la idea de *phrónesis* como deliberación conjunta y la *phrónesis* como ejercicio *kairótico*.

Tal como veremos, durante la segunda mitad del siglo XX asistimos a un débil, pero continuo esfuerzo por reposicionar algunos de estos aspectos, pues si bien no ha habido un exhaustivo desarrollo ni una abierta rehabilitación de la teoría de la virtud, si podemos encontrar ciertos avances respecto a la recuperación de las dimensiones de la teoría de la virtud que la tradición liberal clásica contribuyó a dismantelar.

En este sentido, el liberalismo igualitario contribuye abiertamente en el reposicionamiento de las condiciones materiales (Bienes Básicos) necesarias para el ejercicio de la virtud, el enfoque republicano reinstalará la necesidad de concebir el proceso de deliberación como una práctica social (no un cálculo individual de costos y beneficios) ligado a la dimensión pública, y el comunitarismo pondrá el acento en la ampliación del objeto de la deliberación pública desde los medios hacia los fines según las necesidades de cada caso (*kairós*), incorporando junto con ello las particularidades histórico-culturales que modelan las identidades de los sujetos deliberantes.

Sin embargo, este esfuerzo por rehabilitar la teoría de la virtud abreva en un temprano esfuerzo por reconciliar la filosofía con la política, y por recuperar a la praxis como horizonte para pensar nuestra condición humana. El esfuerzo de Arendt contribuyó a restituir el suelo originario sobre el que opera la *phrónesis*: la esfera de la *praxis*, esto es, la esfera de la radicalidad, novedad, imprevisibilidad e incalculabilidad de los acontecimientos humanos

3.1 La recuperación de la *práxis* como horizonte de la filosofía práctica: Arendt

Sin duda uno de los principales aportes al reposicionamiento de la *práxis* como categoría central para pensar la vida social, y particularmente la vida política o *vita activa*, es Hannah Arendt. Nos gustaría iniciar el presente capítulo revisando algunos supuestos y discusiones que se encuentran a la base de la noción arendtiana de “filosofía política”, y esto, en atención al negativo impacto que -en opinión de la autora- dicha noción ha tenido tanto en el desarrollo de la historia política de occidente como en la construcción del concepto mismo de lo político.

¿Cuál es el problema que Arendt ve en la acuñación histórica del concepto de “filosofía política”? Miguel Abensour lo expresa claramente en su artículo *La lectura arendtiana del mito de la caverna*:

“[...] bajo la alianza aparentemente feliz del sustantivo y del calificativo, esta expresión oculta a propósito un conflicto entre filosofía y política y lleva con ella la amenaza de una supremacía de la una sobre la otra. Conflicto tanto más profundo cuanto que no se trata de la oposición entre dos disciplinas sino entre dos modos existencia, que trabaja en establecer una jerarquía, siéndole reconocida la excelencia a una de ellas, en este caso al *bios theorétikos* en detrimento del *bios politikos*”²⁰⁹.

El texto citado de Abensour es relevante en la medida que pone de relieve un supuesto fundamental en el desarrollo teórico arendtiano, a saber: la actividad política es un “modo de vida” que debe ser recuperado. La discusión de este supuesto nos dará la oportunidad de analizar la viabilidad de la apuesta de Arendt por una supremacía de lo político por sobre lo privado en tanto una forma de garantizar – al menos- la no reincidencia de las sociedades occidentales en alguna forma de totalitarismo; para esto, a su vez, será necesario exhibir en parte su argumentación en contra de la filosofía platónica, la cual –a su modo de ver- sustentó una quimera que será determinante en el catastrófico desarrollo de toda filosofía y acción política en occidente: a saber: la idea de “vida teórica”.

²⁰⁹ Abensour, Miguel. *La lectura arendtiana del mito de la caverna*. En Revista *Al Margen* N° 21-22, Marzo-Junio 2007. Pág. 8

Según la filósofa, la peculiar forma que ha adoptado la totalidad de la filosofía política producida tras la escritura de *La República* de Platón, y, más específicamente, de su “mito de la caverna”, ha implicado en los hechos una negación-reducción-invisibilización de lo político, que se ha traducido en un relegamiento de lo político a un orden secundario en relación con la legitimación del orden de los asuntos humanos y ha derivado, en último término, en un sometimiento de la política a las necesidades e imperativos de un *lógos* propiamente filosófico. Con Platón estaríamos en presencia de una fundación (o refundación) teórica de la política, en la cual -por sorprendente o absurdo que parezca- los criterios de lo político no son determinados a partir de lo político mismo, sino a partir de un ámbito privado: la reflexión filosófica. Y es que el gran significado que tiene Hannah Arendt para el pensamiento político de nuestra época radica –precisamente- en que fue ella la primera pensadora en ofrecer una explicación convincente de las causas que llevaron a la civilización occidental a desdeñar la vida política o activa en comparación con otros modos de vida. Por lo mismo, su teoría política ofreció criterios claros para entender qué es la política en su dimensión más auténtica, y qué podemos hacer para que la vida política pueda volver a ser una parte importante de la vida de los ciudadanos. A través de sus obras logra identificar algunos hitos fundamentales en el proceso creciente de despolitización del mundo occidental. La causa más remota del ocaso de la vida política hunde sus raíces en el período de decadencia de la polis griega; la más cercana, se relaciona con las diversas formas de totalitarismo –tanto de derecha (Hittler) como de izquierda (Stalin)- que sacudieron el siglo XX.

Volvamos a Platón y tratemos de elucidar cuál es el rol que el padre fundador de la filosofía ha desempeñado –en opinión de la autora- en el actual proceso de despolitización y de desencanto por la vida activa. En su texto *La promesa de la Política* Arendt establece ciertos hitos históricos que desencadenaron el proceso de escisión entre filosofía y política y la inmediata subsunción de ésta en aquella. Señala:

“El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates [...] Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la Polis y, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus

jueces acerca de su inocencia y sus méritos...hizo que Platón dudara de la persuasión”²¹⁰.

Para los coetáneos de Sócrates, la persuasión era una forma propiamente griega de discurso -exenta de coacción- mediante la cual era posible conducir los asuntos públicos, y aún más, era el arte más elevado y verdaderamente político. El fracaso de Sócrates al intentar persuadir a sus jueces y amigos implica –en opinión de Platón- un juicio a la competencia de la filosofía en los asuntos humanos; esto provoca su desprecio por el venerado arte de la persuasión y lo impulsa a crear una nueva forma de dirimir los asuntos humanos alejado de la voz de las mayorías, lo obliga a instituir una nueva forma de legitimidad que obligue a los hombres a la obediencia (sin recurrir por ello a la violencia), y que, de paso, asegure la pertinencia de la reflexión filosófica en cuestiones políticas y la necesidad del filósofo al interior de la ciudad. Platón descubrirá que la legitimidad que busca fundar puede reposar sobre “las ideas”, verdades evidentes que ejercen una misteriosa coacción sobre el espíritu humano. Esta legitimidad vía “coerción por razón” no sólo no requiere hacer uso de la violencia para cumplirse, sino que además es más fuerte, y sobre todo, más duradera que la coacción producida por una argumentación persuasiva. Este descubrimiento del aspecto propiamente regulador de las ideas, esto es, la posibilidad de medir y ajustar los asuntos humanos a partir de verdades trascendentes y eternas, se hace patente –según Arendt- en el mito de la caverna. Detengámonos un poco en la lectura arendtiana del mito donde encontraremos algunos elementos que nos permitirán comprender tanto su crítica a Platón, como su análisis sobre la esencia de la política.

La interpretación arendtiana del mito de la caverna se concentra en tres momentos, giros o puntos de inflexión: el primer giro es el que tiene lugar en la propia caverna, cuando el futuro filósofo logra quitarse las cadenas que lo atan y fijan su mirada en las figuras que desfilan frente a sus ojos en el fondo de la pared; una vez liberado puede girar y ver lo que ocurre a sus espaldas donde hay un fuego artificial que ilumina los objetos tal y como son de verdad; el segundo momento ocurre cuando el futuro filósofo, no contento con su descubrimiento, se aventura fuera de la caverna para averiguar la proveniencia de éste fuego y cuáles son las causas de las cosas: allí aparecen las ideas, las esencias eternas de las cosas perecederas y de los hombre mortales iluminadas por el sol; el tercer momento,

²¹⁰ Arendt, Hannah. *La promesa de la Política*. Pág. 44

corresponde al regreso del filósofo a la caverna, acompañado de todos los trastornos de visión generados por el progresivo acostumbramiento de la mirada a la creciente luz y su posterior re-acostumbramiento a la opacidad de la caverna y las sombras que en ella habitan. El filósofo –tras haber visto la luz del sol- se vuelve particularmente incapaz para discernir sobre las figuras que desfilan en el fondo de la caverna; es más, todo lo que diga, probablemente, contravendrá el sentido común de los hombres que aún permanecen prisioneros.

Para explicar la solución arendtiana al problema de la fundamentación de la legitimidad de la política desde una óptica propiamente política, centrémonos en el primer momento, específicamente, en la situación social de los prisioneros que habitan la caverna. En la situación inicial descrita nos encontramos con un grupo de hombres encadenados de pies y cuello. La función diferencial de ambos grilletes parece fundamental en la interpretación arendtiana: el grillete en los pies restringe el movimiento local, el grillete en el cuello restringe la orientación de la mirada en dirección al fondo de la caverna. Puesto que no pueden girar la cabeza, los prisioneros no ven de ellos mismos y de los otros sino sombras. En palabras de Abensour: “Todo entre-conocimiento les está, por éste hecho, prohibido”²¹¹. La única sombra de intercambio o de comunicación que conocen es una relación de competencia y rivalidad a propósito de la capacidad de cada quien para distinguir de manera más aguda las sombras e imágenes que se proyectan sobre la pared de la caverna. Esta situación social inicial –según Arendt- está caracterizada por una marcada ausencia de política. En palabras de la filósofa:

“Forma parte de los aspectos desconcertantes de la caverna que Platón describa a sus ocupantes como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*léxis* y *práxis*) llaman la atención por su ausencia en toda la historia”²¹².

Si insistimos en el lenguaje del mito, resulta evidente que la solución platónica al problema de la legitimidad de la política y de toda acción humana viene dada por la posibilidad de que el prisionero –tras librarse de sus grilletes- gire la cabeza hacia atrás, y

²¹¹ Op.Cit. Pág. 13

²¹² Arendt, Hannah. *La promesa de la Política*. Pág. 68

que la solución arendtiana pasa –en principio- por girar la cabeza hacia los lados, en dirección a sus compañeros de cautiverio. Avancemos otro tanto tomando otra hebra en la interpretación del mito. Para Platón, el sentido decisivo que implica voltear la mirada y luego abandonar la caverna (al menos en la lectura tradicional) es la posibilidad de abandonar el mundo de las sombras que identifica abiertamente con las “doxai”, entendidas éstas como meras opiniones. Platón condena las doxai como un pseudoconocimiento, una perspectiva del mundo inestable, frágil, y muchas veces contradictoria, por tanto, aborrecible. Para Arendt (y asimismo para Sócrates), por el contrario, las doxai –allende su inestabilidad- constituyen precisamente el modo en que los hombres pueden mostrarse a sí mismos frente a los demás en tanto parte de una comunidad:

“La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás. Para los griegos éste era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde ni se es visto ni se es oído por los demás”²¹³.

El espacio político para Arendt está determinado fuertemente por la “aparición” pública de los hombres. Y esto es posible en la medida que cada hombre sustenta y defiende “su” *dóxa* frente a las demás *doxai*. El filósofo de la caverna platónica es aquel que pretende vivir al margen de las doxai, determinado sólo por la verdad de las ideas trascendentes que descubre en su expedición al exterior de la caverna y que lo asombran (*thaumadzein*) al punto de renegar de todo lo que hasta entonces conocía. ¿Significa esto que el filósofo es una figura tan peculiar que sólo él tenga la disposición anímica para el asombro ante las cuestiones fundamentales de la vida humana, y que el resto de los hombres no pueden sino formarse opiniones sobre tal o cual cosa? En opinión de Arendt es tan cierto que todos los prisioneros de la caverna son potenciales filósofos como que los filósofos también –al igual que el resto de los hombres- se formulan opiniones respecto a cuestiones puntuales. ¿Cuál es la diferencia fundamental, entonces, entre el que permanece en la caverna y el que la abandona, es decir, entre el filósofo y el resto de la polis? Arendt es elocuente al respecto: “Su distinción respecto de sus conciudadanos no consiste en que

²¹³ Op.Cit. Pág. 52

posea alguna verdad especial de la cual esté excluida la multitud, sino en que permanece siempre dispuesto a mantenerse en el pathos del asombro y, con ello, evitar el dogmatismo de los que tienen meramente opiniones²¹⁴”, y luego añade: “Platón intentó convertir en un modo de vida (el *bíos theoretikós*) lo que solamente puede ser un momento pasajero”²¹⁵. He aquí el gran error de Platón que –según Arendt- ha debido pagar Occidente al precio de perder su libertad o felicidad pública. La tragedia del filósofo –descrita en el tercer momento del mito- es la de un ser mortal que no puede hacer del cielo ideal su residencia permanente, por lo cual debe descender nuevamente a la caverna junto a sus ex compañeros de cautiverio, pero que tampoco se siente a gusto entre éstos ni se siente cómodo en la oscuridad de la caverna, puesto que la exposición de sus ojos a la luz del sol le ha hecho perder la orientación en la oscuridad, lo que nosotros llamaríamos el sentido común. No pertenece a la caverna. No puede vivir fuera de ella. ¿Qué significa esto? El filósofo no pertenece a la ciudad, ni se interesa ya por lo que ocurre en ella, ni mucho menos es un juez competente sobre la fragilidad de los asuntos humanos, pero aun así intenta gobernarlos a la distancia desde la intimidad de su errática condición. El filósofo mira su existencia al trasluz de lo que él cree un pathos fundamental, el pathos del asombro ante las cosas, y juzga, a partir de ello, que es posible vivir una vida exclusivamente contemplativa, que es posible legislar y dirimir sobre los problemas de la ciudad únicamente a partir de la intimidad y privacidad de su propio pensamiento.

En opinión de Arendt el *bíos theoretikós* platónico, aun cuando corresponde a un acontecimiento fundamental en la existencia de todo ser humano, no por ello deja de ser un “momento pasajero”, por lo cual no podría en ningún caso arrogarse el título de “modo de vida”. Si bien la solución de Platón de instituir la filosofía como la mejor solución para la dirección de los asuntos humanos ya no representa un factor determinante en las interpretaciones sobre nuestra apatía y falta de gusto actual por lo político, el gesto platónico de desplazar la competencia en los asuntos públicos desde el ágora a ámbitos privados permanece inalterable. En este sentido, la apuesta de Arendt, como bien sabemos, se orienta a una legitimación del ámbito de la acción política proveniente de lo político mismo, lejos de cualquier forma de privatización del poder y de los medios para su legitimación, esto es, desde un *bíos* propiamente *politikós*. Pero, ¿qué entiende Hannah

²¹⁴ Op.Cit. Pág. 73

²¹⁵ *Ibidem*.

Arendt por vida activa o política? ¿Se constituye con propiedad esta actividad –a diferencia de la contemplación filosófica- en un cierto *bíos*?

Hay dos indicaciones fundamentales que nos pueden orientar con el fin de establecer la impronta específica de la vida política. Primero, la política, en su sentido originario, tiene relación con todo lo existente entre (*inter-esse*) una pluralidad de hombres distintos, y no pertenecientes a una naturaleza o esencia del Hombre. Así lo afirma Arendt en varios pasajes del primer fragmento de su obra póstuma *¿Qué es la Política?*: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres... trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos”, y más adelante, “el hombre es apolítico. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre”²¹⁶. Segundo, la política corresponde al hecho fundamental de nacer. La natalidad es para Arendt la raíz de la libertad de los hombres: la libertad auténtica consiste en actuar de tal manera que se ha de traer al mundo una novedad, un nuevo comienzo. Y esta libertad entendida como la posibilidad de un nuevo comienzo cada vez es sólo posible a través de la “acción”. Así lo afirma en el fragmento 3A de la misma obra, cuando se cuestiona si la política tiene todavía algún sentido, y concluye que “si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio (la acción)...donde tenemos derecho a esperar milagros...los hombres, en la medida que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, sepan o no”²¹⁷. Y ¿cómo podemos entender la categoría de acción? Arendt define a la acción como la única actividad que se da entre los hombres sin mediación de las cosas, y que al ser la condición de la pluralidad humana, lo es también de toda vida política o pública. Para una recta comprensión de la categoría arendtiana de acción parece necesario reconocer que este concepto es deudor de la tradición aristotélica y debe ser analizado de acuerdo a la significación política que poseía la noción de *práxis*, caracterizada en el ámbito de la polis por la búsqueda de la excelencia y del vivir bien. Sin embargo, hay que constatar que, en ningún caso la categoría arendtiana se reduce a la herencia aristotélica. Sobre la relación entre Arendt y Aristóteles volveremos brevemente al final del texto.

Ya en poder de algunas indicaciones relativas a la intuición básica arendtiana sobre la esencia de la política, cabe preguntarse: ¿Es la política propiamente un tipo de vida, esto es, hay algo así como un *bíos politikós*? Tras la férrea acusación a Platón de atribuir a la

²¹⁶ Arendt, Hannah. *¿Qué es la Política?* Pág. 45

²¹⁷ Op.Cit. Pág. 66

actividad contemplativa la durabilidad y permanencia propia de una vida, se estaría tentado a pensar que Arendt considera que, por el contrario, la actividad política se puede constituir como una empresa de largo aliento, como un modo de vida perdurable, y en virtud de ello, elegible y preferible por sobre otras. Sin embargo, la misma Arendt da cuenta de las escasas ocasiones en las cuales los hombres han podido fundar un espacio público de igual participación y libertad a lo largo de la historia de occidente. Como señala la autora, se ha constituido como un lugar común la opinión de que “allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizadorio, hay y ha habido siempre política”²¹⁸. Sin embargo, esta afirmación es válida sólo si se entiende y asocia la actividad política –como se ha hecho largamente– con determinadas formas de dominación y de violencia. Pero la empresa teórica arendtiana es precisamente un esfuerzo por aislar el campo propio de la política de palabras clave a las que históricamente ha sido asociado como poder, potencia, fuerza, autoridad, y principalmente violencia. Si la política está necesariamente vinculada a la existencia de un espacio de libertad pública en el que cada cual se mueve entre iguales, ¿dónde y cuándo ha habido vida política? Paradigmáticos son los casos de la polis ateniense de la época clásica, y el fenómeno de las revoluciones americana, francesa y rusa. En todas estas instancias, si bien Arendt ve resplandecer el brillo de la “aparición” pública de los hombres ante sus semejantes, no puede menos que notar asimismo el breve lapso de tiempo que estas experiencias representan en el curso de nuestra historia. Para los griegos –quienes conocían y estimaban en su real valía la libertad– política hubo “sólo en Grecia e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto”²¹⁹. Asimismo, de acuerdo con la experiencia legada por la tradición revolucionaria americana, francesa y rusa el tiempo de la auténtica vida pública en una comunidad es breve, un proyecto inevitablemente cortoplacista en el que –al parecer– todo intento de prórroga se constituye *ipso facto* en el germen de su destrucción. En su obra *Sobre la Revolución* Arendt nos muestra cómo aún en aquellas revoluciones que han sido reconocidamente exitosas, los intentos por fundar y “constituir” un espacio de libertad pública, y aún más, por asegurar la permanencia de dicho espacio a las generaciones futuras, perdieron inexorablemente su aliento inicial y degeneraron, precisamente, en todo lo contrario: “La revolución [...] había concluido con el establecimiento de una república [...] pero ahora resultaba que en ésta república no existía un espacio reservado,

²¹⁸ Op.Cit. Pág. 68

²¹⁹ Op.Cit. Pág. 68

ningún lugar destinado al ejercicio de aquellas cualidades que habían sido precisamente el instrumento con el que había sido construida”²²⁰. El fruto de las múltiples revoluciones inspiradas por el deseo de fundar un espacio para la libertad o felicidad pública se redujo – en el mejor de los casos- a garantías constitucionales para derechos civiles y libertades individuales. Aún más, según reconoce la propia Arendt en la obra citada: “Es totalmente cierto, aunque sea triste reconocerlo, que la mayor parte de las llamadas revoluciones, lejos de realizar la *constitutio libertatis*, no han sido siquiera capaces de crear garantías constitucionales para los derechos y libertades civiles”²²¹

Siendo este el escenario presentado por Arendt parece difícil sostener que la acción política, en tanto espacio para la erección de una libertad que se entiende como “nacimiento de algo nuevo”, se constituya en un *bíos* propiamente tal, y esto, en virtud de la mezquindad del “tiempo” público que ha acompañado la fundación de “espacios” públicos. ¿Puede ser caracterizada como una “vida” una forma de acción humana que apenas se sostiene en el tiempo? Tal vez el problema de la primacía entre lo privado y lo público estaría siendo inapropiadamente caracterizado–según lo expresa Abensour en su interpretación de la lectura arendtiana de la caverna- como la confrontación de 2 modos de existencia: *bios politikós* v/s *bios theoretikós*. ¿Cómo debemos interpretar entonces la reticencia arendtiana frente a la creciente intromisión de lo privado en lo público, una vez que la matriz de antagonismo de “formas vitales” se ha mostrado teóricamente inconsistente? Antes de dar algunas indicaciones sobre esta cuestión, nos gustaría señalar que en ningún caso planteamos que la imposibilidad de considerar a la política como un modo de vida disponible (menos que nunca en nuestro tiempo) nos exima de la tarea de efectuar una consideración autónoma de lo político-público que nos permita combatir y regular los excesos propios de una larga tradición que ha situado a la esfera doméstica-privada como instancia privilegiada de legitimación de los asuntos humanos y que, en consecuencia, ha reducido la actividad política a la defensa y garantía de nuestros derechos individuales. Si bien la historia –o al menos la visión arendtiana de la historia- muestra la insostenibilidad de una concepción de política que privilegie la defensa de las libertades políticas por sobre las libertades individuales, como por ejemplo la libertad de conciencia, nos parece lícito y necesario preguntarse junto con Arendt: ¿De qué sirve la

²²⁰ Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. Pág. 240.

²²¹ Op.Cit. Pág. 225

libertad de conciencia, por ejemplo, si se es esclavo en la vida pública y no se puede hablar a todos y sobre lo que interesa a todos como un igual? Si bien podemos acordar con Arendt en que el sentido originario de la política corresponde a la fundación de un espacio público de diálogo y consenso, y más aún, podemos apoyar la difusión de semejante idea por la bondad de sus consecuencias para la paz social- sabemos que serán escasas las ocasiones en que la ciudadanía acepte renunciar a la seguridad de derechos civiles y a la intimidad de su conciencia para emprender una empresa pública.

Cuando Aristóteles opta por legitimar los asuntos públicos desde una concepción de vida buena que entraña necesariamente la práctica de la virtud al interior de la polis, parece tener presente las complejidades de nuestro actual dilema. En el capítulo III de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles –al tratar de explicarnos la diferencia entre actos voluntarios e involuntarios y su relación con la virtud- pone el ejemplo de lo que ocurre cuando se arroja al mar el cargamento en las tempestades: en términos absolutos –dice el Estagirita- nadie lo hace de grado, pero por su propia salvación y las de los demás lo hacen todos los que tienen sentido (*nous*). A veces es difícil decidir cuál es el interés que debemos proteger, y debemos apelar a nuestro sentido interno para dirimir la cuestión. Al finalizar su perorata Aristóteles hace una afirmación que, perfectamente, podría ser el leitmotiv de su filosofía práctica: “El fin de las acciones es relativo al momento oportuno” (*tóde télos tes prákseos katá tón kairón estín*)²²². La filosofía arendtiana es esencial y conflictivamente *kairótica*, pues procura mantener la tensión entre la necesidad de estructurar un nuevo modelo teórico para lo político y la imprevisibilidad y novedad propia de la praxis humana, esto es, de las relaciones entre sujetos no mediadas por cosas. Se podría decir que su obra es expresión tanto del deseo de elaborar una teoría y la férrea voluntad de mantener la apertura frente a la imprevisibilidad de los acontecimientos humanos. Arendt se pregunta –fuera de la filosofía política y de un *lógos* rector de las actividades humanas- cómo comprender y pensar lo absolutamente inesperado, la singularidad y contingencia que emerge en el mundo social y para lo cual no hemos desarrollado aun -por así decirlo- filtros de lectura, aquello que escapa a nuestras categorías morales y a nuestras estructuras ontológicas de lo social.

²²² Vide supra. Nota 121

Sobre esa pregunta nuestra investigación avanza en preguntar ¿cuál es la capacidad humana que nos permite pensar lo contingente? Desde nuestra perspectiva, y siguiendo en ello a Aristóteles, dicha capacidad es la *phrónesis*. Para referir este saber que la tradición latina denominó *prudentia*, y para distinguirlo de la sabiduría (*sapientia, sophía*), Aristóteles utilizó la palabra *phrónesis*. Sin embargo, en su obra podemos encontrar múltiples pasajes en los que la noción de *phrónesis* aún mantiene el sentido platónico de saber inmutable sobre el ser inmutable, esto es, se confunde con la noción de *sophía*. Así, por ejemplo, en el libro M de la *Metafísica* nos recuerda que si aceptamos el principio heracliteano de que lo sensible está en perpetuo movimiento, es necesario admitir la existencia de algo no sensible si queremos que se produzca “ciencia y saber de algo” (*epistémē tinós kaí phóonesis*).²²³ Tanto en la *Metafísica* como en las obras lógicas la *phrónesis* es referida como una ciencia, y por tanto, como un saber sobre lo necesario y universal, jamás sobre lo particular y contingente. Sin embargo, en la *Ética Nicomaquea* la misma palabra *phrónesis* designa, no ya una ciencia, sino una virtud intelectual o dianoética. Resulta digno de notar que en los textos de la *Ética* la noción de *phrónesis* ya no es un cierto sinónimo de *sophía*, sino que se le opone: la *phrónesis* ahora es una virtud intelectual que no versa sobre lo “científico” y lo necesario, sino sobre lo contingente, lo que cambia según los individuos y sus circunstancias. En adelante, -y esta es la noción de *phrónesis* que rescatamos para el presente trabajo- la *phrónesis* será una virtud propia de aquellos hombres “cuyo saber está ordenado a la búsqueda de los “bienes humanos” (*anthropina agathá*) y que por esto saben reconocer lo que les es beneficioso (*tá sumphéronta eautois*)”²²⁴. La *phrónesis* no es el saber del bien en sí mismo, sino del bien humano, un saber modelado a la particular e imperfecta textura de lo humano.

Es este sentido de *phrónesis* el que fue dismantelado y desfigurado por la tradición liberal clásica, y es este sentido el que será recuperado por la obra arendtiana y que reaparecerá paulatinamente en la discusión liberal de fines del siglo XX. En el siguiente apartado mostraremos cómo es conceptualizada y problematizada la idea de virtud en la discusión liberal contemporánea.

²²³ Para la consulta de otros pasajes que evidencian la presencia de la concepción platónica de *phrónesis* en los escritos aristotélicos, cfr. Aubenque, Pierre. *La Prudencia en Aristóteles*. Pág. 29

²²⁴ Op.Cit. Pág. 31.

3.2 El vaivén de la virtud en el liberalismo

Un texto clave para graficar algunas de las razones por las cuales se ha entendido que la teoría de la virtud no puede ser incorporada íntegramente al esquema de pensamiento liberal es el ya clásico texto de Benjamin Constant *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en que el autor evidencia algunos hitos históricos que refrendarían por qué el antiguo ideal de libertad entendida como participación política no puede –en nuestros tiempos- primar por sobre la defensa de nuestras libertades individuales. La abolición de la esclavitud, el descomunal crecimiento demográfico de las ciudades y el cambio de la lógica de la guerra por la lógica del comercio llevarían necesariamente a los sujetos a una mayor consideración de la valía del tiempo propio (y a caer en la cuenta de que nadie vela mejor por nuestros proyectos privados que nosotros mismos) en desmedro de la participación en los asuntos públicos. El ideal moderno de libertad –entendida ya desde Hobbes como “falta de oposición” - contribuye no a reforzar, sino a forjar una nueva estructuración de los límites entre lo privado y lo público, donde esos límites establecen formas válidas e inválidas de interferencia entre dichas esferas. Es precisamente esta idea de libertad como no interferencia -y la idea de neutralidad que le es inherente- la que establecerá restricciones insoslayables a la promoción de la virtud en sociedades liberales.

Dichas restricciones estructuran lo que un liberal como Peter Berkowitz denomina “la imagen convencional” del liberalismo: “mientras una rama del pensamiento liberal degradaba la virtud a partir de una crítica teórica de la metafísica y la religión, otra rama le restaba importancia política mediante juicios prácticos acerca de las nefastas consecuencias de valerse de la fuerza coercitiva del Estado para imponer ciertas concepciones del buen vivir”²²⁵. Esta imagen convencional no dista mucho de lo que un pensador comunitario como Michael Sandel expresa como la tesis central del liberalismo:

“[...] una sociedad justa no pretende promover ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma compatible con una libertad similar para todos. Lo que hace que una sociedad sea justa no es el *télos*, propósito o fin hacia el que tiende, sino justamente su rechazo a elegir por anticipado entre diferentes propósitos en pugna”²²⁶.

²²⁵ Berkowitz, Peter. Op.Cit. Pág. 37

²²⁶ Sandel, Michel. Op.Cit. Pág. 76

Esta imagen–afirma Berkowitz– es compartida indistintamente tanto por sus apologistas como sus detractores, y en general es bastante adecuada, pero presenta ciertas limitaciones, principalmente, oscurece o difumina una cuestión básica: si bien es cierto que el liberalismo rechaza abiertamente la idea de que el estado se dedicara a la promoción de la excelencia humana, eso no quiere decir que los promotores del liberalismo rechazaran que la virtud es una categoría política fundamental, es más, jamás se plantearon la posibilidad de sustentar un estado liberal e igualitario independientemente de las cualidades de mente y carácter de sus ciudadanos.

Una vez apuntada esta cuestión, uno de los problemas fundamentales del liberalismo contemporáneo –en tanto expresión política de las antinomias modernas– estribará en pensar qué tipo(s) de virtud(es)²²⁷ sería(n) compatible(s) con un esquema teórico que privilegia abiertamente las libertades individuales por sobre la participación política, qué rol puede ocupar la teoría de la virtud en la racionalidad política liberal, y asimismo, cómo es posible cultivar dichas virtudes. Sin embargo, como ya hemos señalado, antes de proponer un nuevo catálogo de virtudes, es menester preguntarse si la concepción misma de virtud que se pretende utilizar es adecuada a la racionalidad liberal.

Sin embargo –de manera similar a como vimos en la revisión del liberalismo clásico– la historia de la virtud al interior del pensamiento liberal contemporáneo dista mucho de ser homogéneo en relación con esta cuestión. Revisemos brevemente cómo ha sido pensada esta cuestión por algunos teóricos contemporáneos, tanto desde la perspectiva de los promotores como de los comentaristas críticos del pensamiento liberal.

Para analizar la posibilidad de incluir una teoría de la virtud en tanto garantía y condición de posibilidad de la racionalidad política liberal, consideraremos una serie de obras y artículos fundamentales para el desarrollo del pensamiento liberal contemporáneo. Entre los autores que adhieren a posturas liberales consideraremos obras de John Rawls, Ronald Dworkin, William Galston, Stephen Macedo, Peter Berkowitz, entre otros; entre los autores que adhieren a enfoques republicanos consideraremos obras de Quentin Skinner y Philip Pettit, y entre los comunitarios, a Michel Sandel y Charles Taylor. El sesgo

²²⁷ La pregunta es evidentemente retórica, pues a partir del análisis del liberalismo clásico en el capítulo anterior se puede inferir la imposibilidad de pregonar o recomendar algún catálogo particular de virtudes morales: la única virtud que puede y debe fomentarse es la prudencia, y esta debe estar asociada a las costumbres validadas al interior de la comunidad.

principal que delimita la literatura escogida radica en la consideración de aquellos simpatizantes del ideario liberal que consideren que gran parte de los problemas liberales podrían ser resueltos al incorporar elementos teóricos “extraliberales”, y, asimismo, en la consideración de aquellos autores que al abordar enfoques republicanos o comunitarios entienden que sus críticas no pretenden denostar el modelo liberal, sino más bien corregirlo.

En ese sentido, no podríamos considerar—al menos no en la bibliografía primaria—los aportes, por ejemplo, de autoridades en el tema de la virtud, como por ejemplo, Alasdair MacIntyre, quien en un tono decisivo invita a la ciudadanía a rechazar el modelo liberal de sociabilidad para refugiarse en la intimidad de la vida comunitaria, o como Hannah Arendt, quien si bien es una de las pioneras en el proyecto de revitalización de la *praxis*, considera que la defensa liberal de los derechos de los individuos —como forma de oposición a la negación o politización de la vida privada ejercida por los totalitarismos— invita a desdeñar la vida política o activa.

3.3 El enfoque liberal de la vida buena según los liberales contemporáneos.

En el marco de los autores liberales que, de uno u otro modo, han intentado repensar el mapa de rígidas esferas sociales heredadas de la modernidad encontramos a John Rawls, quien intenta re-introducir la moralidad en la constitución de la esfera pública. Y es que la obra de Rawls representa una suerte de transición desde la posición tradicional de abierto rechazo o de discreta aceptación de la teoría de la virtud hacia una posición actual que reconoce la indiscutible necesidad de reincorporarla al debate en filosofía política, al menos, como una manera de garantizar la efectividad del modelo social liberal.

Y es un pensador de transición porque en su Teoría de la Justicia encontramos variados juicios de valor sobre la importancia del carácter de la ciudadanía en la constitución de una sociedad justa. Así, aunque su *Teoría de la Justicia* abre con una declaración de principios al declarar que la justicia es la “principal virtud de las instituciones sociales”, la misma idea de virtud aparece luego como una consideración impertinente para la elaboración de los principios de justicia (que permiten evaluar la estructura básica de la sociedad) durante la “Posición Original”, donde las partes arriban a dichos principios sobre

la base de su racionalidad, sin requerir de ninguna cualidad particular de su carácter; por otro lado, para Rawls (y también para Dworkin) la distribución de derechos y deberes entre la ciudadanía no puede depender jamás de la virtud de los sujetos entre quienes se distribuyen, esto es, la repartición no puede ni debe ser proporcional al mérito personal, como lo había planteado Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

Sin embargo, la posición de Rawls frente a la idea de virtud se altera radicalmente cuando trata de abordar el problema de las condiciones necesarias para garantizar la estabilidad del sistema liberal, más particularmente, el problema de cómo la ciudadanía adquirirá el sentido de justicia y las virtudes necesarias para reproducir el orden liberal. Rawls se ve en la necesidad de especificar una teoría de la virtud que le permita armonizar las exigencias de neutralidad del sistema liberal con el *factum* del pluralismo cultural y de concepciones del bien propio de las sociedades liberales. Esta teoría de la virtud tendrá como principal antagonista a las concepciones republicanas²²⁸ de la virtud o a cualquier concepción perfeccionista fundada en ideas comprensivas del bien, y aspirará únicamente a establecer las condiciones necesarias para sostener y reproducir una sociedad política.

En su texto *Teoría de la justicia*, el autor examina las condiciones necesarias para asegurar la “estabilidad” de la estructura básica de una sociedad ordenada, esto es, de qué modo los seres humanos pueden adquirir un sentido de la justicia y otros sentidos morales cuando se desarrollan en una sociedad bien ordenada. En otras palabras, cómo puede un Estado liberal considerado abstractamente (bien ordenado, esto es, institucionalmente funcional) adquirir abstractamente las cualidades necesarias de mente y carácter para satisfacer las abstractas necesidades propias de su desarrollo. Estas virtudes de las que depende el estado liberal no se desarrollan, según Rawls, en forma fácil ni natural. Son en parte el feliz subproducto de la vida bajo instituciones justas. Pero también deben ser, arguye, activamente cultivadas. Así, Rawls reconoce tres estadios seriales conducentes al

²²⁸ La animadversión rawlsiana al republicanismo aparece de manera nítida en *Liberalismo Político*, donde señala: “Considero al republicanismo clásico como la perspectiva de que si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus libertades y derechos básicos, incluyendo las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, deben también tener en un grado suficiente las “virtudes políticas” (como las he llamado) y estar dispuestos a tomar parte en la vida pública. La idea es que sin una amplia participación de un cuerpo de ciudadanos vigoroso e informado en la política democrática, y ciertamente con un retraimiento general a la vida privada, incluso las instituciones políticas mejor diseñadas caerán en las manos de quienes buscan dominar e imponer su voluntad a través del aparato estatal ya sea por el poder y la gloria militar, o por razones de clase e interés económico, sin mencionar el expansionismo religioso y el fanatismo nacionalista”. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2005, pág. 205

desarrollo moral, a saber, la moral de la autoridad, la moral de la asociación y la moral de los principios. La primera ocurre en el seno familiar, donde los niños están sometidos a la autoridad legítima de sus padres al no contar con los recursos para cuestionar dicha legitimidad. Las virtudes que se estiman en dicho estadio son la obediencia, la humildad y la fidelidad a las personas dotadas de autoridad. La segunda, guarda relación con las diversas normas morales que los individuos deben desarrollar para insertarse con éxito en las diversas asociaciones a las que pertenece. Las virtudes que se estima desarrollar en dicho estadio son las de tipo cooperativo: las de justicia y rectitud, la fidelidad y la confianza, la integridad y la imparcialidad. La tercera, surge en el cumplimiento de las funciones ciudadanas, esto es, ya no cuando los individuos aspiran a ser buenos hijos, o buenos vecinos, sino, personas justas. Lo que en estado estadio debieran desarrollar los individuos, es la lealtad a los principios de justicia y aprender a tratar a sus conciudadanos como seres libres e iguales.

La investigación rawlsiana sobre las virtudes que una sociedad perfectamente ordenada requiere para garantizar su estabilidad política, pone ya de manifiesto las dificultades que tendría una sociedad imperfecta para conseguir dichas fuentes, considerando que deben ser “activamente cultivadas”, pero no se cuenta con políticas estatales de fomento de las mismas. Este es un clásico problema de la virtud en el liberalismo, y está definido –en parte- por la imposibilidad de que el orden privado (en cuestiones relativas a la vida buena) sea permeado por orden público y, al mismo tiempo, la esperanza de que lo público sea permeado (sostenido, legitimado) desde lo privado.

Estas virtudes no implicarían ningún perfeccionismo moral, esto es, no contribuyen a fomentar o desarrollar al máximo una particular comprensión de la vida buena, sino sólo corresponden a las cualidades de mente y carácter necesarias para la preservación y reproducción de una sociedad política (desde la particular comprensión de lo que el liberalismo entiende la política). La virtud rawlsiana es profundamente instrumental al desarrollo del sistema liberal en la medida que contribuye al desarrollo de los proyectos de los individuos²²⁹.

²²⁹ Cfr. *Virtudes Democráticas: tiene sentido comprometerse políticamente* de Nicole Darat, en Revista Contexto N° 27, 2012, 61-78. En dicho artículo la autora señala “La virtud aquí tiene un valor meramente instrumental en relación con lo que parece ser la única fuente legítima de valor intrínseco: la vida privada. Esto es, incluso cuando la virtud parece servir a los objetivos políticos del liberalismo, el espacio público no es la

Por otro lado, el hecho de que la adquisición de las virtudes no apele a un proceso directo de transmisión cultural (estatal), sino más bien al simple hecho de transitar por las instituciones de la vida civil, y que en virtud de ello garantizaría –en opinión de Rawls- un acceso igualitario para la ciudadanía a la tenencia de dichas cualidades, sin por ello atentar contra el principio de neutralidad, resulta, por lo menos, sospechoso, y esto por varias razones: 1) el liberalismo no cuenta con el instrumental necesario para materializar de manera efectiva los discursos y valores que promueve, como por ejemplo, la autonomía y la capacidad de evaluación crítica. Aun cuando el liberalismo presente magníficos catálogos de virtudes y recomiende altamente su cultivo, no puede hacer nada en favor o en contra de su materialización efectiva en las prácticas ciudadanas, 2) Existe un perfeccionismo moral no reconocido en los gobiernos liberales, pues éstos promueven soterradamente -a través de la legislación y las políticas públicas- determinados valores en la ciudadanía, generalmente asociados al régimen capitalista, pero que aparecen como incuestionados bajo la apariencia de neutralidad. La neutralidad liberal históricamente es el lugar estratégico en que ha operado la ideología capitalista.²³⁰

Por otro lado, si evaluamos la idea sobre la virtud planteada por Rawls a partir de las cuatro claves de lectura extraídas de la filosofía aristotélica: unidad, materialidad, deliberación y ocasión, podemos ver que el antiguo ideal de unidad de la virtud bajo la forma de *philia* aparece como un caro objetivo al final del proceso de formación ciudadana en la teoría de la virtud rawlsiana, dado que el desarrollo gradual de la virtud en tres estadios finaliza con el desarrollo del respeto hacia los principios de justicia y el aprender a tratar a los otros como seres libres e iguales; por otro lado, hay un fuerte reposicionamiento de las condiciones materiales de la ciudadanía como *conditio sine que non* del ejercicio de la virtud al exigir una cuota de igualdad mínima en la distribución de bienes sociales; sin embargo, hay un débil énfasis en el sentido y alcance de la deliberación y una abierta negación de la contingencia con fundamento de la misma.

fuerza de donde procede el valor, sino el lugar necesitado para asegurar el cumplimiento de nuestros propósitos privados”

²³⁰ El caso chileno es tristemente elocuente. De hecho, nuestra actual constitución promulgada en dictadura es resultado de la alianza entre el “progresismo” neoliberal de los años 60’ y el más recalcitrante conservadurismo moral. Esto significa básicamente que la misma institución comprometida con la protección a la libertad de los individuos modela secretamente la subjetividad de la ciudadanía en virtud de su declarada neutralidad, promoviendo bajo la forma de la universalidad y la asepsia valores particulares ligados a los intereses de las oligarquías dominantes, que en Chile significa ser modelado por valores propios del catolicismo, ultra derecha, neoliberalismo.

En Rawls, la deliberación –de acuerdo al enfoque de la *rational choice*- refiere un proceso por el cual los individuos consideran los mejores medios para la realización de los fines sociales, puesto que el universo de los fines, como bien se señala en Liberalismo Político, es un aspecto de la vida de los individuos que no puede ni debe ser considerado para un acuerdo razonable. En dicha obra Rawls identifica la “neutralidad” respecto de las diversas concepciones del bien como el rasgo esencial de una concepción pública-política de la justicia. Sólo así pueden sociedades sujetas al *factum* del pluralismo, organizar una convivencia estable de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, pero incompatibles. El pluralismo, en tanto rasgo decisivo de nuestras sociedades actuales, justifica la búsqueda de neutralidad en el campo de las cuestiones políticas. Estas cuestiones, se limitan a lo que Rawls denomina “esencias constitucionales” y cuestiones de justicia básica, que no serían más que el acuerdo (*overlapping consensus*) sobre las concepciones políticas centrales al que accederían personas que se adscriben a doctrinas o concepciones del bien distintas, e incluso opuestas.

La identidad de los sujetos (sus valoraciones e ideas sobre la vida buena) hace parte únicamente de la vida privada de los sujetos, y jamás debe ser considerada –en atención al ideal de neutralidad- como un insumo en la discusión sobre el orden público. En la filosofía de Rawls la división entre el juicio moral y la deliberación política, esto es, entre lo privado y lo público, se vuelve aún más nítida.

Respecto a la idea de *kairós* presente en la ontología social aristotélica y la consideración de la contingencia como fundamento de toda filosofía práctica, es claro que para Rawls la selección de los principios de justicia resultantes del contrato hipotético realizado en la posición original niega a la experiencia social concreta como base para la evaluación de la estructura básica de la sociedad, por lo cual elimina la consideración de la contingencia como un factor relevante para el ejercicio de deliberación. La deliberación rawlsiana es individual, pues posee un fundamento universalista, y mecánica (relativa a los medios), pues pone entre paréntesis las razones y fines particulares que mueven a los sujetos en la búsqueda de determinados bienes, así como la relación entre su identidad y sus concepciones de bien que son capaces de articular.

En una línea teórica similar, pero con un mayor énfasis en la exigencia de igualitarismo, encontramos a Ronald Dworkin, quien a lo largo de su obra intenta

problematizar los límites entre las esferas de lo social trazados por la tradición liberal, sobre todo, los límites que separan radicalmente al derecho de las leyes y a los individuos de sus comunidades. Ya en su obra *Los Derechos en serio* el filósofo anglófono realiza una casuística en la que procura demostrar que el razonamiento jurídico depende estrechamente de principios morales y directrices políticas. Para Dworkin los fundamentos constitucionales de una nación no son un conjunto de tecnicismos jurídicos, sino un acuerdo tácito sobre principios de moralidad sustentados en las creencias y representaciones de la comunidad. Este profundo vínculo se hace más evidente en los casos polémicos o de difícil resolución, y la obra citada es, en gran medida, un estudio de casos conflictivos acaecidos en las cortes norteamericanas. Así, por ejemplo, cita el famoso caso de Riggs vs Palmer de 1889 acaecido en un tribunal de nueva York, en el cual se discutió la legalidad del derecho a heredar de un joven que había asesinado a su abuelo para recibir anticipadamente la herencia. Aun cuando por ley al joven le correspondía heredar, el juez señaló que la Constitución norteamericana se encontraba tácito el principio de que “a nadie se le permitirá aprovecharse de su propio fraude o sacar partido de su propia injusticia, o fundar demanda alguna sobre su propia iniquidad o adquirir propiedad sobre su propio crimen”²³¹.

El derecho para Dworkin, no se reduce al conjunto de normas positivas que regulan las relaciones sociales, sino que entraña principios morales y políticos refrendados por las prácticas sociales de una comunidad. Y es que para Dworkin la comunidad juega un importante rol en la aplicación y validación de principios éticos. En *La comunidad liberal*, el autor procurará mostrar que la idea de liberalismo en tanto una teoría política hostil o que no valora suficientemente la comunidad, es una acusación sin fundamentos. La neutralidad y la tolerancia liberal que prohíben al gobierno hacer uso de su poder coercitivo para imponer un marco ético homogéneo, no socavaría la comunidad.

Una obra interesante es, en este sentido, *Ética privada e igualitarismo político*, en la cual el filósofo norteamericano intenta buscar una justificación del Estado de Derecho no a partir de la idea de neutralidad respecto de las distintas concepciones del bien, sino, por el contrario, desde la afirmación y promoción de una concepción particular de la vida buena como la única digna de ser impulsada por los poderes públicos. Esto no significa que Dworkin rechace la idea de neutralidad como el rasgo más característico del liberalismo,

²³¹ Dworkin, Ronald. *Los Derechos en Serio*. Editorial Ariel, Barcelona, 1984. Pág. 73

sino que se ve en la necesidad de refinar la idea misma de neutralidad. Para dotar al liberalismo de una justificación moral sustantiva, esto es, “que vincule ética y política dotándose de una concepción definida acerca de la naturaleza y el carácter de la vida buena”²³², es que diferenciará entre dos modelos de neutralidad: un modelo de neutralidad que es incapaz de proveer criterios éticos y virtudes, y otro que los puede proveer partir de una concepción normativa del principio de igual valor moral de la persona, su derecho a ser respetado, y su derecho a los recursos necesarios para llevar a cabo una vida digna.

Es así como en *Ética privada y liberalismo político* expone la necesidad del liberalismo de contar con ciertos conceptos relativos a la naturaleza de la vida buena, y procura construir una moralidad política para el liberalismo sobre la base de lo que denomina “el modelo del desafío”: una concepción de la vida buena que permitiría afianzar una noción de neutralidad que integre las disidencias morales propias de sociedades plurales. El principio de neutralidad para Dworkin, tiene que ser capaz de ofrecer criterios éticos específicos respecto a cómo organizar la convivencia social; así, su modelo se asienta sobre la necesidad de articular un sistema de imparcialidad respecto de la moralidad privada desde una concepción de normativa del principio de igual valor de toda persona, su igual derecho a ser respetado en sus convicciones, y su derecho a valerse de los recursos necesarios para llevar a cabo una vida digna en igualdad de condiciones respecto a todos los demás. Éste último rasgo hace de la visión de Dworkin un liberal igualitario. En otras palabras, Dworkin intenta proveer al liberalismo de una fundamentación moral sustantiva, pero no postulando apriorísticamente el principio de neutralidad, sino a través de la argumentación y la ponderación de nuestros valores éticos por parte de los individuos.

A lo largo de toda esta argumentación se puede visibilizar la idea de que –desde la perspectiva de Dworkin– “la libertad, la igualdad y la comunidad no son tres virtudes políticas distintas, sino aspectos complementarios de una única concepción política”²³³, y junto con ello, que la empresa dworkiniana de proveer al liberalismo de una justificación moral sustantiva ni apriorística, sino fundada en las creencias de la comunidad, es un acoso de recibo de las críticas de comunitaristas como McIntyre y Sandel, quienes suelen acusar –y sobre todo

²³² Dworkin, Ronald. *Ética Privada e igualitarismo político*. Paidós, Barcelona, 1992. Pág. 43.

²³³ Dworkin, Ronald. Op.Cit. Pág. 45

McIntyre- un desfundamiento teleológico como resultado del exilio de la comunidad del orden político y jurídico.

El esfuerzo de Dworkin no camina en la dirección de potenciar a los ciudadanos de las repúblicas liberales a fin de hacerlos capaces de juzgar, decidir y actuar sobre los límites y la vigencia del liberalismo como sistema político más acorde a sus necesidades vitales, sino más bien, procura fortalecer al liberalismo para que pueda resolver de manera efectiva –en lugar de los individuos- los problemas del orden público al tiempo sin por ello atentar en contra de o empobrecer la vida íntima de los sujetos.

No en vano la mayor parte de las ocasiones en las que Dworkin refiere el concepto de virtud lo hace para referir criterios para la medición del buen funcionamiento o excelencia de las instituciones o de los modelos políticos, y nunca como criterios o estándares de actuación personal. Así, por ejemplo, la libertad, la igualdad y la comunidad son tres virtudes políticas, y que la igualdad (bien entendida como igualdad de oportunidades) es la “virtud soberana” del liberalismo²³⁴. En otro lugar del mismo texto, Dworkin refiere que lo que el liberalismo significa para la mayoría de la gente es algo que puede resumirse en tres enunciados o presupuestos: igualitarismo, sacralización de ciertos derechos individuales como verdaderos *triumfos*, y tolerancia respecto de la moralidad personal. Estos presupuestos y tendencias -como bien señala Dworkin, “son instintivos para los liberales [y son] aspectos tanto de carácter como hábitos de pensamiento”²³⁵

Tanto en Rawls como en Dworkin, nos encontramos con un liberalismo fuertemente marcado por la impronta constitucionalista, según la cual la Constitución es la mejor instancia de resguardo de la tiranía de las mayorías en contra de los derechos individuales. Esta característica del liberalismo contemporáneo se constituye en uno de los principales obstáculos a la reincorporación de la *phrónesis* en la teoría liberal contemporánea. Grafiquemos esta cuestión con un ejemplo. Un grupo de arquitectos gana un importante fondo concursable para el diseño y construcción de un gran parque público en una zona urbana completamente desprovista de áreas verdes con motivo del Bicentenario en Chile. El concurso ha sido abierto no sólo pensando en ampliar las áreas verdes de la ciudad, sino también -y principalmente- en rescatar el sentido del espacio público como algo abierto a la

²³⁴ Al respecto véase Dworkin, Ronald. *Virtud Soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

²³⁵ Dworkin, R.. *Ética privada e igualitarismo político*. Pág. 50

comunidad. Los arquitectos diseñan entonces un parque pensando en que éste pueda constituirse efectivamente en un “espacio público”, por lo cual visualizan que sería importante que estuviese abierto 7 días y 24 horas a la semana, que fuese lo suficientemente abierto y asequible como para invitar a la comunidad a usarlo y que no se encuentre demasiado alejado o desvinculado de los espacios que ocupa y transita la ciudadanía a diario. Sin embargo, una vez que los arquitectos finalizan el diseño, se percatan de que una vez que implementen y entreguen el parque terminado y terminen su parte en el proceso, vendrán otros agentes con otras ideas (tal vez menos progresistas e inclusivas), y podrían tomar decisiones que alteren -cuando no contravengan- el espíritu de publicidad ínsito en el diseño del parque, atentando de esa manera contra una ganancia social conseguida con mucho esfuerzo. Es por ello que deciden incluir en el diseño original del parque ciertas medidas tendientes a imposibilitar, o al menos dificultar la incorporación de transformaciones estructurales al diseño del parque. Así, por ejemplo, es como se les ocurre multiplicar las entradas al parque, haciendo con ello casi imposible el enjearlo para condicionar los horarios de entrada al mismo, impidiendo con ello, que nuevas ideas perviertan una iniciativa que beneficia a toda la comunidad. En nombre del bien público, de la justicia social y de los derechos de los individuos se generan estructuras que garantizan la estabilidad y proyección de las decisiones actuales y entorpecen la posibilidad de que nuevas ideas sean las que definan y modelen, por ejemplo, un determinado espacio social. De manera similar operan las normas constitucionales: protegiendo a los individuos en contra de las deliberaciones de las nuevas mayorías, al garantizar la estabilidad y proyección de las ideas generadas por las viejas mayorías.

Este rasgo del liberalismo igualitario, es la principal razón por la cual es posible encontrar aun resistencia frente a la idea de virtud, o al menos, de la idea de virtud que pretendemos rescatar. Sobre esto volveremos en las conclusiones.

Por su parte, William Galston desafía la visión de teóricos tales como Rawls y Dworkin, quienes –desde su perspectiva- creen que la esencia del liberalismo radica en que éste debiera permanecer neutral en relación con los diferentes modos de vida y las concepciones de lo que es bueno o valioso. En su obra *Liberal Purposes* Galston argumenta que el Estado liberal moderno está comprometido con una concepción distintiva del bien humano, y para este fin ha desarrollado instituciones y prácticas características –gobierno

representativo, sociedades diversas, economía de mercado, y zonas de acción privada- en la búsqueda de propósitos públicos específicos que dan unidad al estado liberal. Estos propósitos guían la política pública liberal, modelan la justicia liberal, requieren la práctica de virtudes liberales, y descansan sobre una cultura pública liberal. Esta tesis afirmativa entraña –a su vez- una triple negación. No es cierto que el Estado liberal se constituya sobre la ausencia, sino que, al igual que cualquier proyecto social, orienta sus propósitos públicos según ciertos contenidos normativos; el estado liberal no es “neutral” en el sentido en que comúnmente dicha expresión es empleada, puesto que, al igual que cualquier visión sobre el bien humano, favorece ciertas formas de vida por sobre otras; el Estado liberal no promociona o acepta todo tipo de diversidad sin restricciones.

Galston desarrolla el problema de las virtudes propiamente liberales principalmente en relación con las virtudes cívicas y el espíritu público que requiere un buen ciudadano, puesto que las políticas públicas dependen, en gran medida, de decisiones personales responsables relacionadas con el estilo de vida de las personas. Así, por ejemplo,

“[...] el Estado será incapaz de proporcionar servicios sanitarios adecuados si los ciudadanos no actúan responsablemente respecto a su propia salud manteniendo una dieta saludable, haciendo ejercicio regularmente y limitando su consumo de alcohol y tabaco. El Estado será incapaz de cubrir las necesidades de cubrir las necesidades de los niños, ancianos o discapacitados si los ciudadanos no están dispuestos a compartir esta responsabilidad cuidando de alguna manera a sus propios familiares. Tampoco puede proteger el entorno si los ciudadanos no deciden reducir sus hábitos de consumo e introducir en ellos los hábitos de reutilización y reciclaje”²³⁶.

El funcionamiento del Estado liberal no depende exclusivamente de la eficacia o eficiencia de sus instituciones, pues, como bien señala Galston, “sin cooperación y autocontrol en estas áreas, la capacidad de las sociedades liberales para funcionar con eficiencia disminuye progresivamente”.²³⁷ La preocupación focalizada de Galston es ciertamente sintomática del temor creciente de que la civilidad y el espíritu público de la ciudadanía se encuentre en franca decadencia, y de que dicha decadencia sea, en parte, producto de la falta de preocupación por la formación de la ciudadanía.

En *Liberal Purposes* Galston afirma que así como hay virtudes que son necesarias en cualquier orden político, sea o no liberal, hay otras virtudes específicas de la democracia

²³⁶ Colom, Francisco. *El espejo, el mosaico y el crisol: modelos políticos para el Multiculturalismo*. Editorial Anthropós, Mexico D.F., 2001. Pág. 254

²³⁷ Galston, William: *Liberal Purposes*. Pág. 220.

liberal, entre las que se encuentran a) el espíritu público, que incluye la capacidad de evaluar el ejercicio de los responsables políticos y el deseo de participar en el discurso público; b) el sentido de la justicia y la capacidad de reconocer y respetar los derechos de los demás; c) la civilidad y la tolerancia; d) un sentido compartido de solidaridad y lealtad²³⁸:

“Some of the virtues needed to sustain the liberal state are requisites of every political community: the willingness to fight on behalf of one’s country; the settled disposition to obey the law; and loyalty –the developed capacity to understand, to accept and to act on the core principles of one’s society. Some of the individual traits are specific to liberal society: Independence, tolerance, and respect for individual excellences and accomplishments, for example. Still others are entailed by the key features of liberal democratic politics. For Citizens, the disposition to respect the rights of others, the capacity to evaluate the talents, carácter and performance of public officials, and the ability to moderate public desires in the face of public limits are essential. For leaders, the patience to work within social diversity and the ability to narrow the gap between wise policy and popular consent are fundamental. And the developed capacity to engage in public discourse and to test public policies against our deeper convictions is highly desirable of all members of the liberal community, whatever political station they may occupy.”²³⁹

Estas virtudes son –según Galston- quizás las más características de la ciudadanía en una democracia liberal, porque son precisamente los que distinguen a los ciudadanos de una democracia de los “súbditos” de un régimen autoritario. Ciertamente hemos de discrepar con Galston al respecto, pero volveremos sobre ello más adelante.

La virtud del discurso público no consistirá simplemente en la voluntad de participar en política o de dar a conocer la propia opinión. Antes bien, como apunta William Galston, implica la capacidad de abrirse a la diversidad de opiniones posibles en una comunidad culturalmente diversa, incluso a aquellas que nos parezcan anormales o aberrantes, pero también la capacidad de presentar las propias opiniones de manera inteligible, y franca siempre movido desde la pretensión de persuadir más nunca de manipular o generar coacción²⁴⁰. No podemos dejar de recordar al abordar este punto– en el cual no podemos sino estar de acuerdo con Galston- las recomendaciones de un pragmático como Richard Rorty quien invita a los liberales a ser más francamente etnocentristas y menos pretendidamente universalistas cada vez que se enfrentan al diálogo con la

²³⁸ Cfr. Colom, Francisco: Op. Cit. Pág. 256.

²³⁹ Galston, William. Op. Cit. Pág. 245

²⁴⁰ Galston, William: Op. Cit. Pág. 227

otredad²⁴¹. Tendremos ocasión de referir esta cuestión y otros importantes aportes de Rorty al debate liberal hacia el final del presente capítulo.

Para Galston, la principal falencia del liberalismo es la imposibilidad de cumplir con la promesa ínsita en el ideal de neutralidad: la promesa de no legislar ni gobernar sobre la base de una teoría sustantiva del bien. Esta idea no sólo aparece como falsa, sino también como sumamente indeseable, toda vez que trae aparejada la posibilidad de ideologizar determinados valores y creencias. El liberalismo no es ni puede ser una teoría del Estado Neutral, sino más bien, la del Estado mínimamente comprometido.

En una línea similar, Stephen Macedo en su obra *Liberal Virtues* argumenta que valores e instituciones particulares son centrales al Estado liberal y afecta totalmente a sus ciudadanos. A causa de estas responsabilidades morales, las exigencias de neutralidad resultan poco razonables. La conversación razonable no es neutral, argumenta Macedo. Al examinar más de cerca, uno puede distinguir con claridad valores y virtudes liberales.

Según esto habría algo así como una idea liberal de florecimiento humano. El Estado liberal se definirá como justo no sólo por el modo en que administra justicia, sino también por los modos de vida que hace posibles para sus ciudadanos, y los ciudadanos serán justos si cumplen con la meta liberal suprema, a saber: la justificación política. El ciudadano virtuoso es aquel que se pone por sobre sus intereses privados y se compromete con eso que Galston denominó espíritu público, que no es otra cosa que la voluntad constante y la capacidad de evaluar críticamente el desempeño de los responsables políticos. Al igual que en Galston, y, para muchos paradójicamente, al igual que en las lecturas republicanas, las virtudes cívicas y el compromiso público son centrales para el desarrollo del modo de vida liberal.

Lo que el liberalismo requiere de nosotros en tanto ciudadanos liberales es que “nos elevemos por sobre nuestros intereses particulares y juzguemos desde el punto de vista impersonal de la justicia, honrando los derechos iguales de los otros. La excelencia liberal es la de ser un dador-de-razones (*reason-giver*) capaz de autocrítica”²⁴². Aparte de la participación

²⁴¹ Un interesante aporte en esta línea argumentativa se encuentra en el artículo de Richard Rorty *La Justicia como lealtad ampliada*, en el cual el autor plantea la necesidad de que el discurso liberal afronte la relación con la otredad desde una perspectiva menos pretendidamente universalista y más francamente etnocentrista, procurando siempre presentar las soluciones liberales más como una oferta que como una obligación. Cfr. Rorty, Richard: *La Justicia como lealtad ampliada* en *Pragmatismo y Política*: Ediciones Paidós Ibérica: 1998, Barcelona.

²⁴² Darat, Nicole. *Virtudes Democráticas*. Pág. 67

política directa, el liberalismo reconoce otra virtud cívica fundamental: el ciudadano virtuoso liberal es lo que Macedo denomina un “evaluador fuerte”, alguien capaz de evaluar las decisiones de los funcionarios públicos, de realizarlo constantemente, y de oponerse si es necesario.

Sin embargo, aun cuando Macedo destaca que el liberalismo requiere un cierto nivel de participación ciudadana, también señala abiertamente que no está dispuesto a utilizar los medios coactivos de la ciudadanía exigidos en el modelo del republicanismo clásico. En su obra *Liberal Virtues* el autor es enfático al respecto cuando señala:

“La teoría política liberal rechaza el rigor de la ciudadanía clásica. Los regímenes constitucionales, sin embargo, típicamente proveen un rol político importante para los ciudadanos, haciéndolos participantes del poder político, no meros súbditos de la autoridad. La política liberal espera y requiere cierto nivel de participación y virtud ciudadana de calidad; interpretar la ley y revisar las decisiones de otros intérpretes es tarea de todos. El liberalismo incluso toma en cuenta la necesidad de medidas educativas, pero sus fines no son ni de cerca tan demandantes y sus medios más gentiles que la pesadilla republicana.”²⁴³

Es precisamente en defensa de la libertad que el liberalismo debe admitir- según Macedo- que los principios liberales van más allá de lo que usualmente se define como la esfera pública, puesto que la justicia y los derechos liberales no sólo organizan procedimientos y mecanismos para la organización social, sino que contribuyen parcialmente en la construcción de la subjetividad y la identidad de los ciudadanos liberales, de sus fines, metas y concepciones sustantivas de la vida buena. “La moralidad pública de la ley –afirmará Macedo- crea cierto tipo de comunidad moral, una en que los oficiales políticos responden al público no solo de su seguimiento de las reglas sino por su adherencia consciente a los principios políticos compartidos”²⁴⁴. Así como el liberalismo clásico se aferró al ideal de un gobierno neutro como único modo de defender los derechos individuales, el liberalismo contemporáneo debiera reconocer la imposibilidad de materializar plenamente dicho ideal como estrategia para garantizarlos efectivamente. Por lo tanto, si los principios que operan en las instituciones liberales no se acotan estrictamente a la vida pública y están constantemente amenazando interferir en la vida privada de los ciudadanos, la única defensa posible es la formación de ciudadanos virtuosos que estén fiscalizando

²⁴³ Macedo, Stephen. *Liberal Virtues*. Op.Cit: 99.

²⁴⁴ Op .Cit. pág. 86

constantemente los límites entre lo privado y lo público, con lo cual volvemos al argumento presentado por Rawls, Dworkin y Galston, según el cual las instituciones liberales requieren de la ciudadanía para funcionar efectivamente. El lugar que Macedo asigna a la idea de virtud se hace patente cuando afirma que:

“[...] los liberales no están equivocados al poner la libertad y la igualdad en el primer lugar de la política, y relegar algo al trasfondo el tratamiento de la virtud, el carácter, la educación cívica y cosas semejantes. Si promoviera como valores dominantes la virtud cívica y la excelencia personal, nuestra política anularía las libertades que tenemos buenas razones para apreciar”²⁴⁵.

Un abordaje diferente de la vida moral en el liberalismo nos ofrece Judith Schklar en *Ordinary Vices*, al procurar mediante el recurso a una cierta “ética negativa” determinar los vicios privados y públicos que toda sociedad debiera evitar inculcar a sus ciudadanos. Vicios comunes como crueldad, hipocresía, misantropía y traición poseen dimensiones privadas: un Estado liberal que no puede legislar sobre lo que sea tenido por buenas costumbres, bien podría procurar erradicar ciertos vicios o males absolutos. La apelación a dichos vicios pareciera sugerir con qué cualidades debieran contar los ciudadanos, y, con ello, una cierta normatividad moral que atentaría contra el ideal de neutralidad liberal; más, la autora cree que el liberalismo aparte de prohibir la interferencia en la libertad de los demás no tiene ninguna doctrina positiva acerca de cómo deben las personas conducir sus vidas. No obstante -y como afirma en su ensayo *El liberalismo del Miedo*- el fundamento más profundo del liberalismo se encuentra, desde el principio, en la convicción, nacida del horror, de que la crueldad es un mal absoluto. Es esta la fuente del “liberalismo político del miedo”, y sigue siendo relevante en medio del terror de nuestra época.

²⁴⁵ Op. Cit. Pág. 10

3.4 El enfoque republicano contemporáneo de la vida buena.

La idea de que la virtud y la formación del carácter moral de la ciudadanía es la mejor alternativa frente a la tarea de construir una sociedad libre y justa, es un discurso que ha estado asociado históricamente a una amplia tradición de pensamiento que incluye desde Aristóteles hasta Pettit, pasando por Tito Livio, James Harrington y Nicolás Maquiavelo, entre otros, y que podríamos denominar –con cierta holgura- republicanismo; sin embargo, en los últimos 40 años, sobre todo tras la publicación de la teoría de la justicia de Rawls, los liberales comenzaron a aceptar la relevancia y necesidad de la teoría de la virtud en la constitución de toda teoría política.

Sin embargo, aun cuando las huestes liberales han comenzado a ensalzar la idea de virtud casi con tanto ahínco como las republicanas, difícilmente podría decirse que defienden las mismas ideas al respecto, pues hay diferencias claras entre liberales y republicanos sobre la virtud que se sustenta sobre la diferencia existente entre lo que ambos bandos consideran respecto de la idea de libertad. Aun cuando para ambos enfoques la libertad es la meta más importante y legítima de la política, los republicanos consideran que la libertad se entiende como ausencia de dominación, a diferencia de los liberales quienes la entienden simplemente como no-interferencia o libertad negativa. En gran medida, el trabajo de los republicanos contemporáneos se ha focalizado en mostrar no sólo una alternativa teórica frente a la concepción liberal, sino que algunas ricas tradiciones de pensamiento político son compatibles con la idea liberal de libertad negativa.

Desde la óptica republicana o neorepublicana, será fundamental la consideración del filósofo y politólogo Quentin Skinner, quien señala que hay al menos dos tradiciones sobre la libertad social que pueden compatibilizarse con la idea de libertad negativa: el pensamiento moral griego y la tradición republicana clásica. Centrémonos en este último. Para el republicanismo clásico, tal como aparece en Maquiavelo o en autores de la Italia del Renacimiento, no existen ciertos fines naturales que sea necesario alcanzar para estar en posesión de nuestra libertad. Ser libres es simplemente ser capaz de perseguir los fines que nos proponemos sin restricciones. No hay una apelación a una visión positiva del libertad que determine qué derechos o prácticas o fines deben ser defendidos y promovidos, sino tan sólo una visión negativa de libertad que implica la ausencia de impedimentos para alcanzar

los fines elegidos. Sin embargo, el argumento central de esta teoría es que la única manera de garantizar nuestras libertades y derechos personales es cultivar todas las virtudes políticas y consagrarnos por entero a una vida de servicio público, y esto sólo puede lograrse “en una república que se autogobierna, único tipo de gobierno que puede producir la grandeza cívica al mismo tiempo que garantiza a sus ciudadanos su libertad individual”²⁴⁶. El problema práctico es aquí cómo se puede fundar y preservar esta particular forma de gobierno. He aquí donde aparece la teoría de la virtud. Sólo el cultivo de todas las virtudes cívicas, en especial el coraje y la prudencia, garantizan la tenencia de nuestras libertades individuales como la autonomía ciudadana en el gobierno: cualquier otra forma de gobierno abre el camino a diversas formas de servidumbre y dominación.

Sin embargo, ya Maquiavelo resaltó el hecho de que no se puede confiar en que la ciudadanía practicará estas virtudes en todo momento, pues tendemos a ser “corruptos”, esto es, a ignorar los reclamos de nuestra comunidad tan pronto como éstos parecen interponerse en la búsqueda de nuestros beneficios inmediatos²⁴⁷. El problema crucial estriba entonces en pensar el modo de persuadir a aquellos ciudadanos naturalmente egoístas a maximizar una libertad que no están dispuestos a abrazar por voluntad propia. Si es cierto que la libertad depende de la disposición pública, y por tanto de nuestra buena voluntad para cultivar virtudes cívicas, entonces tal vez sea necesario que nos coaccionen a practicar la virtud y que de este modo nos compelan a defender una libertad que hubiéramos socavado de haber actuado por nuestra cuenta. Según esto, para los teóricos republicanos la pregunta central de la filosofía política es: ¿cómo podemos persuadir a la ciudadanía a obrar de manera virtuosa?, siendo la respuesta a dicha pregunta una de las fuentes históricas de controversia con la tradición liberal, quienes no conciben que dicho anhelo pueda canalizarse a través de la acción coercitiva del Estado, tal como lo manifiesta, por ejemplo, Maquiavelo en sus *Discorsi*, cuando señala que “es el hambre y la pobreza lo que vuelve trabajadores a los hombres, y son las leyes los que los vuelven buenos”²⁴⁸

En resumen, la posición básica de la tradición republicana relevada por Skinner puede ser cifrada en la siguiente máxima: “a menos que pongamos nuestros deberes por

²⁴⁶ Skinner, Q.: *Las Paradojas de la libertad*: Pág.107

²⁴⁷ Maquiavelo, Nicolás. *Discorsi* I. xvii-xix, págs. 177-185 referido en *Nuevas Ideas Republicanas* (2004), pág. 108

²⁴⁸ Maquiavelo, Nicolás. *Discorsi* I iii, pág. 136. Citado por Skinner, Quentin en *Las Paradojas de la Libertad*, pág. 109

delante de nuestros derechos, debemos esperar un cercenamiento de éstos últimos”²⁴⁹. Según éste modelo, toda renuncia a la actividad pública en favor de derechos o libertades personales, es decir, la corrupción, “es simplemente una falla de racionalidad, una incapacidad para reconocer que nuestra propia libertad depende de que nos comprometamos a una vida de virtud y de servicio público”²⁵⁰.

Esta perspectiva, nos permite pensar la posibilidad de constituir la práctica de la virtud en soporte indispensable de las libertades individuales, y junto con ello, de la vida política en los márgenes de la racionalidad política liberal, y de justificar la coacción estatal bajo la égida de la misma libertad liberal. Asimismo, la tesis de Skinner establece que la idea de autogobierno contenida en el ideario republicano se vincula exclusivamente con la posibilidad de participación ciudadana en la toma de decisiones políticas o públicas, dejando el ámbito íntimo al resguardo de la protección ofrendada por la libertad negativa, y conservando, en ello, el ideal de neutralidad estatal.

En esta misma línea, pero abrevando más fuertemente en el problema de la libertad –y no así en el de la virtud- consideraremos la obra *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno* de Philip Pettit, donde el autor distingue entre la idea clásica de libertad como “no interferencia” (tal como aparece en Benjamin Constant o en Isaiah Berlín) y el ideal republicano de libertad como “no dominación”. Según Pettit, que defiende una filosofía social antiolectivista y antiatomista, habría que preguntarse cómo el ideal de libertad podría ser –al mismo tiempo- un ideal de carácter marcadamente social, sin por ello dejar de ser un valor distintivamente subjetivo de la persona que lo capacita para la realización y disfrute de sus proyectos de vida. Esta forma de concebir la libertad se hace transparente toda vez que se distinguen dos formas de interferencia: aquella que tiene como finalidad el bien común, y la estrictamente arbitraria. Según esto, la característica distintiva de la libertad republicana sería el ideal de “no-dominación”, esto es, una condición en la cual la persona es más o menos inmune a interferencias arbitrarias. En su texto *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Pettit señala al respecto:

“[...] que hay una enorme diferencia entre la interferencia forzada que ha sido diseñada para el bien común (la interferencia, pongamos por caso, de una ley a la que nadie es renuente) y la interferencia arbitraria. [...] que hay una enorme

²⁴⁹ Skinner, Quentin. Op. Cit. Pág. 108

²⁵⁰ *Ibíd.*

diferencia entre limitarse a escapar a esa interferencia arbitraria -porque, digamos, uno le caiga bien a los poderosos-, y ser más o menos invulnerable a esa interferencia. Destacada la central importancia de esas dos cosas, resulta muy natural concebir la libertad como el estatus social de estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros, y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos. Este enfoque presenta así la libertad como no dominación: como una condición en la cual la persona es más o menos inmune, y más o menos notoriamente inmune, a interferencias arbitrarias”²⁵¹

Este enfoque nos permite conciliar la exigencia republicana de virtud como garantía de la constitución del espacio público, con un ideal de libertad afín a dicho derrotero. La no-dominación de una ciudadanía liberal marcada por el individualismo y la representatividad política exige una alta cuota de participación y fiscalización, única manera de combatir las formas actuales de dominación caracterizadas por la suavidad y el paternalismo, así como por su invisibilidad y continuidad. Como bien señala Taylor “cuando disminuye la participación, cuando se extinguen las asociaciones laterales que operaban como vehículos de la misma, el ciudadano individual se queda solo frente al vasto Estado burocrático y se siente, con razón, impotente. Con ello se desmotiva al ciudadano aún más, y se cierra el círculo vicioso del despotismo blando”²⁵².

3.5 El enfoque comunitario contemporáneo de la vida buena.

A diferencia de autores como Skinner o Pettit, Michael Sandel procura reivindicar abiertamente la tesis de la “libertad positiva”. En *El liberalismo y los límites de la justicia* Sandel señala que el ideal republicano de autogobierno requiere de ciudadanos dotados con ciertas cualidades de carácter, de ciertas disposiciones morales que los lleven a empatizar con el destino de los demás, y en general, con el de su comunidad. Esto implicaría abiertamente el abandono del ideal liberal de neutralidad estatal en favor de un Estado activo en materia moral, dispuesto a cultivar la virtud entre sus ciudadanos. A diferencia de Skinner, Sandel entiende que el autogobierno se traslada incluso al ámbito de los intereses privados y la vida doméstica, difuminando en ello la diferencia entre las esferas pública y privada.

²⁵¹ Pettit, P.: *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Oxford University Press, Oxford, Inglaterra, 1999. Pág. 11 y 12

²⁵² Taylor, Charles: *La ética de la Autenticidad*, Pág. 45

Como ya lo hemos señalado en el primer capítulo, Sandel realiza una crítica fulminante a la concepción de sujeto que está a la base de la propuesta liberal, que él denomina el yo desvinculado y que describe en los siguientes términos:

“[un yo desvinculado] significa que siempre hay una distinción entre los valores que tengo y la persona que soy [...] corresponde a esa identidad estable que permanece tras el telón de mis propósitos, fines y ambiciones, para el cual ninguna finalidad es tan constitutiva o definitiva que no pueda desprenderse de ella. Lo que importa para éste yo situado más allá de su propia experiencia no son los fines que elegimos, sino la capacidad misma de elegirlos; y es en virtud de éste yo que es posible invertir toda teleología, puesto que si el yo es anterior a los fines, lo correcto puede ser anterior a lo bueno.”²⁵³

Esta concepción desvinculada o desarraigada del sujeto es el factor fundamental en la generación de sujetos carentes de carácter y profundidad moral, esto es, de sujetos que no procuran desarrollar al máximo sus capacidades humanas, sujetos austeros, o mediocres, incapaces de vivir vidas plenas, porque tener carácter es, precisamente, “saber que me muevo en una historia que no he elegido ni controlo, pero que, sin embargo, tiene consecuencias sobre mis elecciones y mi conducta”.²⁵⁴

Sin embargo, y aun cuando en acuerdo con las lecturas republicanas Sandel apuesta por el autogobierno ciudadano, su crítica centrada en la recuperación del suelo comunitario y de los vínculos históricos de los sujetos para la construcción de modelos políticos contribuye a invisibilizar –desde nuestra perspectiva- el real problema de la racionalidad política liberal: el reemplazo de la *phrónesis* por la justicia como virtud fundamental de la vida social. Sandel acepta el trazado de la discusión liberal al asumir la justicia como categoría fundamental no es algo problemático, y se concentra en exigir la desprocedimentalización de la misma mediante la consideración de los contextos socio-culturales de los sujetos.

Si el liberalismo igualitario de Rawls y Dworkin es una cierta respuesta frente a la necesidad de pensar la dimensión material de la vida buena (el compromiso estatal), el comunitarismo es el enfoque encargado de responder teóricamente a la necesidad de recuperar la contingencia como fundamento de toda reflexión sobre la vida práctica, y más precisamente, el particularismo histórico y cultural en la determinación de la identidad de

²⁵³ Sandel, M: *La república procedimental y el yo desvinculado*, en *Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno y Libertad*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2004. Pág. 87

²⁵⁴ *Ibídem*.

los sujetos y sus concepciones de la vida buena. Como se señaló en el prefacio, una de las críticas más sólidas a la concepción moral liberal proviene de las retóricas multiculturalistas. Y es que la emergente retórica multiculturalista ha fomentado a la vez que ha complejizado la posibilidad de fundamentar la teoría política y social en el sustento comunitario. A fin de bosquejar la escena teórica en la que se insertan las críticas comunitaristas al liberalismo contemporáneo, nos detendremos en la consideración del discurso y la teoría multicultural.

Nos interesa rescatar una idea que se encuentra presente -bajo la forma de una promesa o una esperanza- en todo discurso multiculturalista, o por lo menos, una idea que se encuentra instalada en las representaciones que se forjan sobre dicho discurso todos aquellos actores quienes creen en la importancia de valorar la diversidad y la pertenencia cultural, y sobre todo, actores que entienden que el reconocimiento –como afirma Taylor- no es simplemente una cortesía, sino una necesidad humana: esta es la idea de que las consideraciones y prácticas multiculturales son un camino ineludible en la senda de la justicia social: abordar desde una perspectiva multicultural la construcción de políticas públicas, la legislación, la estructuración del curriculum escolar, o la salud, permitiría avanzar en materia de justicia al aportar criterios más precisos para la construcción de una sociedad más igualitaria.

Así como la discusión sobre la virtud entre los liberales contemporáneos se enmarca en la preocupación por establecer criterios universales de distribución justa de los bienes básicos, el abordaje comunitario de éste problema considerará la complejidad del problema de la justicia distributiva en el contexto de sociedades culturalmente heterogéneas, procurando establecer una cierta comunión entre el ideal de justicia como redistribución y la justicia como reconocimiento de las diferencias culturales. A fin de poder presentar y bosquejar brevemente las razones que harían difícil, cuando no imposible, vincular la lógica del reconocimiento con la lógica de la redistribución, resulta útil la descripción del actual panorama del conflicto político desarrollado por Nancy Fraser en un artículo titulado *De la redistribución al reconocimiento. Dilemas en torno a la justicia en una época postsocialista*, en el cual postula,

“La ‘lucha por el reconocimiento’ se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto político en los últimos años del siglo veinte. Las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la ‘raza’, el género y la

sexualidad. En estos conflictos 'postsocialistas', la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política".²⁵⁵

Frente a dicho panorama, Fraser se pregunta ¿cómo podemos explicarnos el tránsito desde un imaginario político fundado en conceptos tales como intereses, explotación y redistribución a otro fundado en conceptos tales como identidad, diferencia, dominación cultural y reconocimiento? Si interrogamos a los apologistas liberales del multiculturalismo, como Charles Taylor y Will Kymlicka, habría que decir que este movimiento viene a compensar la ceguera cultural de los paradigmas materialistas; si interrogamos a alguno de sus detractores, por ejemplo, Slavoj Žižek, el multiculturalismo no es otra cosa que la recaída en una "falsa conciencia", una teoría al servicio de la ideología capitalista global. Frente a dichas posturas, Fraser intentará desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad. En resumen, la solución estaría dada por la búsqueda de una forma de conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de tal manera que se vuelvan compatibles. Pero he aquí donde se presenta el problema. Fraser entiende que algunas personas están sujetas a injusticias tanto culturales como económicas, y que, por tanto, requieren tanto de reconocimiento como de redistribución, lo que, implicaría a su vez, afirmar y negar su diferencia. Para operar en términos redistributivos, la justicia exige la desdiferenciación de los grupos; para operar en términos de reconocimiento, la justicia exige la diferenciación creciente de los grupos, el reconocimiento de su especificidad cultural. Consideremos a modo de ejemplo la "raza". Por una parte, la raza –tal como lo ha señalado Aníbal Quijano– es el resultado histórico de una categorización operada por el colonialismo tendiente a situar a los sujetos en la división social del trabajo y a justificar la explotación de los mismos. Si la raza fuese solo un factor de diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición, su des-diferenciación; sin embargo, la raza también tiene dimensiones culturales y valorativas, por lo cual se constituye a través del reconocimiento o la falta del mismo. Si la raza fuese tan solo un factor de diferenciación

²⁵⁵ Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la postura postsocialista*. Siglo de Hombres Editores, Bogotá, Colombia, 1997. Pág. 17

cultural, la justicia exigiría otorgar un reconocimiento positivo a un grupo que ha sido objeto de discriminación, prejuicios o estereotipos. Dado que la noción de raza tiene ambos componentes, se necesitan dos soluciones distintas para la reparación de injusticias: redistribución y reconocimiento, empero, como ya mencionamos antes, ambas soluciones caminan en direcciones, opuestas, antagónicas, y en muchos casos no se podrán perseguir simultáneamente. Para finalizar la referencia a Fraser, solo quiero agregar que –según la autora- para que este escenario de reconciliación entre ambas lógicas sea plausible, “es preciso que todas las personas se desprendan de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades”²⁵⁶.

Esta es, a grandes rasgos, la panorámica ofrecida por Nancy Fraser en relación con el conflicto político actual. No ahondaremos en la propuesta de reconciliación o de superación del dilema redistribución-reconocimiento desarrollado por la autora, pues me interesa poner el acento en dos cuestiones -a mi juicio- más centrales para el desarrollo del multiculturalismo actual. La primera –aceptando la legitimidad del dilema redistribución-reconocimiento- es la pregunta por las condiciones bajo las cuales los sujetos podrían abordar exitosamente la reconciliación entre ambas formas de justicia; la segunda, es la pregunta por la legitimidad, pertinencia o rendimiento de la descripción del conflicto político actual bajo la figura del dilema redistribución-reconocimiento.

Para abordar la primera cuestión, quiero referir un par de ideas sugeridas por Michel Walzer, un filósofo norteamericano que ha sido ubicado en la escena académica angloparlante junto a filósofos comunitaristas contemporáneos de primera línea como lo son Charles Taylor, Michel Sandel y Alasdair McIntyre, pero que, de ser comunitarista, lo es en un modo muy particular. Cuando oímos hablar de comunitarismo seguramente lo primero que se nos viene a la mente son continuas referencias a lo local, a la comunidad histórica concreta, situada en un aquí y un ahora, algo completamente palpable, vivible, y por tanto, irreconciliablemente enfrentado con cualquier forma de abstracción conceptual, lejano a cualquier forma de universalismo globalizante. Eso es algo que no ocurre en la filosofía de Walzer. Así como el comunitarismo elabora rudimentos conceptuales que nos permiten valorar y considerar el conjunto de diversas uniformidades culturales, la filosofía de Walzer permite la inscripción de ese mismo ejercicio en el marco de la globalización.

²⁵⁶ Op.Cit. Pág. 52

En *Las esferas de la justicia*, Walzer distingue entre una comunidad moral y una política. La primera se caracteriza por la homogeneidad respecto de la comprensión que sus miembros poseen sobre los bienes sociales, en la segunda, los individuos se vinculan unos con otros mediante actos de consentimiento, y se caracteriza por una alta y creciente heterogeneidad. Frente a las versiones más radicales del comunitarismo, tendientes a generar átomos culturales no incorporados en un tejido social mayor, Walzer cree que en la comunidad política existen ciertos acuerdos básicos entre sus miembros, sin por ello, renunciar o abandonar la heterogeneidad que la define. Esto es posible, porque hay situaciones en las que nuestra identidad concreta ligada a una moralidad sustantiva y densa, cede su lugar a una moralidad mínima, tenue. Para explicar el problema liberal sobre como individuos pertenecientes a diversas culturas pueden establecer lazos de convivencia sin renunciar por ello a los valores y tradiciones distintivos de su cultura (eso que los antiguos denominaban *ethos*), Walzer no pone el énfasis en el procedimiento, las condiciones trascendentales o el espacio en el que dicho tránsito tiene lugar, sino en el momento u ocasión (*kairós*) en que dicho fenómeno podría tener lugar. El axioma básico de la filosofía de Walzer dice que la moralidad es siempre densa desde el principio, pero que a partir de esa moralidad densa, sustantiva, contextual, enraizada en una cultura viva en un aquí y ahora, por ello, particular, es posible destilar una moralidad mínima, tenue, compuesta por los elementos que se reiteran en diversas moralidades que se entrelazan, una moralidad que podríamos denominar “universal”. La emergencia de una moralidad universal y tenue, compuesta de principios y conceptos comunes a múltiples culturas \mutuamente expuestas, tiene lugar solo en ciertos momentos de crisis, de profunda transformación de las estructuras sociales, y se desvanece inmediatamente en los particularismos que la animaron una vez cesada la misma. El pluralismo es un rasgo continuo de las sociedades contemporáneas, pero la exigencia de un mutuo reconocimiento entre las diversas culturas como factor decisivo en la estructuración de una teoría de la justicia social, es un problema relativo a la “ocasión” o al “momento”. Si la globalización puede ser entendida como una transformación radical, una crisis de ciertas estructuras sociales heredadas de la modernidad, debiera constituirse en una ocasión privilegiada para la formación de una moralidad universal. Ciertamente esto es discutible.

En relación con la segunda cuestión, tengo la impresión de que el panorama político presentado por Nancy Fraser, y que la autora caracteriza de una manera un tanto neutral bajo la expresión vida política post-socialista contemporánea²⁵⁷, es una descripción adecuada si -y solo si- aceptamos de antemano ciertas claves de lectura que el liberalismo contemporáneo impone a la cuestión del reconocimiento. Decir que uno de los problemas centrales de nuestra época consiste en esbozar soluciones al dilema redistribución-reconocimiento no es meramente una lectura de lo que ocurre en nuestra realidad después de la caída de los modelos socialistas, sino una lectura que es posible solo en virtud de haber aceptado ya ciertas coordenadas fundamentales de la racionalidad política liberal. Me gustaría señalar tres razones en favor de mi sugestión:

1. La instalación de la idea de reconocimiento al interior de una diada constituida por esferas separadas y opuestas, y la necesidad teórica surgida en virtud de ello, de explicar y justificar como transitamos de una esfera a otra o como conciliamos una esfera con otra, hace parte de una práctica común en el liberalismo contemporáneo. ¿Qué hace el filósofo liberal contemporáneo (pensemos en el debate entre liberales y comunitarios) cuando teoriza sobre la relación entre los individuos y su comunidad, entre la vida privada y la vida pública, entre lo político y lo social, sino conciliar lo que el propio liberalismo ya ha separado? No en vano Michel Walzer, un importante revisionista del liberalismo desde la perspectiva comunitaria, llamo al liberalismo el “Arte de la Separación”.

2. Hacia el final del texto citado, Fraser señala la urgencia de construir coaliciones para hacer frente a la multiplicación de antagonismos sociales y la fragmentación de los movimientos sociales. Pareciera que Fraser articula su discurso bajo una perspectiva que domina la mayor parte del liberalismo, consistente en procurar reconciliar y disolver conflictos propios de la vida política en diversidad, en lugar de mantener separadas las partes en conflicto, o estimular la producción de nuevas formas de disenso en lugar de las viejas.

3. A pesar de que el dilema redistribución-reconocimiento pareciera evidenciar un hiato entre la lógica político-económica y la lógica valórico-culturalista, la tensión real situada entre ambas corre más bien por cuenta de la posibilidad de apoyar o socavar las diferencias culturales existentes. Redistribución es sinónimo de homogeneidad, de

²⁵⁷ Op.Cit. Pág. 17

socavamiento o de subsunción de la identidad grupal bajo un conjunto mayor; reconocimiento es sinónimo de mantención y producción de diferencias culturales. Esto es así debido a que ambas formas de justicia (redistribución y reconocimiento) son leídas en clave liberal, a partir de la cual se entiende que el multiculturalismo es una apuesta teórica que procura conciliar la exigencia de neutralidad en la distribución de bienes primarios (por ejemplo en Rawls) con el pluralismo constitutivo de las sociedades modernas. Los liberales contemporáneos se preguntan cómo reconocer la pertenencia cultural y fortalecer la comunidad en un marco de neutralidad garantizado por la ley. El llamado dilema redistribución-reconocimiento toma la forma de una polaridad irreductible entre diferenciar o desdiferenciar grupos, toda vez que emerge a la sombra de una interpretación autolegitimante del liberalismo.

Para explicar esta última afirmación, me gustaría retomar una idea y un autor mencionados un poco antes. Me refiero a Slavoj Žižek y su crítica al multiculturalismo. Según Žižek, la idea fuerza del multiculturalismo, a saber, el reconocimiento, respeto y valoración de la diferencia cultural, no sería más que una “falsa conciencia”, que no haría sino distraernos del real y efectivo problema que aqueja a nuestras sociedades contemporáneas, esto es, la redistribución de bienes. En su texto *El Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, el autor afirma que el multiculturalismo es la forma de la ideología del capitalismo global²⁵⁸. El multiculturalismo no es otra cosa que ese liberalismo que desde su pretendida tolerancia, universalidad y neutralidad se autoerige en tribunal supremo como respuesta a cualquier clase de fundamentalismo intolerante (étnico, religioso, moral). Empero, la eficacia real del multiculturalismo, lejos de constituirse en un factor de justicia social, contribuye a enmascarar e invisibilizar el sistema capitalista global al despolitizar la economía. La problemática que se impone hoy, la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos, es el modo en que se manifiesta el problema opuesto, la presencia masiva del capitalismo como sistema económico mundial. La ideología es siempre autorreferencial, pues se define a partir de otro al que descalifica como “ideológico”. En este sentido, es precisamente gracias a la acusación multiculturalista sostenida en contra de particularismos culturales de corte fundamentalista, adjetivados

²⁵⁸ Cfr. Žižek, Slavoj. *El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* en Jameson, Frederic; Žižek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós, Barcelona, 1994. Págs. 172-173

como movimientos “ideológicos”, que la estructura homogénea básica del sistema capitalista permanece intacta. Mientras orgullosamente creemos avanzar al haber logrado “politizar” las relaciones entre diferentes culturas, no hemos sino retrocedido al posibilitar, gracias a este mismo movimiento, la despolitización de la economía.

Si queremos efectivamente contribuir a rearticular el espacio en el que acontece lo político en nuestras actuales condiciones de globalización, tenemos que –en opinión de Zizek- ejercer una oposición al núcleo o centro liberal que se define a sí mismo como neutral y post-ideológico. No hay que oponer a la neutralidad de la ley la afirmación del pluralismo cultural –tal como lo ha venido haciendo el multiculturalismo de cuño liberal-, sino más bien reafirmar la necesidad de suspender el espacio neutral de la ley. La razón de ello es que no hay forma de impedir el ser parcial, en la medida en que la neutralidad implica siempre un tomar partido. No se trata de violar la neutralidad, sino de reconocer que tal cosa no existe. La tensión entre multiculturalismo y fundamentalismo cultural es una falsa tensión, que evidencia antes la ficción liberal de neutralidad y universalidad que la desmedida ambición de dominación por parte de culturas no razonables.

A partir de esta lectura de Zizek, que a mi parecer, no procura defenestrar toda teoría multiculturalista, sino más bien, denunciar la ineficacia del discurso multicultural amparado en una trama propiamente liberal, quisiera sugerir una idea final. El problema del “reconocimiento”, es una cuestión que –como muchos sabrán- precede largamente a la constitución del liberalismo actual. Ya en Hegel, por ejemplo, en el famoso pasaje de la Fenomenología del Espíritu donde se desarrolla la dialéctica del amo y del esclavo, aparece perfectamente delineada la idea del mutuo reconocimiento como condición del tránsito desde la Conciencia a la Autoconciencia. El problema del reconocimiento no emerge en los límites del ideario liberal, ni tiene la necesidad de permanecer en sus límites, pero se ha configurado en una determinada modulación al amparo de dicho ideario, una modulación, que probablemente, no sea la más adecuada pensando en sus fecundas posibilidades de desarrollo en tanto teoría social.

Luego de este largo excursus, que nos permite caracterizar la escena en la que se inserta la discusión comunitaria, retomemos a Walzer. Una de las razones por las que nos interesa Walzer para la presente discusión, es que el autor retoma el planteamiento aristotélico según el cual no se puede establecer un criterio universal de igualdad para

introducir justicia en las diversas esferas sociales. Para Aristóteles, si bien existe una Justicia Total, correspondiente a la idea de ser justo en todo, también hay formas particulares de justicia, que opera sobre agentes determinados, y que emplea criterios específicos para igualar a las partes, a saber: justicia distributiva, correctiva y retributiva. Walzer retoma el análisis aristotélico y lo aplica al análisis del problema de la redistribución -tan caro al enfoque liberal- pero lo interpreta desde una matriz pluralista. Esta es la idea que animó la producción de su ya famosa obra *Las Esferas de la Justicia*, en la cual sostiene que no es posible establecer criterios universales de distribución de bienes sociales (como lo hace Rawls), puesto que el establecimiento de un criterio de distribución está íntimamente ligado al contexto que en que algo se constituye como un bien, como algo valioso para un conjunto de agentes en una determinada cultura y momento histórico. Los seres humanos, como bien señala Walzer, no sólo distribuyen bienes, sino que primero los “conciben y crean”.²⁵⁹

La justicia es –señalará Walzer- una “construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una sola manera”²⁶⁰. Frente al enfoque liberal de cuño universalista, Walzer afirmará radicalmente que

“[...] los principios de justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural”²⁶¹.

En obras posteriores Walzer procurará establecer ciertos nexos entre la moralidad universal propia del liberalismo y su propuesta contextual de cuño comunitarista. En su obra *Thick and Thin* (1994) Walzer pone como ejemplo una situación la situación de “los marchantes de Praga”²⁶². En 1989, se transmitieron por televisión una serie de imágenes de cientos de hombres y mujeres marchando por las calles de Praga. En dichas imágenes se podía ver que los marchantes cargaban carteles en los cuales se podía leer las palabras “justicia” o “verdad”. Walzer comentó que cuando vio dichas imágenes supo

²⁵⁹ Walzer, Michel. *Las esferas de la Justicia*. Pág. 20

²⁶⁰ Walzer, Michel. Op.Cit. Pág. 19

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Cfr. Walzer, Michel. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza Editorial, Madrid, 1996. Pág. 33

inmediatamente cuál era el significado de la protesta, al igual que lo hicieron todas las demás personas que vieron la transmisión. Y no sólo eso, comenta Walzer que también reconoció y comprendió los valores que los marchantes estaban defendiendo, y así mismo lo hicieron el resto de las personas, aunque inicialmente no dice explícitamente cuáles eran dichos valores, pero los podemos suponer: la libertad de expresión, la libertad política, la democracia, etc. Sin embargo, explica Walzer, la verdad es que más allá del consenso mínimo al que podrían haber llegado dichas personas, comprendiendo y aceptando el valor último por el que se luchaba y se combatía en un caso de crisis como el de la manifestación de Praga e incluso a compartir el sentido de la protesta, fluían una serie de elementos culturales, políticos y “contextuales” que necesariamente conllevarían a una discrepancia en cuanto a una idea de la justicia más elaborada y más compleja; es decir, construida en un mayor grado de elaboración contextual, o si se quiere construida teniendo en cuenta las circunstancias históricas, culturales, raciales, etc., que rodeaban a los marchantes. En suma, Walzer considera que cualquier idea de “moralidad mínima” –no entendida en un sentido de inferioridad sino de menor grado de elaboración y por tanto en un mayor grado de simplicidad- se encuentra incrustada dentro de una idea de la moral mucho más gruesa o densa del significado de la justicia.

Esta situación transmite de manera muy gráfica la idea nuclear del texto, en el cual el filósofo norteamericano nos invita a abandonar la tradicional concepción kantiana según la cual los hombres y mujeres comienzan sus vidas compartiendo ciertos principios comunes, y que se van complejizando y haciendo más densos a medida que desarrollan sus particulares vidas de modo diferente. Por el contrario, Walzer cree que la moralidad no comienza tenue o delgada (*thin*) y que va haciéndose densa o gruesa (*thick*) con el tiempo, sino que es “densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos”²⁶³, por ejemplo, cuando necesitamos llegar a acuerdos con sujetos que no comparten nuestro núcleo moral denso. Y he aquí una noción que es fundamental: el “cuando”. El asunto no es sólo saber que los conceptos morales tengan descripciones densas o tenues, sino ser capaz de reconocer cuándo es apropiado recurrir a una u otra descripción, saber reconocer cuál descripción es la más adecuada a diferentes contextos y

²⁶³ Op.Cit. Pág. 37

propósitos. Sin embargo, esto no significa que los sujetos tengan, por así decirlo, dos moralidades distintas en la cabeza, y que mientras una es empleada la otra se mantiene a la expectativa. Más bien, “los significados minimalistas o tenues se encuentran arraigados en la moralidad máxima o densa, son expresados en el mismo idioma, comparten la misma orientación (histórica, cultural, religiosa, política)”²⁶⁴, aunque en ciertas ocasiones la moralidad mínima se libere de su enraizamiento y aparezca independientemente, tomando la forma del universalismo moral.

A partir del desarrollo conceptual de Walzer se desprende que la justicia distributiva, según ha sido comprendida durante varias décadas por el liberalismo, se enfrenta a un gran problema, que es de la prevalencia de un cierto tipo de valores, que pueden sobreponerse y aplastar las pretensiones y los valores de las personas que no comparten su prevalencia en el ámbito de la política y de la moral. Es decir, se enfrenta al problema de la anulación de las minorías o de mayorías subordinadas y dominadas por quienes monopolicen o dominen un bien social dominante. El ejemplo que se puede ver con más claridad es el de la carrera abierta a los talentos.

Siguiendo a Walzer, podemos ver que según el liberalismo burgués, la igualdad de oportunidades, o la “carrera abierta a los talentos”, desde hace muchísimos años tiene un valor totalmente preponderante en las democracias occidentales, con lo cual se puede ver la pretensión de superioridad de un tipo particular de “lo debido” sobre las demás: la virtud o el talento deben determinar el estatus social. En efecto, como bien lo apunta Walzer, dicho slogan es el resultado de la larga lucha en contra del privilegio hereditario del *Ancien Regime*, en donde, como resulta evidente, “lo debido” tenía una directa relación con los lazos de sangre y la nobleza de los ancestros. Pero no resulta claro que dicho bien social deba predominar en todas las esferas distributivas, como por ejemplo en la pertenencia o la seguridad y el bienestar. Igualmente se debe decir que en la práctica el bien predominante ha sido durante largo tiempo el dinero, que en su condición de bien dominante da acceso a prácticamente.

Si bien Walzer no aborda directamente el problema de la virtud contribuye fuertemente a plantear algunos de los principios claves para el asentamiento de una auténtica teoría de la formación moral de la ciudadanía como estrategia frente a la

²⁶⁴ Op.Cit. Pág. 35

dominación. La noción walzeriana de morales mínimas y densas es, de hecho, una forma de reinstalar la noción aristotélica de *kairós* en la filosofía moral y política, y presupone el ejercicio ciudadano de la *phrónesis* como estrategia para la toma de decisiones y la resolución de conflictos a partir de de sus propio *ethos*. Su preocupación recuperar la moralidad gruesa como fuente de la discusión sobre principios para el ordenamiento público y su énfasis en la deliberación abierta y plural de todas las esferas sociales lo instalan como un autor clave en el proceso de desfragmentación de los saberes y de difuminación de las rígidos límites sociales impuestos por el liberalismo.

Uno de los autores que más ha avanzado en la labor de difuminar las rígidas divisiones establecidas con el advenimiento de la modernidad es, sin duda, Charles Taylor. Taylor desarrolla esta problemática en varios frentes. Uno de ellos (tal vez el fundamental) aparece en *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*²⁶⁵, donde el filósofo canadiense muestra cómo muchos de los “avances” o logros atribuidos a la modernidad tienen raíces pre-modernas, y puede rastreárselos en la antigua Grecia, en el medioevo o en el temprano pensamiento cristiano, por ejemplo, la idea de “interioridad”, concepto fundamental para la reconstrucción de la ética, y decisivo para su divorcio de las otras ramas de la filosofía práctica como la política y el derecho, puede rastrearse ya en las meditaciones de San Agustín.

En su análisis de la modernidad Taylor procura recuperar las fuentes perdidas de la moral. Según el filósofo canadiense el liberalismo en la política y el racionalismo y naturalismo en moral, nos han alejado tanto de nuestras prácticas de argumentación práctica en la vida cotidiana y de los marcos de valores en los que constituimos nuestra identidad que nos hemos quedado ciegos respecto de nosotros mismos. Taylor es conocido por criticar las teorías contractualistas que están a la base del ideario liberal moderno acusándolas de teorías “atomistas”²⁶⁶, puesto que pretenden explicar el derecho como una adscripción contractual, algo que se añade externamente y positivamente a los sujetos, cuando, en realidad, el derecho es atribuible sólo en la medida que ya se ha reconocido la valía moral de aquel a quien tales derechos se atribuyen, esto es, en la medida que son ya

²⁶⁵ Cfr. Taylor, Charles. *Las Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*. Paidós, Barcelona, 1989.

²⁶⁶ Charles Taylor. *Atomism*. Págs. 187-210. Citado en *La Ética de la Autenticidad*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. Pág. 23.

propiedades esenciales de ese sujeto. El derecho tiene un sustrato moral, es decir, lo bueno tiene primacía sobre lo justo. Y es que la justificación de los derechos sólo puede alcanzarse sobre la base de un horizonte de valor que establece qué puede considerarse una vida plena y qué puede considerarse una vida mediocre o frustrada, por lo cual “no podemos pretender razonablemente que una forma de vida trunca es moral para determinadas personas en base a defender que tienen derecho a la misma”.²⁶⁷

Desde ya podemos reconocer nuestra deuda con la filosofía de Taylor, y afirmar que la primacía de la *phrónesis* por sobre la Justicia, propia de la nuestro enfoque, es una cierta interpretación o un aterrizaje de la primacía del bien sobre la justicia, de lo bueno sobre lo justo, o de lo bueno sobre lo correcto, uno de los pilares de la reflexión de éste autor y, en general, de la reflexión comunitaria. Sin embargo, aun cuando en el discurso de Taylor encontraremos la misma desconfianza filosófica hacia los fundamentos de la modernidad que en Sandel, McIntyre, Walzer o Rorty (ese intento por recuperar piezas del rompecabezas que nunca debieron perderse) no por ello el filósofo canadiense se sume en la añoranza y la nostalgia de muchos que abogan por el regreso al paraíso perdido, llámese éste “comunidad”, “res-pública”, “pólis” o “nación”. En Taylor hay más bien un reconocimiento de las ideas e instituciones típicas de la modernidad como la democracia, los derechos, las libertades, la tolerancia y la igualdad, la individualidad y el liberalismo, en el entendido de que éstas representan el modo en el que occidente ha decidido determinarse. En esto también no podemos dejar de manifestar una filiación y una deuda. De hecho, siguiendo con la ética, la misma idea de que la teleología es un concepto pre-moderno, y que, en cuanto tal, se opone a la moderna deontología, es una contraposición gestada al interior de la modernidad, que no pretende describir y clasificar la historia de las ideas, sino que más bien correspondería a una estrategia de auto-diferenciación de la modernidad

Por otra parte, frente a la clásica postura liberal de que el Estado no puede interferir en la libertad de los individuos a través del fomento de determinados tipos de bienes, Taylor cree que el Estado puede y debe promocionar determinados tipos de bienes comunes o públicos, y que esto es posible si en un nivel ontológico entendemos que la ciudadanía está compuesta no por sujetos atómicos o individuales sino por sujetos situados y

²⁶⁷ Taylor, Charles. Op.Cit. Pág.24

contextuales que pueden (y de hecho lo hacen) aspirar a concepciones de bien mucho más ricas y amplias que la defensa de libertades individuales. Dicho problema es desarrollado en extenso en *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, donde Taylor expone la idea de que la identidad es muy rica en fuentes morales, pero que dicha riqueza resulta invisible por el empobrecimiento del lenguaje filosófico de sus más incondicionales defensores. En otras palabras, la identidad personal y el bien, o la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretreídos.

Si esto es cierto -y ahora abordamos un tercer frente- también lo es que no toda promoción de bienes por parte del Estado implica necesariamente una interferencia en la vida privada de los sujetos y sus libertades. Promover el patriotismo, el aprecio por la cultura nacional o la lengua no sólo no representa un atentado contra la autonomía de los individuos sino que es, muy por el contrario, algo sumamente deseable.

Esto es posible si se considera que, en un nivel ontológico, los sujetos son algo más que sólo individuos. La perspectiva de un sujeto comunitario permite difuminar levemente (en algunos casos puntuales) la línea que divide lo privado de lo público mediante el recurso a la inscripción del sujeto en una matriz socio-cultural, en una plétora de valores y significados compartidos, pero que en ningún caso pretende borrarla o prescindir de ella.

Un cuarto frente de análisis aparece en el capítulo IX de la *Libertad de los Modernos*, intitulado *La conducción de una vida y el momento del bien*, donde Taylor afirma que nuestra vida ética se vive entre la unidad y la diversidad, y que la tarea de la ética de buscar medios racionales para tomar decisiones no arbitrarias entre bienes de distinto valor nos lleva necesariamente a la reflexión sobre el hecho de que cualquier explicación adecuada debe hacer justicia tanto a la diferencia como a la unidad propia de la vida práctica, esto es, que si bien debemos ser capaces de reconocer y valorar la diversidad de bienes, es necesario -a su vez- no tomar decisiones arbitrarias en esas situaciones, lo cual indicaría que la unidad es algo que debemos buscar en nuestra vida moral.

Pero esto es algo que se ha perdido en el transcurso de la historia de la filosofía, en la cual, o bien se utilizó la idea de unidad para negar la diversidad de bienes, o bien se negó la posibilidad de arbitrar entre bienes de distinto valor y se planteó abiertamente la inconmensurabilidad entre bienes diversos. Ahora bien, estas formas radicales y excluyentes de razonamiento contienen interesantes elementos de persuasión. Las

perspectivas que tienen como centro la idea de unidad, entre ellas las utilitaristas o las kantianas, aportan una claridad similar a las teorías científicas al mostrar que una gama amplia de intuiciones morales y obligaciones sentidas son las realizaciones de una única finalidad, y, asimismo, permiten el establecimiento de límites claros para la vida moral gracias a la exclusión o a lo menos a la relegación a una jerarquía menor de otras formas de bienestar. Así, por ejemplo, los utilitaristas y Kant asignan un lugar central a la “benevolencia” y la “justicia”, respectivamente, pero no dan cabida a la realización personal, puesto que lo primero que un individuo debería cumplir son las exigencias de la benevolencia o de la justicia.

Esta claridad de los límites de la moral, como ya ha señalado Taylor, se logra gracias a la relegación fuera de la deliberación moral de ciertos dominios históricamente importantes del pensamiento ético, así como a la interrupción/disrupción de los vínculos que comunican dichos dominios. Entre éstos dominios, se encuentran los “bienes de la vida” y los “bienes constitutivos”. Los “bienes de la vida” son todas las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena. Una clara expresión de esto son los largos catálogos de virtudes que hemos revisado a lo largo del presente trabajo. Este plano, por otro lado, se conecta con una segunda perspectiva en la cual tratamos de aclarar qué aspectos de los seres humanos son los más elevados de la vida. Esta definición adicional de nuestra naturaleza, posición o relación con un poder más alto explicita lo que denomina Taylor “bienes constitutivos”, los cuales serían aquellos que definen nuestros bienes de la vida como totales. En cualquiera de los dos niveles la reflexión es difícil de encarar sin referirse al otro; para comprender que es la vida buena es necesario actuar en ambos niveles. Uno de los grandes problemas de la filosofía moral de nuestros días es que mantiene distantes estos dominios simbióticos, lo cual nos lleva a incurrir en absurdos como, por ejemplo, la prioridad sistemática, según la cual se otorga primacía a un determinado bien o virtud, digamos, la justicia o la benevolencia puesto que se consideran, en general, más vitales que la realización personal, pero sin mantener la posibilidad de re-evaluar si en todo contexto se deba dar tal prioridad, por ejemplo, a las consideraciones de justicia.

No afirmamos que la modernidad se haya extraviado o errado al erigir a la Justicia como ideal supremo, sino que la filosofía moderna presentó como incompatibles dos

dominios inseparables de la vida moral al cercenar de la ética la deliberación que opera precisamente entre dichos dominios. Avancemos un poco más junto con Taylor para clarificar esta cuestión.

Si toda explicación sobre los juicios y acciones morales debiera procurar conjugar unidad y diversidad, decíamos más arriba, ¿cómo podemos entonces elegir razonadamente entre bienes que son tan diferentes? ¿Cómo nos arreglamos para llegar a conclusiones no arbitrarias?

Una forma posible de resolver estas interrogantes para Taylor sería el explicitar la importancia relativa de los bienes en nuestras vidas. Ya Aristóteles nos enseñó que la vida práctica es el ámbito de lo contingente, por lo cual no podemos establecer principios para la acción que luego podamos adoptar mecánicamente, puesto que el peso relativo de un bien frente a otro para conseguir algo determinado puede variar ostensiblemente según la ocasión, de ahí que frente a cada situación una norma general deducida de una serie de casos deberá ajustarse y afinarse.

Hay otra consideración de Taylor, la cual se refiere ya no a la importancia relativa de los bienes, sino a su ajuste mutuo en la totalidad de la vida, y que sería la expresión del ser, el convertirse en un tipo determinado de ser humano. Nuestra vida básicamente va a alguna parte y tratamos de alguna manera de guiar ese viaje. De ahí que para Taylor la vida, entendida como lo que puede ser de otro modo, sea ineludiblemente una categoría de nuestro pensamiento ético. Así como en un momento es sensato deliberar sobre el peso relativo de los bienes, hay otras instancias –tal vez más cruciales– en las que buscamos no sólo su importancia diferencial, sino también su ajuste o desajuste recíprocos en el desarrollo de nuestra existencia. Estos bienes –señala Taylor– pueden cumplir diferentes papeles en diferentes lugares de nuestra vida y el comprenderlo puede ayudarnos a discernir lo que debemos hacer. Esto es lo que los antiguos griegos denominaban *kairós*, el momento o el tiempo oportuno, y que Aristóteles consideró como una de las bases ontológicas de toda reflexión sobre la vida práctica. La capacidad, habilidad o hábito de deliberar ampliamente sobre los bienes, sus fluctuantes relaciones y cambiantes significados en el contexto de nuestras vidas, es lo que Aristóteles otrora denominó *phrónesis*.

Es evidente que Taylor procura re-instalar el carácter kairótico de la filosofía práctica aristotélica como un factor crucial en la conjugación de la diversidad y unidad de

los bienes, y más importante aún, que a partir de la re-elaboración de la filosofía moral desde la premisa de la primacía del bien abre la posibilidad de recuperar la centralidad de la *phrónesis* en la filosofía práctica, en la medida que considera que nuestros recursos para deliberar y arbitrar cuestiones de este tipo son más grandes de lo que suele suponer la filosofía moral. La falta de conexión entre los diversos dominios de bienes en la filosofía moderna se tomó como señal (McIntyre es el caso más elocuente) de empobrecimiento de la vida moral misma, sin embargo, nuestra vida –como bien ve Taylor- forma un todo en donde los bienes supuestamente mayores se relacionan con otros bienes de una manera muy amplia y diversa.

Frente al problema liberal de si debe o no el Estado intervenir para fomentar o contribuir en la formación de una moralidad más rica en la ciudadanía Taylor dirá tres cosas: el Estado debe colaborar activamente en la formación de una moralidad más rica; no todo fomento por parte del Estado de determinados bienes o virtudes atenta contra la libertad individual consagrada en el Estado de Derecho, y los sujetos, más allá de lo que haga el Estado y diga la filosofía, cuentan con más recursos morales de los que se cree.

El mayor peligro que hoy nos toca combatir –en nuestra condición de ciudadanos pertenecientes a democracias liberales- no es “el despotismo –nos dirá Taylor-, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo”²⁶⁸. Y esto es, precisamente, uno de los aspectos centrales del enfoque aristotélico, la cuestión de cómo formar una ciudadanía para que hombres y mujeres sean capaces de vivir y determinarse bajo relaciones políticas, esto es, bajo relaciones mediadas por un horizonte común de lo que es la vida buena, que es posible de establecer sólo en la medida que entre los ciudadanos se entabla amistad política o *philia*, que a su vez requiere como condición que dichos ciudadanos posean la totalidad de la virtud, es decir, que posean tanto las cualidades de carácter y de mente necesarias para determinar prudencialmente, en cada caso, cuál es el bien que se debe preferir y cómo trabajar juntos para conseguirlo.

La fragmentación referida por Taylor es resultado, en parte, del debilitamiento de los lazos de afinidad político, de *philia*, y un modo de restaurar dichos lazos es restituir a la *phrónesis* su lugar de privilegio como centro articulador de la vida práctica.

²⁶⁸ Taylor, Ch. *Ética de la autenticidad*, pág. 138

Con lo ya señalado es más que suficiente para sostener la hipótesis de trabajo del presente capítulo: la revitalización de filosofía práctica y la emergente recuperación del lenguaje de la virtud en la racionalidad liberal contemporánea ha sido posible gracias al concurso de autores provenientes de enfoques externos al liberalismo. Los aportes del pensamiento comunitario y neorrepublicano han contribuido fuertemente a desdibujar los fundamentos teóricos de una escena social que ha dominado el debate de la filosofía práctica desde la emergencia del liberalismo. Sin bien aún no se ha logrado desinstalar algunas de las claves de análisis fundamentales, como la primacía de la justicia por sobre la *phrónesis*, es posible acusar un avance considerable en la revitalización de la filosofía práctica y en la apertura a la consideración de la teoría de la virtud como un elemento fundamental en la reflexión sobre la teoría y la práctica social. En el último apartado esperamos poder recoger algunos de los principales hitos relevados en el presente estudio, así como abordar algunos nuevos desafíos que la revitalización de la praxis impone al ejercicio actual de la filosofía.

CONCLUSIONES

Si hemos logrado probar suficientemente que el liberalismo -desde sus inicios hasta sus más recientes configuraciones- ha trabajado incesantemente en la desmantelación de la *phrónesis* del imaginario de la filosofía práctica, y junto con ello, ha contribuido de manera decisiva en el proceso de des-empoderamiento de la ciudadanía respecto de su derecho a deliberar sobre todos los ámbitos de la vida social, podemos abrigar esperanzas de haber contribuido en la recuperación de una forma de racionalidad crítica que nos ponga a buen resguardo de la dominación.

Nuestra investigación tenía por misión describir dos movimientos históricos: el lento y paulatino proceso de desmantelación de la *phrónesis* de la teoría de la virtud (desde la emergencia del liberalismo con Hobbes hasta su decadencia con el liberalismo de Hayek y Nozick), y el también lento proceso de re-incorporación de la *phrónesis* en la discusión liberal contemporánea a partir de la aparición del liberalismo igualitario de Rawls.

En la introducción declaramos que lo que había motivado la presente investigación fue la constatación de que las teorías de la virtud posteriores a la teoría aristotélica enfatizaban excesivamente en el componente ético o consuetudinario de la virtud y restaban importancia al componente intelectual de la misma, lo cual significaba que dichas teorías se concentraban más en modelar ciudadanos obedientes a las normas que ciudadanos críticos de las mismas. Este hecho fue el que nos llevó a afirmar que todas las teorías de la virtud producidas en la tradición occidental posterior a Aristóteles no fueron, en rigor, teorías de la virtud, sino teorías del disciplinamiento humano.

La pregunta de investigación que nos planteamos a partir de dicha intuición fue: ¿cómo es que la teoría de la virtud dejó de ser una teoría sobre la emancipación de los sujetos y devino en una teoría sobre su disciplinamiento? Para abordar éste fenómeno establecimos la siguiente tesis: el liberalismo clásico desmanteló lenta y progresivamente el componente intelectual de la virtud, esto es, la *phrónesis*, que es la capacidad de los sujetos de reflexionar críticamente sobre la aplicabilidad de las normas prácticas en contextos particulares, reduciendo la noción de virtud casi exclusivamente a su componente consuetudinario, esto es, la capacidad de los sujetos de actuar conforme a norma.

En el presente apartado analizaremos los resultados de la investigación, estableciendo qué se puede inferir y qué otras preguntas, problemas o formulaciones se abren a partir de la evidencia analizada.

La virtud en el liberalismo clásico

En el primer capítulo realizamos una revisión de algunas de las principales concepciones y retóricas surgidas en torno al liberalismo en la segunda mitad del siglo XX. La finalidad del capítulo fue mostrar la escena teórica en la que se inscribe nuestro proyecto de tesis, y realizar un análisis preliminar sobre qué concepciones de liberalismo podrían conciliarse con el proyecto de recuperación de la *phrónesis*.

La revisión mostró una amplia variedad sobre la finalidad del gobierno liberal y una significativa polisemia de sus conceptos fundamentales, tan amplia como para rechazar la posibilidad de establecer una definición positiva de lo que el liberalismo sea o persiga. Sin embargo, se logró establecer una clasificación básica entre los liberalismos surgidos a partir de la segunda mitad del siglo XX. A grandes rasgos se consideró que se pueden clasificar las distintas concepciones de liberalismo en dos grandes bloques si tomamos como criterio la promoción de la vida buena: un liberalismo austero, esto es, que se interesa en que la ciudadanía pueda desarrollar sus proyectos de vida y generar una identidad moral rica, pero que no cuenta con las herramientas teóricas suficientes para dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de la formación de una ciudadanía con las virtudes necesarias para desarrollar dichos proyectos e identidad; y un liberalismo derechamente precario, esto es, que no está interesado en abordar el problema de la promoción de la vida buena ni cuenta con herramientas teóricas para abordar dicho problema. Un claro ejemplo de “precariedad” es la propuesta neoliberal; un caso de “austeridad” es la propuesta de liberalismo surgida a partir de la discusión entre liberales como Rawls o Dworkin y las perspectivas republicana y comunitarista. En ese sentido, apareció como promisorio el terreno preparado por el debate entre liberales igualitarios, comunitarios y republicanos, por lo cual se consideró que alguna de las concepciones liberales que emergen de dicho debate, por ejemplo, el enfoque de Taylor o el último Rawls, podrían estar más abiertas a re-incorporar la noción de *phrónesis* como un componente fundamental en el desarrollo de la vida práctica.

El segundo capítulo aborda dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, realiza una exhaustiva descripción (y ciertamente una interpretación) de la teoría aristotélica de la virtud, haciendo hincapié en los rasgos que hacían de dicha teoría algo más que una teoría del disciplinamiento y de la reproducción de pautas valóricas, y la constituían en una teoría del empoderamiento ciudadano contra la dominación; en segundo lugar, muestra tres hitos fundamentales en el proceso de dismantelación de la *phrónesis* al interior del liberalismo clásico (Hobbes, Locke y Kant), y su constitución en aquello que heredamos como “prudencia”.

La principal conclusión a la que se arriba con la presentación del esquema teórico aristotélico es la presencia de 4 rasgos decisivos en su teoría de la virtud, que considerados en su conjunto son los que constituyen a la teoría aristotélica en una teoría contra la dominación, y no en una psicología moral. Dichos rasgos son 4 exigencias a la teoría: a) unidad de la virtud, b) materialidad de la virtud, c) la virtud como proceso de deliberación social, y d) la virtud como deliberación oportuna (*kairós*).

Dicho en otras palabras, estas cuatro exigencias implican que en toda teoría de la virtud: los ciudadanos de una sociedad virtuosa comportan relaciones de igualdad o *philia* entre ellos, esto es, se reconocen mutuamente como iguales y son jurídicamente iguales; no se puede practicar la virtud sin contar con medios u ocasiones para ello, por lo cual el Estado debe proveer de dichos medios u ocasiones a la ciudadanía; la deliberación nunca es un proceso individual, sino un proceso de mediación que tiene lugar tanto entre los sujetos, como entre los sujetos y las costumbres, entre los sujetos y las leyes, entre los sujetos y las políticas públicas o entre los sujetos y las instituciones sociales: en la deliberación propia de la virtud no se juegan consecuencias personales, sino que se modela y da forma al espacio social; y finalmente, tal vez el aspecto más importante y el más olvidado, la deliberación propia de la virtud no está constreñida a determinados espacios sociales de participación (urnas en un plebiscito, asambleas, marchas autorizadas) ni tampoco tiene ni puede tener restricciones sobre el objeto de deliberación. Aquello sobre lo cual se delibera, por ejemplo, (el cambio de una ley en particular o la necesidad de una asamblea constituyente, la validez de una determinada política o la legitimidad de la institución que la promulga) es algo que se zanja siempre atendiendo a la particularidad de cada caso, a la ocasión o al momento oportuno, por lo cual la teoría de la virtud difícilmente puede

convivir, por ejemplo, con resguardos constitucionales que condicionen absolutamente las elecciones de la ciudadanía.

Estos cuatro aspectos fueron utilizados como criterios para evaluar algunas concepciones modernas de la virtud. A continuación presentaremos el resultado de dicha evaluación por autor, para luego extraer algunas conclusiones generales sobre el capítulo dos.

La primera gran transformación que experimenta la idea de virtud, y principalmente la idea de *phrónesis* la situamos en el pensamiento de Hobbes. Las principales características de la concepción hobbesiana se pueden resumir del siguiente modo: a) para Hobbes la prudencia es en primer lugar -en tanto facultad mental- una herramienta de cálculo que nos sugiere cómo conseguir aquello que los instintos demandan irracionalmente: la conservación de la vida; b) En Hobbes la razón aplicada a los asuntos prácticos, esto es, la prudencia, nos evidencia que una vida racional es una vida de estricta obediencia a la ley positiva establecida por la voluntad del soberano. Cualquier otra alternativa distinta a la obediencia es un error de cálculo, un absurdo y una injuria. Con Hobbes la prudencia se transforma en una herramienta que valida el orden social y jurídico, y condena cualquier acto de desobediencia civil; c) Con Hobbes lo “moral” comienza a perder relación con el “ethos”, el conjunto de costumbres que confieren la unidad de carácter y su impronta específica a una comunidad determinada. Gracias a este recorte la prudencia se convierte en un cálculo racional individual sobre los mejores medios, sin ninguna relación sobre los fines a los cuales esos medios tienden, o más bien, sin ninguna declaración explícita sobre cuáles serían esos fines.

En Hobbes asistimos a una desmantelación de, al menos, tres de los cuatro aspectos relevados en la teoría aristotélica señalados, puesto que la *phrónesis* es reducida a una actividad mental que no requiere de un correlato material para su ejecución, a cálculo individual de costos y beneficios, y a una práctica de legitimación constante del poder instituido y del orden social. El único aspecto que se mantiene, de algún modo, es la exigencia de igualdad entre los sujetos. Si hacemos caso omiso al hecho de que Hobbes establece una diferencia fundamental en la naturaleza del soberano y de los súbditos (consideración necesaria toda vez que no es un principio del liberalismo como tal, sino de su adscripción a un Estado Monárquico y Absolutista), y no somos demasiado estrictos en

la consideración de la noción aristotélica de *philía*, no sería errado señalar que Hobbes es precursor de un cierto tipo igualdad jurídica en la consideración y respeto de los diversos *modus vivendi* de la ciudadanía.

Si bien en Hobbes encontramos evidencia suficiente para corroborar nuestra hipótesis inicial de dismantelación de la noción de *phrónesis* y su transformación en lo que conocemos como “prudencia”, se podría replicar, y con razón, que Hobbes no es, en estricto rigor, un liberal, y por tanto, no se puede considerar como evidencia para elaborar un juicio sobre el liberalismo.

En Locke -aun cuando hay un cambio sustantivo respecto del liberalismo hobbesiano- asistimos a una confirmación, y en algunos aspectos, una radicalización del proceso de dismantelación de la *phrónesis*. El análisis de su obra evidencia que difícilmente puede aspirarse al ideal de igualdad ciudadana exigido por la *philía*, puesto que segmenta el orden social entre gobernantes (burgueses y aristócratas) y gobernados, los cuales deben recibir distintos tipos de instrucción. De hecho, la prudencia, entendida una vez más como la habilidad de realizar cálculos de costo y beneficio -pero, en este caso, focalizado principalmente al mundo de los negocios- es una habilidad intelectual que requiere ser desarrollada principalmente por la clase gobernante, quedando los gobernados a merced de sus buenas decisiones.

Además, si ya en Hobbes se insinúa la exención de responsabilidades del gobierno en el cultivo de la prudencia (y de la virtud en general) al declarar que ésta se aprende sólo por experiencia de vida, con Locke se confirma dicha exención, al explicitar el hecho de que la educación moral es tarea de la familia, no del Estado. No en vano escribe un tratado completo sobre el recto modo en que un *gentlement* debe ser educado al interior de la familia. El Estado no tiene la función de educar en la virtud, por lo tanto, tampoco la obligación de poner a disposición de la ciudadanía medios y ocasiones para practicarla.

Un aspecto considerable de la teoría lockeana de la virtud es su consideración de la prudencia como una herramienta que previene al pueblo contra gobiernos ilegítimos, esto es: la virtud, específicamente la prudencia, es la última barrera contra el despotismo y la dominación. En este aspecto Locke, rescata plenamente el ideal de *kairós* de la filosofía aristotélica, al establecer como fuente última de legitimación del poder a la virtud del pueblo, a su capacidad de evaluar críticamente las acciones de sus representantes y

deliberar sobre la permanencia o el cambio del orden social, cuando crea que es pertinente; sin embargo, dicha declaración es meramente abstracta, y contribuye antes a la ideologización que a su materialización efectiva toda vez que el pueblo no posee las cualidades necesarias para cumplir tan elevada función. Los únicos capaces –por su esmerada educación- de comprender la relación y los límites entre el orden público y privado, los únicos que han sido formados para saber cuándo es el momento de obedecer y cuándo es el momento de disentir y que poseen el poder para promover cambios y reformas son, precisamente, los menos interesados en transformar, sabotear, destruir o desarticular un sistema social pensado para maximizar su beneficio económico y erigir sus pretensiones privadas como cuestiones propiamente públicas.

Un último aspecto que queremos relevar es el confinamiento de la virtud en la esfera privada. En la filosofía de Locke, los juicios prudentiales de aquellos que gobiernan no son, en realidad, juicios sobre la esfera pública, sino juicios sobre sus intereses privados devenidos asunto público; por otro lado, la prudencia del pueblo sólo contribuye a la mantención de la sociedad civil en la medida que el pueblo obedezca, pues de la desobediencia se sigue la disolución del contrato, y una vez que cesa el contrato retornamos al estado de naturaleza, donde no hay distinción entre lo privado y lo público.

Con Hobbes y Locke la teoría de la virtud pasó de ser una práctica deliberativa conjunta en la que se definen y redefinen los límites siempre fluctuantes de lo social, a una práctica relativa a los intereses privados, esto es, deja de constituir una parte de la vida política para transformarse en parte de la vida moral, pasa a transformarse en una psicología moral relativa al recto modo de mantener la sociedad civil.

En Kant, la virtud deja de relacionarse incluso con la vida moral, no es necesaria para la vida política, y cumple un magro papel en la vida social. La filosofía kantiana entenderá que la *phrónesis* –aunque contribuye en la formación de los sujetos- no tiene valor moral en sí mismo, y que para efectos de la formación de la sociedad civil no es necesario que los sujetos se acostumbren a obrar según buenos fines, sino que basta con ajustar la conducta a las pautas legales. El trascendentalismo kantiano genera una novedosa forma de exilio para la virtud: fuera del individuo concreto y sus pasiones, pero sin retorno a la comunidad; fuera de la esfera privada, pero sin retorno a lo público. Si hay algo así

como una genuina virtud en Kant esta es la autonomía, la capacidad de obrar exclusivamente por deber, pero el precio de la virtud genuina es el solipsismo.

Ciertamente el liberalismo clásico no se agota en estos tres autores, y de hecho, más de alguien extrañará la ausencia de figuras asociadas al pensamiento liberal como Jeremy Bentham o John Stuart Mill, pero creemos que los autores seleccionados permiten corroborar nuestra hipótesis inicial, al evidenciar que, efectivamente, el liberalismo reconstruyó la teoría de la virtud al punto de transformarla en algo radicalmente distinto, desmantelando lenta y progresivamente su componente intelectual.

En Kant la noción tradicional de virtud pasa a constituirse en una teoría que explica cuáles son las cualidades de mente y de carácter que deben tener los sujetos a fin de sostener y reproducir el orden social. Si esa es la noción de virtud que se construyó al interior del liberalismo, es fácil comprender por qué no es compatible con los principales postulados del ideario liberal. El liberalismo rechaza abiertamente la utilización del Estado para promover o dar preferencias a determinados valores, prácticas o modos de vida; si la teoría de la virtud no es otra cosa que una teoría reproductivista del orden social, se la puede considerar abiertamente como una violación a los derechos y libertades individuales, entre ellos, la libertad de pensamiento; por otro lado, si la teoría de la virtud no es sólo una teoría sobre la reproducción social, sino también una teoría sobre las cualidades que debe desarrollar la ciudadanía para saber preservar su libertad, no es tan claro que la virtud atente contra los principios liberales.

No hay duda de que el proceso de desmantelación de la teoría de la virtud alcanza su punto más álgido, no en el liberalismo clásico, sino al interior de la reformulación de la doctrina liberal en la segunda mitad del siglo XX llevada a cabo por Hayek y Friedman. En la teoría neoliberal de desinstalan radicalmente todas las condiciones que permiten que la teoría de la virtud se constituya en algo más que una psicología moral sobre las cualidades de mente y carácter que deben tener los ciudadanos a fin de reproducir el orden liberal. La utopía de un Estado mínimo y de un orden social fundado sobre los procesos de libre intercambio realizados en el mercado implica una amplia exención de responsabilidades por parte del Estado respecto del problema de la igualdad de la ciudadanía, tanto a nivel de su bienestar socioeconómico como de su formación moral y cívica; es más, el neoliberalismo no sólo acepta la desigualdad estructural del sistema social, sino que ha

disfrazado la falta de responsabilidad del Estado bajo la figura de la “responsabilización” de los sujetos de los sujetos respecto de sus condiciones de vida al lograr que éstos internalicen dicho problema como una falta personal. El neoliberalismo asimismo, implica una radicalización de la individualización de la ciudadanía al condenar el fomento de su participación en los procesos de deliberación sobre el orden público como un atentado en contra de sus libertades: toda vez que el orden social se encuentra fundado sobre los libres intercambios de los particulares en el mercado la deliberación pública aparece como una instancia innecesaria.

Sin embargo, paralelamente al arribo del neoliberalismo como sistema hegemónico, surgen otras retóricas sobre el liberalismo, que procurarán –en distintos niveles- restituir las condiciones necesarias para la reincorporación de la teoría de la virtud como una herramienta necesaria para erigir una teoría liberal acorde a las exigencias de una a nueva escena social.

La virtud en el liberalismo contemporáneo

En el tercer capítulo, de manera similar a lo realizado en el capítulo segundo con el liberalismo clásico, abordamos el problema de la inclusión de la teoría de la virtud en la teoría liberal contemporánea, donde el interés ya no está centrado en cotejar las nuevas formulaciones del liberalismo con la teoría aristotélica, sino más bien en buscar desarrollos teóricos favorables al proyecto de recuperación de la *phrónesis*. En ese sentido, el capítulo presenta, por un lado, el modo en que se ha abordado la teoría de la virtud en la discusión liberal contemporánea, pero también presenta algunos desarrollos teóricos que, si bien no están referidos a la teoría de la virtud, han sido fundamentales para la revitalización de la noción de *práxis* al interior de la filosofía práctica.

En la primera parte se analizó la perspectiva de la virtud desde el liberalismo igualitario, principalmente en la obra de Rawls y Dworkin. En ambos autores el denominador común es el compromiso con la igualdad, que se traduce, para efectos de nuestra investigación, en la exigencia de que el Estado provea los recursos y oportunidades necesarias para el desarrollo de cualquier proyecto de vida. En ambos autores aparece fuertemente el lenguaje de la virtud: en Dworkin asociado principalmente a la eficiencia de las instituciones liberales, y en Rawls a la garantía de estabilidad de la sociedad. Aun

cuando la *phrónesis* no juega un papel fundamental en la economía teórica de ninguno de los autores, al menos en Rawls es posible asistir al intento de constituir a los sujetos como evaluadores críticos sobre el modo en que las instituciones sociales reparten los derechos y deberes, sobre la base de una forma de racionalidad reflexiva que tiene como horizonte la esfera pública. Tanto en la “posición original” desarrollada en la *Teoría de la Justicia* como en el “consenso superpuesto” desarrollado en *Liberalismo Político* es posible ver un importante esfuerzo teórico por articular una forma de racionalidad que nos permita pensar o evaluar lo público, en la cual aparecen algunos rasgos característicos de la *phrónesis*, como su carácter reflexivo, deliberativo e intersubjetivo.

En una línea similar, Galston y Macedo plantearán que el liberalismo no puede sostener sensatamente el ideal de neutralidad puesto que el Estado liberal promueve valores y virtudes típicamente liberales. Una de las virtudes centrales para el liberalismo es el espíritu público, que consistirá no sólo en la voluntad de participar en política o de dar a conocer la propia opinión, sino también, como apunta William Galston, la capacidad de abrirse a la diversidad de opiniones posibles en una comunidad culturalmente diversa, incluso a aquellas que nos parezcan anormales o aberrantes.

Macedo va algo más lejos, y señala que el ciudadano virtuoso es aquel que se pone por sobre sus intereses privados y se compromete con eso que Galston denominó espíritu público, que no es otra cosa que la voluntad constante y la capacidad de evaluar críticamente el desempeño de los responsables políticos. El ideal del hombre virtuoso es el “evaluador fuerte”, sujeto fuertemente comprometido con la fiscalización y evaluación de las acciones de los responsables del gobierno. El liberalismo de Galston y Macedo claramente recoge las críticas republicanas y propone el compromiso público y virtudes cívicas como elementos centrales para el desarrollo de la vida liberal, constituyendo de esa manera al republicanismo en una suerte de liberalismo crítico o reflexivo de sus condiciones objetivas de materialización.

Sin embargo, el liberalismo contemporáneo –sobre todo el liberalismo igualitario de Rawls y Dworkin- se estructura sobre la base de un fuerte constitucionalismo, que opera como un resguardo de los derechos individuales frente a las decisiones de las mayorías. El liberalismo constitucionalista se caracteriza tanto por abrir espacios de deliberación ciudadana como por definir estrictamente los agentes, objetivos y ocasiones en las que

dichos espacios de deliberación son posibles y legítimos. El constitucionalismo característico de nuestras democracias liberales niega constantemente la apertura sobre los objetos posibles de deliberación, o más bien, impide, complica, entorpece la consideración del *kairós*, como fundamento de toda deliberación sobre el orden social.

La virtud en el republicanismo contemporáneo

Las críticas republicanas al liberalismo han contribuido decisivamente en el reposicionamiento de la centralidad de la idea de virtud. El argumento central de esta teoría es que la única manera de garantizar nuestras libertades y derechos personales en nuestras actuales democracias liberales -sustentadas bajo la estructura de la regla de las mayorías limitada por garantías individuales- es cultivar todas las virtudes políticas y consagrarnos por entero a una vida de servicio público, y esto sólo puede lograrse en una república que se autogobierna. El problema práctico es aquí cómo se puede fundar y preservar esta particular forma de gobierno constituida por sujetos autorregulados que participan activamente en el gobierno, y he aquí donde aparece la teoría de la virtud. Sólo el cultivo de todas las virtudes cívicas -en especial el coraje y la prudencia- garantizan la tenencia de nuestras libertades individuales como la autonomía ciudadana en el gobierno: cualquier otra forma de gobierno abre el camino a diversas formas de servidumbre y dominación.

Las críticas de autores como Pettit y Skinner han permitido, no sólo establecer las condiciones efectivas bajo las cuales puede cumplirse el programa liberal²⁶⁹, sino también generar ciertas distinciones analíticas que permiten refutar la idea de que toda intervención estatal en materia de formación ciudadana es una intervención arbitraria, y por tanto, un atentado en contra de la libertad de los individuos. De hecho, las críticas republicanas (estoy pensando particularmente en Pettit) han permitido la síntesis de lo que antaño aparecía como dos tradiciones sobre la libertad en las lecturas de liberales como Isaiah Berlin y Benjamin Constant, y la construcción de un ideal de libertad que previene a los individuos contra potenciales formas de dominación, sin por ello interferir sus libertades personales de manera arbitraria. El problema básico de este enfoque no radica ya en la

²⁶⁹ El liberalismo considerado por el enfoque republicano es abiertamente el liberalismo igualitario, o bien, cualquier forma de racionalidad política liberal preocupado por el problema de la formación cívica de sus ciudadanos y por la recuperación de cierta cultura deliberativa. En este sentido, es que el neoliberalismo de Hayek, Nozick y Friedman no sea considerado un referente.

determinación de si es posible o no fomentar desde el Estado algunas virtudes, sino más bien, determinar qué tipo de intervenciones estatales son arbitrarias y qué intervenciones no lo son.

El republicanismo ha contribuido fuertemente, en la re-instalación de la necesidad de un Estado interventor que provea a la ciudadanía de los recursos materiales y simbólicos necesarios para la conservación del orden liberal. Además- en la recuperación de la idea de virtud como un proceso de deliberación social, y como tal, parte de la filosofía política, y no como un ejercicio individual ligado a los juicios morales. De hecho, no sería errado señalar que –para el enfoque republicano- la formación ciudadana en la virtud es lo que permite la generación de una verdadera “cultura deliberativa”, que permita analizar y evaluar las decisiones de los representantes en el Estado liberal.

La promoción de esta cultura deliberativa se encuentra ya presente, ciertamente, en la obra de Arendt, donde nos encontramos con una crítica radical a todo tipo de gobierno que reduzca la idea de lo político a una mera defensa de derechos individuales por parte del Estado (su crítica va dirigida a lo que ella entiende por Constitucionalismo), y que entienda la libertad en términos meramente negativos o de no interferencia. La esfera de la política es precisamente lo contrario el ámbito de la vida económica y privada, en la medida que está marcada por la activa participación de los ciudadanos en asuntos públicos, en el ideal de autogobierno ciudadano que se hace posible en la medida que cada sujeto logra una “distinción” social a partir de la diferencia específica de su voz y su discurso en la arena de discusión pública. Y la política no es, ni puede ser una cuestión individual, pues nace –en palabras de Arendt- “entre los Hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre”²⁷⁰. La actividad política surge de la relación entre individuos a través del debate y la deliberación sobre temas de común interés, y la esfera pública, o del Estado, no es aquello frente a lo cual delimitamos nuestras libertades, sino precisamente el espacio que garantiza la autodeterminación y la autonomía como forma suprema de la libertad humana, no es un medio para conseguir la libertad, sino un espacio constituido exclusivamente por hombres libres. La libertad política es, desde esta perspectiva, una libertad “en” el Estado, y no externa al mismo. Si bien desde la perspectiva arendtiana la participación en la vida política requiere ciertamente haber satisfecho los asuntos privados o “económicos”, de ello no se

²⁷⁰ Arendt, Hannah. *¿Qué es la Política?* Pág.46

sigue que la libertad política sea producto del ejercicio de las libertades privadas de los individuos. En el mejor de los casos, la libertad económica es condición necesaria –nunca suficiente- de la libertad política, puesto que son de naturalezas completamente distintas.

También desde la mirada republicana, nos parece pertinente señalar brevemente el aporte de Philipp Pettit a la discusión sobre el rol del Estado en tanto garante de libertades políticas fundamentales. Para Pettit la libertad política debe ser pensada no como ausencia de interferencia, según el modelo liberal clásico, sino como ausencia de dominación. Es precisamente en virtud de que el estado y sus leyes deben velar por la no dominación de los ciudadanos que está obligado a interferir en las vidas individuales. El estado puede y debe intervenir para garantizar relaciones de no dominación entre los individuos, esto es, para asegurar su autonomía y libertad. El liberalismo clásico se caracteriza por considerar que la justificación de los principios políticos debe estar basada en una noción preexistente de los intereses individuales. Los hombres preceden cualquier formación social, y el interés que motoriza la existencia y que conmina a los hombres a acordar la formación de una sociedad, es el interés en la libertad, entendida como no interferencia o coacción externa, y principalmente como no coacción estatal. La libertad planteada por Pettit y por los republicanos, en general, no contradice o excluye otras formas de libertad. Por el contrario, reconcilia diversas formas de manifestación de la misma en la unidad que da la comprensión de un sujeto mucho más rico que el individuo “atomizado” del liberalismo, un sujeto que comparte significados y bienes comunes al tiempo que persigue sus proyectos de vida, que es activo en su autogobierno y participa en la construcción de una comunidad ideal a partir de la cual da sentido a sus preferencias individuales. En una línea similar de pensamiento Quentin Skinner intenta mostrar que las libertades negativa y positiva no son dos formas ajenas e irreconciliables de entender y ejercer la libertad, que la idea hobbesiana de libertad como “oportunidad” abstracta y la idea maquiavélica de libertad como “activa participación” en el gobierno pueden y deben ser entendidas a partir de una matriz política unificadora.

Para finalizar, una de las principales ganancias con la irrupción del enfoque republicano en la discusión liberal es la crítica a las consecuencias que se derivan de una adhesión irrestricta al constitucionalismo que domina la escena liberal. El

constitucionalismo plantea –en último término- que la línea última de decisión sobre las transformaciones sociales y sobre lo que se ha de considerar, aceptar o legitimar, por ejemplo, como una cuestión privada o pública descansa en la Constitución, y por cierto, en las autoridades expertas en su recta interpretación. El republicanismo nos recuerda que la última línea de decisión a favor del bien público y los intereses de los sujetos no puede sino reposar en los sujetos históricos, concretos, y en las necesidades y problemas que emergen a partir de los contextos en los cuales estos desarrollan y proyectan sus vidas, esto es, en la contingencia de la acción humana, ya la capacidad de los sujetos para analizar, evaluar y deliberar sobre los fines sociales y los rectos medios para alcanzarlos es, precisamente, lo que hemos denominado *phrónesis*.

La virtud en el comunitarismo contemporáneo

Si bien el único autor que realiza un tratamiento exhaustivo y temático del problema de la virtud desde una perspectiva comunitaria, a saber, McIntyre, plantea una distancia insalvable con el liberalismo en todas sus formas, otros autores que han sido catalogados como comunitarios han procurado abordar desde una postura conciliadora los desafíos de pensar la organización social en la matriz del Estado liberal. Entre ellos, desatacan, por ejemplo, Michel Sandel, Michel Walzer y Charles Taylor.

Si bien estos autores no desarrollan explícitamente una teoría de la virtud, si contribuyen abiertamente al establecimiento de las condiciones necesarias para el replanteamiento de la teoría de la virtud en la discusión liberal al discutir ciertas concepciones e ideas críticas del pensamiento liberal, entre ellas, la prioridad de lo justo por sobre lo bueno, la prioridad del individuo por sobre la comunidad y la imposibilidad del Estado liberal de fomentar determinadas concepciones de la vida buena a la ciudadanía.

Respecto a las dos primeras cuestiones cabe destacar la crítica del filósofo comunitarista Charles Taylor, quien reivindica la noción aristotélica del hombre como un animal social. Según este modelo el hombre no se realiza como un sujeto moral únicamente en la medida que persigue sus fines de acuerdo a sus intereses racionales, sino que esto es posible en tanto ya se encuentra inserto en una comunidad de valores y de instituciones sociales históricamente desarrolladas. La consideración de los sujetos como “situados”, y

no como individuos atómicos, legitimaría ciertas formas de intervención estatal -sin violar el principio de neutralidad estatal- y sugeriría una inversión valórica que ponga a la idea de bien por sobre la idea justicia. En esta misma línea de pensamiento Michel Sandel sostiene que el liberalismo no puede articular una concepción de la justicia independiente de alguna concepción del bien, puesto que los sujetos no son desvinculados, sino muy por el contrario, son sujetos profundamente determinados por vínculos constituyentes. Nuestra identidad, y junto con ello nuestra fuerza moral, está atada a las personas particulares que somos: nuestra familia, pueblo, comunidad o nación. Así también, Michel Walzer establece una fina distinción analítica entre lo que denominará una “moral gruesa” y una “moral tenue”. Walzer cree que la moralidad no comienza tenue o delgada (thin) y que va haciéndose densa o gruesa (thick) con el tiempo, sino que es “densa desde el principio, culturalmente integrada, completamente significativa, y se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos”²⁷¹, por ejemplo, cuando necesitamos llegar a acuerdos con sujetos que no comparten nuestro núcleo moral denso.

La discusión levantada por el comunitarismo sobre la primacía de lo bueno por sobre lo justo –fundada en una caracterización no individual, sino social de los sujetos- permite el reposicionamiento de la *phronesis* frente a la justicia, y en ese sentido, abre la discusión sobre el lugar que puede y debe jugar la teoría de la virtud en la arquitectura conceptual del liberalismo contemporáneo. Uno de los aportes fundamentales para nuestro proyecto de recuperación de la *phronesis* es la reconsideración tayloriana del *kairós* como una noción que nos permita deliberar no arbitrariamente entre bienes que son diferentes. Según Taylor .como vimos en el capítulo tercero- todas las explicaciones morales debieran poder conjugar el ideal teórico de unidad con la diversidad efectiva de los bienes. Ante la pregunta, ¿cómo podemos entonces elegir razonadamente entre bienes que son tan diferentes? o ¿cómo nos arreglamos para llegar a conclusiones no arbitrarias? Una forma posible de resolver estas interrogantes para Taylor sería el explicitar la importancia relativa de los bienes en nuestras vidas. Sin embargo, así como en un momento es sensato deliberar sobre el peso relativo de los bienes, hay otras instancias –tal vez más cruciales- en las que buscamos no sólo su importancia diferencial, sino también su ajuste o desajuste recíprocos

²⁷¹ Cfr. Walzer, Michel. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza Editorial, Madrid, España, 1996.

en el desarrollo de nuestra existencia. Estos bienes -señala Taylor- pueden cumplir diferentes papeles en diferentes lugares de nuestra vida y el comprenderlo puede ayudarnos a discernir lo que debemos hacer. Esto es lo que los antiguos griegos denominaban *kairós*, el momento o el tiempo oportuno, y que Aristóteles consideró como una de las bases ontológicas de toda reflexión sobre la vida práctica.

Respecto a la última cuestión, Taylor afirma que no toda forma de intervención estatal es sinónimo de interferencia en los derechos individuales de los sujetos, o bien, que no toda “coerción” es sinónimo de “oposición” a los planes de vida individual. Una señal de ello es que todos somos capaces de reconocer ciertas formas de bienes comunes allende el Estado de Derecho y sus formas procedimentales, por ejemplo, el valor de la defensa de un idioma y la búsqueda de la preservación de una cultura, preservar una sociedad participativa o un fuerte sentido de solidaridad de la comunidad más allá de las demandas estrictas de justicia.

En términos genéricos creemos que las teorías y autores revisados permiten sustentar las dos afirmaciones centrales de nuestra tesis: el liberalismo clásico dismanteló lenta progresivamente la teoría de la virtud, y el liberalismo contemporáneo ha procurado reincorporarla lenta y progresivamente. Aun cuando se ha abierto una discusión que ha permitido revisar, desnaturalizar y refinar algunos de los presupuestos ontológicos del liberalismo, y aun cuando hay un interés marcado por reinstalar una cultura deliberativa que empodere a la ciudadanía como actores centrales en la discusión pública, también es cierto que la misma idea de virtud sigue apareciendo como un vestigio de formas políticas pre-modernas, conservadoras, comprometidas con sistemas metafísicos, y que la mera mención del nombre “virtud” sigue evocando en algunos el oscurantismo medieval, la pesadilla republicana o el terror de la legislación absoluta de las costumbres propia del Totalitarismo.

Creemos que dichos temores tienen un real fundamento toda vez que esta rica tradición de pensamiento ha sido continuamente objeto de interpretaciones conservadoras, o bien, ha sido rescatada continuamente por corrientes y tradiciones que aparecen como conservadoras desde la óptica liberal; sin embargo, la teoría de la virtud –tal como la hemos presentado- puede constituirse en un insumo teórico decisivo para abordar los nuevos desafíos que la filosofía práctica, y en particular, la filosofía política, debe abordar en el complejo panorama actual.

Una de las buenas consecuencias que podría traer consigo la reincorporación de la *phrónesis* como elemento central para la estructuración de nuestros modelos sociopolíticos actuales, es –como ya lo habíamos insinuado- el empoderamiento ciudadano frente a la dominación. Como ya lo señalamos en el primer capítulo, el liberalismo separa y fragmenta el espacio de lo social y del saber en esferas (lo moral, lo político, lo económico, lo jurídico, lo religioso, lo estético) y disciplinas perfectamente delimitadas (moral, derecho, ciencias sociales, artes), y moldea subjetividades especiales y funcionales a cada esfera. Sin embargo, la distribución de la ciudadanía entre esferas y saberes no es –en sí mismo- problemático. El liberalismo desde sus orígenes, como bien señala Walzer, ha operado como un “Arte de la Separación”, construyendo murallas que delimitan esferas de lo social, al interior de las cuales los sujetos tienen acceso a formas particulares de libertad e igualdad. Y esto, lo reiteramos, no en sí mismo un problema. El problema más bien aparece cuando los muros que han sido producto del artificio humano devienen divisiones naturales para los sujetos que son clasificados y distribuidos entre dichas esferas, y cuando los sujetos no poseen la ocasión ni la capacidad para reflexionar y deliberar sobre la extensión y los límites que deben tener dichas esferas, o bien para establecer los tipos de interferencia que serán considerados como legítimos entre las mismas.

Así es como hemos heredado, por ejemplo, la idea de que es ilegítimo emitir juicios en la esfera jurídica sobre la consideración de cuestiones morales o políticas, o que es completamente legítimo utilizar criterios de mercado para la distribución de bienes sociales básicos como educación y salud. El problema no es – en sí mismo- que hayamos heredado esta forma particular de mapa social, sino que las divisiones del mapa, esto es, las relaciones posibles e imposibles, legítimas e ilegítimas entre las distintas esferas sociales se hayan rigidizado al punto de encriptarse sobre sí mismas.

El liberalismo es una teoría austera respecto de la formación de los sujetos porque opera como un cierto “Arte del Encriptamiento”, una forma de pensar y trazar el mapa de lo social que produce fragmentos sociales, esferas aisladas, mutuamente incomunicadas, que constituye disciplinas o saberes ad hoc a dichas esferas y produce sujetos atómicos que se especializan exclusivamente en alguno de dichos saberes, pero no poseen la capacidad para comprender la articulación entre las distintas esferas y saberes ni pueden, por tanto, analizar y evaluar críticamente los principios que rigen su articulación y/o desarticulación .

Dicha incapacidad o inhabilidad para pensar las interconexiones entre las esferas sociales y los puntos de comunión entre los saberes sociales es producto, en parte, del desplazamiento de la *phrónesis* como principio rector de la articulación social y su reemplazo formas procedimentales de justicia. El desplazamiento o exilio de la *phrónesis* del ideario liberal es un largo proceso que inicia tempranamente en la historia de occidente, pero que se intensifica y profundiza a partir de la emergencia del liberalismo.

Más allá del debate liberal contemporáneo. La *phrónesis* como *diagnosis*: prescripción sin coerción.

Nos gustaría plantear -a modo de cierre- un rasgo que creemos central a la idea de *phrónesis*, y que permitiría recuperar la idea de una formación activa por parte del Estado sin, por ello, interferir en las libertades y derechos de los individuos. La *phrónesis*, tal como ha sido planteada hasta ahora, aparece como una actividad del sujeto que permite establecer prescripciones sobre acciones meramente “posibles”, una actividad analítica y deliberativa que abre cursos de acción posibles, pero que no establece criterios objetivos o seguros de ingeniería social. Entendemos que la *phrónesis* –al menos tal como aparece en la discusión post arendtiana- puede ser entendida como una racionalidad crítica fuertemente evaluativa, que opera bajo la forma de un cierto ejercicio diagnóstico, que prescribe y orienta acciones posibles frente a una situación particular, que ciertamente pretende persuadir, pero que no pretende ejercer coerción o establecer patrones normativos. Esta cuestión nos parece fundamental por cuanto en ello se juega una postura respecto al ejercicio de la filosofía y sus límites.

Para abordar esta cuestión nos gustaría realizar un excursus de la literatura y la discusión liberal anglosajona que hemos venido tratando a lo largo del presente trabajo y situarnos en el horizonte de la producción de Foucault y Habermas, principalmente, en el sentido y finalidad que ambos autores parecen asignar a la reflexión filosófica, a saber: la filosofía como un diagnóstico del presente, en la visión de Foucault, y la filosofía como reconstrucción racional, desde la visión de Habermas. Queremos a partir de este excursus abrir la posibilidad de pensar la *phrónesis* como insumo fundamental para el desarrollo de una filosofía social crítica.

En la concepción habermasiana de la obra de Foucault, al menos como aparece en el *El Discurso de la Modernidad*, aparece la idea de que Foucault habría realizado un diagnóstico y crítica de las estructuras –por así decirlo- ontológicas de la modernidad sin considerar el momento reestructivo de la racionalidad moderna. Creemos que esa afirmación puede y debe ser discutida desde un análisis de lo que implica realizar un diagnóstico.

Tengo la impresión que en el "diagnóstico" foucaultiano –contrariamente a lo que parece considerar Habermas- ya están implícitos los elementos básicos para reconstruir una propuesta ética, o bien, para fundar normativamente una filosofía social crítica: hay ciertas directrices que orientan no tanto el contenido (concepciones de bien) o la forma posible (criterios de justicia) de una propuesta normativa, sino que más bien ponen ciertas restricciones a las condiciones de posibilidad de la reflexión ética en sí como práctica propia de una filosofía social crítica: El diagnóstico de disolución del proyecto moderno trae aparejado un axioma de carácter negativo o restrictivo, el primer axioma para toda posible reflexión ética futura: No se debe (no es ético) tratar de erigir un conjunto de principios normativos de la acción bajo la forma de un sistema, esto es, como un conjunto de vínculos necesarios y universales entre determinadas normas morales y una sociedad. Al analizar el concepto de “diagnóstico” estoy entendiendo que jamás puede ser entendido como una simple descripción o inclusive como una lectura de síntomas. Lo fundamental de todo diagnóstico –entendido en un sentido lato y cotidiano- no es el hecho de que nos haga conocer determinados fenómenos, sino que al momento de ser enunciado opera ciertas transformaciones sobre su objeto de estudio al legitimar ciertas acciones sobre el mismo tendientes a resolver, eliminar o a paliar los síntomas en cuestión. No estoy pensando, hasta el momento, en nada muy distinto al modo en que se entiende un diagnóstico médico. El diagnóstico médico es aquello que –junto con su enunciación, no sólo nos hace conocedores de cierto estado de cosas en relación al funcionamiento de nuestro organismo, sino que, al mismo tiempo, legitima y deslegitima procedimientos o acciones posibles en orden a restablecer la salud. Si tras una serie de análisis y exámenes realizados por peritos en medicina a Ud. le diagnostican cáncer al pulmón, eso no sólo da pie para reflexionar sobre lo distinto que sería su presente de haber tomado otras decisiones (no haber fumado tanto) o de haber tenido otra mentalidad (haber fundado las máximas de su acción sobre

una racionalidad distinta, por ejemplo, no haber superpuesto el principio del placer al de auto conservación), sino que traza inmediatamente un mapa de posibilidades de acción orientadas a erradicar la enfermedad acompañado de una serie de indicaciones sobre las complejidad inmanentes a la elección de una u otra opción. Se podría decir que un diagnóstico es un logro de la razón con vocación profundamente práctica, una instancia reflexiva orientada a la generación de criterios que nos permitan prescribir y actuar. Esta definición de “diagnóstico” podría ser aplicada al análisis de Foucault, pero sólo si entendemos su orientación “práctica” en un sentido mucho más estricto. En este punto resulta muy útil traer a colación la distinción kantiana entre los imperativos de la habilidad y los imperativos de la prudencia. Los imperativos de la habilidad son –como ya lo habíamos señalado- valóricamente neutros, en tanto son completamente indiferentes en relación con la calidad del fin. Así, las prescripciones que debe seguir un médico para curar a su paciente, son imperativos de la habilidad, esto es, prescripciones técnicas tendientes a producir un determinado estado de cosas; sin embargo, también son imperativos de la habilidad las prescripciones que debe seguir el envenenador (o el mismo doctor) para matarlo²⁷². Los imperativos de la habilidad sólo prescriben los medios para alcanzar un fin determinado, pero son indiferentes a los fines que se persiga. Muy distintos son los imperativos de la prudencia, que apuntan a un fin real, que es el fin de todos los hombres: la felicidad, y la prudencia es –en este contexto- “la habilidad en los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad”²⁷³. Sin embargo, aun cuando está referido a la búsqueda del bien, el imperativo de la prudencia es meramente hipotético, porque –según Kant- es una regla que tiene sentido sólo para una voluntad heterónoma, una voluntad que es movida por objetos externos del deseo, por lo cual no satisface el requisito de autonomía de la moralidad. No nos interesa aquí la caracterización kantiana sobre los fines y la función de los imperativos de la prudencia en su economía práctica, sino sólo rescatar la taxonomía entre los imperativos para clarificar nuestro punto. Lo interesante de los imperativos de la prudencia es que parecen aplicarse en un espacio de la vida práctica dominado por la incertidumbre, pues “no poseen ni la precisión analítica de las reglas de la habilidad, ni la claridad apodíctica del

²⁷² Esto a su vez, nos recuerda la vieja sentencia de Platón sobre la virtud técnica, según la cual poseer, por ejemplo, la virtud médica, significa tener el poder tanto para restablecer la salud como para quitarla.

²⁷³ Vide Supra. Pág. 113

imperativo categórico: por esto, en el caso de la prudencia conviene hablar de “consejos” antes que de “órdenes””.²⁷⁴

El hecho de que Foucault no aspire a una normatividad moral en base al diagnóstico del presente, no debe ser leído como una deserción, una renuncia amparada en un cierto desdén por la labor de reconstrucción, sino precisamente como un hacerse cargo, un ocuparse de la cuestión moral, pero en un plano totalmente distinto. Rehusarse a normar constituye un gesto de resistencia y permanencia en el último vestigio de sentido posible en nuestro mundo: la certeza que deviene de nuestra condición finita y de la contingencia de las acciones y deliberaciones humanas. Alejarnos de nuestra finitud es apartarnos de la posibilidad de certeza. Veamos qué significa todo esto. En la “analítica de la finitud” Foucault establece claramente la única relación entre el hombre y el saber:

“La finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa- en la positividad del saber; se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo [...] Cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud [...] Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito”.²⁷⁵

El hombre sólo encuentra sus determinaciones a través de los mismos ámbitos que dominan su existencia concreta: el trabajo, la vida y el lenguaje; así, el hombre resulta ser un instrumento de producción, un ser vivo, un vehículo para las palabras que existen previamente a él. “Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse de la historia”²⁷⁶. Lejos de aspirar a ser una profecía más del fin o del desencantamiento del mundo, la filosofía de Foucault se presenta como una reflexión sin horizontes utópicos o distópicos. Nada puede “acabar”, para bien o para mal, ya que no hay término ni origen. Y ese es precisamente el gran aporte de Foucault a la reflexión sobre la modernidad: convertir nuestra debilidad histórica, la finitud, en fuente de nuevas certezas (ver Veyne 1986, p.3), y ese es el punto en

²⁷⁴ Vide Supra. Pág. 114

²⁷⁵ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores, México D.F., 1968. Págs.305 - 307

²⁷⁶ Op.Cit. Pág.307

el que la reflexión de Foucault entronca con el proyecto de recuperación de la praxis como horizonte para pensar la condición humana.

La expresión más nítida de esta autoconciencia de la finitud es, a nuestro juicio, el ejercicio de “diagnóstico”. En un artículo escrito por el historiador, colaborador y gran amigo de Foucault, Paul Veyne, donde éste se refiere a la originalidad de los aportes en materia de teoría moral de la obra del filósofo francés, nos encontramos con que el “diagnóstico del presente” ocupa un lugar no menor, en tanto se constituye como la actividad propia del filósofo:

“Ser filósofo es hacer el diagnóstico de los posibles actuales y trazar el mapa estratégico de ellos, con la esperanza secreta de influir la elección de los combates. Encerrado en su finitud, en su tiempo, el hombre no puede pensar cualquier cosa en cualquier momento; vayamos a pedir a los romanos abolir la esclavitud o a pensar en un equilibrio internacional!”²⁷⁷

Un filósofo es aquél que habita en la autoconciencia de su finitud, que con cada nueva actualidad diagnostica el nuevo peligro y muestre una nueva solución, pero que sabe no hay solución definitiva, y que toda nueva solución entraña, al mismo tiempo, nuevos peligros.

La idea un diagnóstico del presente –enraizada en una analítica de la finitud– parece no poder comulgar con la idea de una fundamentación normativa y sus aspiraciones universalistas. A Foucault no le faltó la instancia reconstructiva en su crítica, pues caminar en esa dirección significa traspasar el umbral de actualidad y finitud fuera del cual no hay certeza posible; no requiere una norma, porque no necesita establecer vínculos de necesidad con nada fuera de sí, con ningún origen o *télos* externo a su yo, no pretende prescribir imperativos categóricos, puesto que su interés es genuinamente filosófico y poco tiene que ver con la ingeniería social (aunque en el fondo siempre se jugará una posición dentro de las pugnas y conflictos que visibiliza en su análisis) y, finalmente, no desea devolver al hombre el sitio de privilegio que se le ha concedido históricamente, puesto que no trabaja para alimentar nuevas quimeras sobre el hombre, sino sólo para aprender a pensarlo.

Para concluir, me parece que la idea de que una etapa normativa sea la consecuencia necesaria y esperable de todo análisis social crítico, no hace justicia a los frutos que el

²⁷⁷ Veyne, Paul. *El último Foucault y su moral*. Anábasis 4, 1999/1 Págs. 49-48 Pág. 4.

diagnóstico obtiene de manera autónoma; en último caso, toda fundamentación normativa exige una instancia de diagnóstico, pero el diagnóstico no requiere de una fundamentación normativa para cumplir su propósito. El diagnóstico foucaultiano, por ejemplo, opera como un trazado de posibilidades de acción y reflexión fundado en una condición dada y existente para todos aquellos que concuerdan en el diagnóstico: el rechazo a cualquier pretensión de universalidad de formas de justicia o de vida buena. La premisa es negativa, pero no por ello menos real y operativa; asimismo, permanecer en el diagnóstico significa optar por la incertidumbre filosófica, mantener la apertura frente a la contingencia de los acontecimientos humanos.

Permanecer en dicha *diagnosis* es pensar una filosofía social crítica que anteponga la prudencia a la justicia, que privilegie el bien posible frente al bien en sí, y que restituya a los sujetos históricos, concretos y finitos un rol activo en la constitución del siempre fluctuante orden social.

Bibliografía

1. Abensour, Miguel: *La lectura arendtiana del mito de la caverna*. En Revista *Al Margen* N° 21-22, Marzo-Junio 2007. Págs. 8 y ss. <http://www.um.es/sabio/docs-cmsweb/aulademayores/mitoabensour.pdf>
2. Arendt, H., (1997), *¿Qué es la Política?* Barcelona, España: Ediciones Paidós.
3. _____ (1992), *Sobre la Revolución*. Madrid, España: Alianza Editorial.
4. _____ (2008), *La Promesa de la Política*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
5. Aristóteles, (1997), *Política*. Madrid, España: Editorial Espasa Calpe S.A.
6. _____ (1999), *Ética Nicomaquea*. Madrid, España: Centro de estudios Políticos y Constitucionales.
7. Aubenque, P., (2007), *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
8. Barceló, J. (1989). *Selección de escritos políticos de Emmanuel Kant*, Estudios Públicos, Vol. (34).
9. Benhabib, S. (1992). *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas*. En C. Calhoun. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachussets: MIT Press.
10. _____ (1993). *Diálogo liberal versus una teoría crítica de la legitimación discursiva*. En N. Rosenblum. (dir.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
11. Berlin, I. (2004). *Cuatro Ensayos Sobre la Libertad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
12. Berkowitz, P., (2001), *El liberalismo y la virtud*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
13. Calhoun, C. (1992). *Introduction: Habermas and the Public Sphere*. En C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachussets: MIT Press.
14. Constant, B. (1995). *Discurso Sobre la Libertad de los Modernos Comparada con la de los Antiguos*. En O. Godoy. (Ed.), *Selección de textos políticos de Benjamín Constant*, Estudios Públicos, Vol. 59.
15. Colom, F., (2001), *El espejo, el mosaico y el crisol: modelos políticos para el Multiculturalismo*. Iztapalapa, México: Editorial Anthropós.
16. Darat, N. (2012). *Virtudes Democráticas. ¿Tiene sentido comprometerse políticamente?*, Revista Contextos, Vol. 27.
17. Dworkin, R., (1984), *Los Derechos en Serio*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
18. _____ (1992), *Ética privada y liberalismo igualitario*. Barcelona, España: Paidós.
19. _____ (1996), *La comunidad Liberal*. Bogotá, Colombia: Universidad de Los Andes: Siglo del Hombre Editores.
20. _____ (1978). *Liberalism*. En Stuart Hampshire (ed.), *Public and private morality*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
21. _____ (2000), *Virtud Soberana: la teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.

22. Fierro, J. (2014). *El problema de la comunidad política: los límites de la ciudadanía*. Tesis Doctoral. Universidad de Chile, Santiago. Tomado de: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/117012>
23. Foucault, M., (2007), *El nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires, Argentina, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
24. _____ (1968), *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores, México, D.F.
25. _____ (2003), *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
26. Fraser, N., (1997) *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la postura postsocialista*. Siglo de Hombres Editores, Bogotá, Colombia.
27. Friedman, M., (1979), *Libertad de Elegir*. Buenos Aires, Argentina: Grijalbo.
28. _____ (1966), *Capitalismo y Libertad*. Madrid, España: Ediciones Rialp.
29. Galston, W., (1996), *La comunidad Liberal*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
30. _____ (1991), *Liberal Purposes. Goods, virtues and diversity in the liberal state*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
31. _____ (1993). *Educación cívica en el Estado liberal*. En N. Rosenblum. (dir.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
32. García de la Huerta, M., (2003), *Pensar la Política*. Santiago, Chile: Sudamericana.
33. Gargarella, R., (1999), *Las teorías de la justicia después de John Rawls*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
34. Godoy, Ó., (1994) *Antología del Pensamiento de Maquiavelo*, Estudios Públicos. Vol.53.
35. Gray, J., (2001), *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
36. _____ (1990). *Los Liberalismos de Mill y los Otros*, Estudios Públicos, Vol. 37.
37. _____ (1986), *Liberalismo*. Madrid, España: Alianza.
38. Gutmann, A. (1985). *Communitarian Critics of Liberalism*, *Philosophy and Public Affairs*, 14(3).
39. Habermas, J., (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.
40. _____ (1987), *Teoría y Práxis. Estudios de Filosofía Social*. Madrid, España: Técnos.
41. Habermas, J., y Rawls, J., (1998), *Debate sobre el Liberalismo Político*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
42. Hayek, F., (1982), *Los principios del orden liberal*. Santiago, Chile: CEP.
43. _____ (1985), *Camino de servidumbre*. Madrid, España: Alianza.
44. Hobbes, T., (2003), *Leviatán*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
45. _____ (1999), *Tratado sobre el Ciudadano*. Madrid, España: Editorial Trotta.
46. Kant, I., (1989), *Metafísica de las Costumbres*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
47. _____ (2007), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. San Juan, Puerto Rico: Primera Edición.
48. Laski, H., (1969), *El Liberalismo Europeo*. D.F, México: Breviarios del Fondo de Cultura Económica.
49. Lechner, N. (2003), *Estado y Sociedad en una perspectiva democrática*, *Revista Pólis*, (6).

50. Locke, J., (1994), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, España: Editorial Alianza.
51. _____ (1999), *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*. España, Madrid: Alianza.
52. _____ (1986), *Algunos pensamientos sobre la Educación*. Madrid, España: Ediciones Akal.
53. Macedo, S. (2003), *Liberal virtues*. En S. Wall y G. Klosko (eds.), *Perfectionism and Neutrality. Essays in liberal theory*. Maryland, U.S.A.: Rowman and Littlefield Publishers.
54. McIntyre, A., (1987), *Tras la Virtud*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
55. _____. (1981). *The Nature of the Virtues*, The Hastings Center Report, 11(2).
56. Martuccelli, D., (2007), *Cambio de Rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago, Chile: Ediciones LOM.
57. Moreau, J., (1972), *Aristóteles y su Escuela*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
58. Nagel, T. (2005). *Rawls y el Liberalismo*, Estudios Públicos. Vol. 97.
59. Nozick, R., (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
60. Ovejero, F., Martí, J. L., y Gargarella, R. (2004). (comps.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
61. Páez, M. (2008). *Rawls y el liberalismo*. En perspectiva del debate liberal comunitario. (Tesis maestría). Universidad de Chile, Santiago. Tomado de: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2008/paez_ma/html/index-frames.html
62. Pereira, G., (2004), *Medios, Capacidades y Justicia Distributiva: la igualdad de recursos de Ronald Dworkin como teoría de medio y capacidades*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
63. Platón, (1987), *Menón*. Bogotá, Colombia: El Áncora Editores.
64. _____ (2000), *La República*. México, D.F., México: Biblioteca Scriptorum Graecorum e Romanorum Mexicana.
65. Pettit, P. (2004), *Liberalismo y Republicanismo*. En F. Ovejero, J. Martí y R. Gargarella, (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Madrid, España: Paidós.
66. _____ (1997), *Republicanismo: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
67. Pocock, J., (2002), *El Momento Maquiavélico. El Pensamiento Político Florentino y la Tradición Republicana Atlántica*. Madrid, España: Tecnos.
68. Rawls, J., (1995), *Liberalismo Político*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
69. _____ (2006), *Teoría de la Justicia*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
70. Roseblum, N. (comp.). (1993), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
71. Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y Política*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
72. Ross, D., (1957), *Aristóteles*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
73. Ruiz, C. (2010). *Hannah Arendt y el Constitucionalismo Liberal*, Revista de la Academia, (15).
74. _____ (2000). *Notas sobre comunitarismo, republicanismo y neoliberalismo*, Revista de Derecho, Vol. XI.

75. _____ (2008). *Democracia y Liberalismo en Ronald Dworkin*, Derecho y Humanidades, Vol. 14.
76. Sahuí, A., (2002), *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. México D.F., México: Ediciones Coyoacán.
77. Sandel, M. (1984). (ed.). *Liberalism and its Critics*. Oxford, U.K.: Basil Blackwell.
78. _____ (1984). *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, Political Theory, 12(1).
79. _____ (1982), *El liberalismo y los Límites de la Justicia*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.
80. Schklar, J., (1984), *Ordinary Vices*. Massachussets, U.S.A.: Belknap Press of Harvard University Press.
81. _____ (1993). *El liberalismo del miedo*. En N. Rosenblum. (dir.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
82. Skinner, Q. (1990). *La Idea de Libertad Negativa: Perspectivas Filosóficas e Históricas*. En R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *La Filosofía en la Historia. Ensayos de Historiografía de la Filosofía*. Barcelona, España: Paidós.
83. Taylor, C., (1989), *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós
84. _____ (1993). *Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario*. En N. Rosenblum. (dir.), *El liberalismo y la vida moral*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
85. _____ (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
86. _____ (1994). *El debate entre liberales y comunitarios*, Revista de Humanidades, Vol. 2.
87. _____ (1983), *Hegel y la Sociedad Moderna*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
88. _____ (1993), *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993.
89. Veyne, P., (1999), *El último Foucault y su moral*. Anábasis 4, 1999/1 Págs. 49-48
90. Walzer, M., (1983), *Las esferas de la Justicia*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
91. _____ (2001). *Guerra, Política y Moral*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
92. _____ (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, España: Alianza.
93. Žižek, Slavoj., (1998), *El multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional* en Jameson, Frederic; Zizek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós, Barcelona.