

2008-12-01

Perspectivas ético-políticas liberales contemporáneas

Luis Alfonso Royo C.

Universidad de La Salle, Bogotá, juliorodriguez@lasalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Royo C., Luis Alfonso (2008) "Perspectivas ético-políticas liberales contemporáneas," *Logos*: No. 14 , Article 3.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Perspectivas ético-políticas liberales contemporáneas

Luis Alfonso Royo C. *

Fecha de recepción: 8 de abril de 2008
Fecha de aprobación: 28 de mayo 2008

RESUMEN

En el presente texto, luego de establecer los términos que permiten una aproximación de la ética y la política en el contexto del pensamiento contemporáneo, vamos a analizar fundamentalmente las teorías liberales occidentales. Primero la teoría clásica liberal o también denominada, el liberalismo individualista. En un segundo momento, abordaremos el análisis de la revisión hecha a este liberalismo individualista por el llamado liberalismo solidarista; en un tercer momento estaremos abordando las corrientes llamadas comunitaristas, que también estarían vinculadas con las teorías liberales, en un cuarto momento abordaremos la tendencia del socialismo democrático liberal. Trataremos de identificar las características esenciales que describen al menos esas tendencias de liberalismo, mostrando por una parte cómo coinciden en ciertos puntos fundamentales que las ubican dentro de la misma raíz liberal, pero también por otra parte mostrando los matices que hacen que cada una de ellas tenga su propia identidad.

Palabras clave: liberalismo, comunitarismo, ética, política, individualismo, socialismo procedimental.

ETHICAL – POLITICAL LIBERAL CONTEMPORARY PERSPECTIVES

ABSTRACT

In this text, after establishing the terms that allow an approximation of ethics and politics in the context of contemporary thought, we are going to analyze, essentially, the western liberal theories. First we'll analyze the classic liberal theory, also labeled as "individualist liberalism". In a second moment we're going to deal with an analysis of the reviews made to "individualist liberalism" by the "solidarist liberalism". In a third step we'll approach the lines labeled as "comunitarist", that would also be linked with the liberal theories. In a fourth moment we'll deal with the tendency of the "liberal democratic socialism". We're going to try to identify the essential characteristics that describe, at least, these trends of the liberalism. We'll show, in one hand, how these trends coincide in several fundamental points that puts them in the very liberal root. But, also, in the other hand, we'll show the shades that make that each trend has its own identity.

Key words: Liberalism, comunitarism, ethics, politics, individualism, procedimental socialism.

* Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle. Magíster en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: juliorodriguez@lasalle.edu.co, luroyoca@gmail.com

LOS VÍNCULOS ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Toda moral es pública, es decir, toda moral tiene vocación de publicidad; y en ese sentido, toda moral tiene algo que decir frente al mundo social, político y legal en el que se encuentra inmerso el individuo, debido a que éste no es un ser autosuficiente ni ajeno a la comunidad humana sino que interactúa con ella para realizarse como persona.

Es cierto, entonces, que toda moral es interlocutora de la política, pero no es menos cierto que algunas propuestas morales, pese a su vocación de publicidad, son poco eficaces en su empeño de cuestionar la política, debido a encontrarse comprometidas con formas particulares de vida buena que hacen que no sean representativas de la totalidad de los miembros de una sociedad sino sólo de quienes comparten sus máximas de vida.

Sería menester desarrollar una ética que, sin desconocer la pluralidad de opciones de vida buena de los individuos, fuera capaz de unificarlas bajo unas exigencias compartidas por todas las personas en calidad de miembros de una sociedad; es decir, en cuanto ciudadanos. En otras palabras, hoy más que nunca se hace necesario desarrollar una ética civil.

Las éticas contemporáneas deben ser capaces de entablar un diálogo universalista con las formas concretas de gobierno político, con el propósito de interpellarlo respecto de la manera como están reconociendo los mínimos de justicia exigibles a todo ciudadano. De no ser así la ética debería tener la fuerza para desmascarar la injusticia de un sistema político.

Las éticas de máximos diseñan proyectos de vida, formas de vida buena que pretenden guiar a los hombres hacia el fin último de la felicidad, pero en ese empeño se tornan absolutistas y excluyentes frente a otras morales que con igual vocación de publicidad

se presentan con la misma oferta de felicidad pero guiadas por otros máximos.

Frente a la política, cada una de éstas éticas de máximos podrá presentar sus interpelaciones a las formas concretas de gobierno de sus sociedades o a las decisiones que ellas tomen pero no lograrían que todos los ciudadanos suscribieran su perspectiva, porque cada quien haría sus reclamaciones desde su propia concepción ética de máximos.

Se hace urgente una ética cívica que pueda definir un punto universalista, en el cual se encuentren unidos los diferentes proyectos de éticas de máximos y que permita identificar los mínimos de justicia exigibles en los que todos los individuos coincidirían independientemente de sus opciones de vida buena.

La ética cívica sería, por tanto, la ética de las personas consideradas como ciudadanos, porque ella no pretendería ofrecer un proyecto de vida que lleve a la felicidad ni tampoco abarcar la totalidad de la vida de las personas; sólo intentaría atender a las necesidades, aspiraciones y exigencias fundamentales de los hombres en tanto que ciudadanos, miembros de una *civitas*, de una sociedad. Ésta es la perspectiva contemporánea de una ética-política. En palabras de Adela Cortina (1998: 117) diríamos:

La ética civil contendría entonces aquellos elementos comunes de justicia, por debajo de los cuales no puede caer una sociedad sin caer a la vez *bajo mínimos* de moralidad. La "fórmula mágica del pluralismo" consiste entonces en compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, y en respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido de la vida. Lo cual no significa, como se entiende con excesiva frecuencia, que los mínimos sean cosa del Estado, cosa de la comunidad política, y los máximos hayan de quedar en una presunta vida privada que compone el mundo de la sociedad civil.

De acuerdo con el párrafo anterior, encontramos que éticas de máximos y éticas de mínimos no son excluyentes sino complementarias y, por consiguiente, se puede establecer la relación justa de articulación entre ellas identificando los siguientes puntos:

1. Debe darse una relación de no-absorción entre ellas porque ninguna ética de máximos puede pretender asimilar así las exigencias de la ética civil, anulándola, pues ello significaría exigir que todos los ciudadanos se identifiquen con ella. Tampoco es posible que el poder político elimine unilateralmente una propuesta ética de máximos de su sociedad porque ello anularía la pluralidad y la libertad como capacidad de elegir, a menos que esa ética explícitamente violente los mínimos de justicia exigibles.
2. Los mínimos de justicia que un individuo plantea dentro de una sociedad están siempre insertos, dentro de su proyecto de felicidad, dentro de sus máximos. No existen sujetos a-morales, de modo que cada individuo comparte una específica forma de vida buena que es a la vez el fundamento real en donde se arraigan, para él, los mínimos compartidos con otras formas de vida buena. Estos mínimos son, a la vez, los criterios que le permiten a un individuo revisar su propio proyecto de felicidad para darse cuenta si en verdad es un proyecto moral que construye a la persona haciéndola más humana o si, por el contrario, en aras de una supuesta felicidad es degradante de la condición humana.
3. Así como los mínimos se alimentan de los máximos, y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que las éticas de máximos no pueden desconocer a los mínimos, porque ellas deben purificarse desde los mínimos. Ninguna ética de máximos podría suponer que por tener incorporados en ella mínimos de justicia, no requeriría pensar en ellos

como independientes de su propuesta de felicidad, porque si esto sucede se sentiría aséptica de toda crítica y supondría que su propuesta nada tiene de cuestionable. Los mínimos permiten, por tanto, que las éticas de máximos estén en continua revisión, para no caer en autoengaños pensando que hacen justicia persiguiendo su ideal de vida buena, pero cometiendo grandes atrocidades contra otros, como ha sucedido históricamente.

4. Las éticas de máximos y las éticas de mínimos, aun cuando no pueden identificarse, tampoco pueden separarse. Una separación lo único que traería serían consecuencias negativas tanto para la primera como para la segunda. Una ética civil que elimine la pluralidad de formas de vida acaba por identificarse con la ética del Estado, es decir, con una ética manejada por quienes tienen el poder en una sociedad, lo cual significaría estar a un paso de un estado absolutista. Las éticas de mínimos deben ser llevada a cabo por todos y cada uno de los estamentos de una sociedad, sea el estado mismo, el sistema económico o las empresas, la sociedad civil y todo tipo de organizaciones de ella pertenecientes; de tal manera que cada una de estas instituciones pueda matizar desde su propia perspectiva, desde sus propios máximos, aquellos mínimos que permiten la convivencia de sus intereses particulares dentro de parámetros de justicia.

Las éticas contemporáneas plantean retos a la política desde sus propias reflexiones, que son siempre públicas. No definen una propuesta política propiamente dicha, pues sus trabajos no se orientan a la elaboración de una teoría o sistema político sino al análisis y cuestionamiento de las diferentes tendencias occidentales políticas. No hemos de olvidar que una vez nos adentremos al ámbito de la política, aun cuando utilicemos la expresión "hombre", estaremos refiriéndonos al ser humano pero en cuanto ciudadano.

EL LIBERALISMO INDIVIDUALISTA

Podríamos decir que es identificado usualmente como el liberalismo en sentido “clásico” u “original”, es decir, como el liberalismo político surgido desde autores como John Locke y Tomas Hobbes. Éste vuelve hoy por sus fueros en Robert Nozick y aunque las críticas que recibe sobre el papel son abundantes, es doctrina compartida por una ciudadanía convencida de que sus rentas son suyas, su sueldo es suyo, y de que le quitan de lo suyo al tomar algo para redistribuir.

Como hemos visto, el liberalismo individualista se basa ante todo en una antropología, en una concepción de hombre como individuo. El liberalismo clásico surge como un rescate del hombre como sujeto, como individuo, en medio de una sociedad pre-moderna en la que el hombre se hallaba inmerso en una colectividad que era la que tenía carácter de sujeto o identidad; de modo que un individuo no existía en el sentido de sujeto de derechos sino dentro de una colectividad con la cual él se identificaba. Solamente resaltaban dentro de la colectividad quienes en virtud de su heroísmo o su santidad o su pertenencia a la nobleza o su status político superior, eran acreedores de una dignidad superior. Las personas “comunes y corrientes” sencillamente eran homologadas a la “masa”.

Las teorías liberales plantearon la igual dignidad de todos los seres humanos y, en ese sentido, los ciudadanos comunes y corrientes empezaron a existir como sujetos de derechos, es decir, como individuos independientes de la colectividad y “valiosos” por sí mismos. Hasta este punto podemos considerar como un gran logro de la modernidad el surgimiento del individuo como sujeto de derechos. Pero el problema posterior consistió en absolutizar al individuo frente a la comunidad, llevándolo al extremo del individualismo. El liberalismo individualista se caracteriza por lo siguiente:

1. Considera al hombre como un ser libre, pero entendiendo la libertad únicamente como la independencia de la voluntad de un individuo frente a las voluntades de los demás individuos. Éste es un concepto de libertad negativa, es decir, libertad como independencia frente a otros.
2. El hombre libre es considerado como quien es capaz de independizarse frente a cualquier relación con los demás y que solamente entra en relación con los demás en aquellas relaciones que le representan algún tipo de beneficio a sí mismo. El individuo libre contrae y elimina lazos con los demás individuos a su voluntad, nada lo *obliga* a mantenerse vinculado con otros, porque en últimas las relaciones con los demás son relaciones de interés movidas por el beneficio que él como individuo pueda recibir. Más allá de ese interés no existe, para el individualismo, una necesidad de establecer relaciones con los otros por sí mismas.
3. Cada individuo es considerado propietario de sus cualidades, también de sus capacidades y de todos los bienes que a partir de ellas pueda obtener. Un individuo es un sujeto dotado por la naturaleza de unas capacidades intelectuales, y unas cualidades humanas y sociales, de modo que él no se encuentra comprometido con la comunidad en la que vive en el sentido de tener que retribuirle por esas cualidades o por los beneficios de ellas obtenidos, porque todo esto le pertenece a él en virtud de su propia naturaleza. Así mismo todas sus propiedades materiales le pertenecen y él tiene el derecho de incrementarlas y disfrutarlas de forma absolutamente individual, pues nada debe a su comunidad.
4. La existencia del estado tiene, ante todo, como finalidad la preservación de la libertad de los individuos, de manera que el estado tiene como objetivo crear las condiciones sociales, políticas y económicas adecuadas para que cada uno de los

individuos pueda desarrollar con plenitud todas sus capacidades individuales en el ambiente de mayor independencia posible. Debe dar también el estado las condiciones para que el individuo pueda obtener el mayor beneficio posible del desarrollo de sus capacidades.

Hemos visto como el liberalismo individualista se fundamenta ante todo en una concepción del hombre como individuo depositario de derechos subjetivos naturales que no dependen de la sociedad para su existencia ni tampoco para su validez. La sociedad y el Estado tienen la obligación de reconocer y respetar esos derechos.

Los mismos escritores liberales han realizado cuestionamientos a esta visión del liberalismo y han planteado la necesidad de superar ese extremo individualismo que los caracteriza para introducir rasgos de compromiso del individuo frente a la comunidad. Esta tendencia ha dado como resultado el liberalismo solidarista.

EL LIBERALISMO SOLIDARISTA

El liberalismo solidarista no abandona, por una parte, la idea del individuo como sujeto de derechos –que sería el punto común que lo uniría al liberalismo individualista–, pero, por otra parte, cuestiona de forma radical la idea por la cual se considera que esos derechos subjetivos de los individuos le pertenecen por naturaleza de forma absolutamente independiente a la sociedad. No acepta la idea de que dichos derechos surjan exclusivamente de la naturaleza individual de cada sujeto y que nada tengan que ver con el pacto político que realizan los individuos para conformar la sociedad y el Estado.

El liberalismo solidarista se aproxima más a una teoría política que filosófica de los derechos subjetivos, en el sentido de considerar que tales derechos subjetivos, mas que ser el fruto de la naturaleza son el

resultado de un acuerdo político que realizan los individuos, por el cual se reconocen mutuamente tales derechos. En este sentido, el individuo le debe a su sociedad esos derechos.

La anterior teoría sustenta el paso de un liberalismo filosófico a un liberalismo político, que es a la vez el paso de un liberalismo individualista al liberalismo solidarista, el cual antes que preservar como absolutos los derechos individuales busca preservar los mínimos de justicia que permiten a los individuos desarrollar en una sociedad sus derechos fundamentales sin atentar contra otros.

En lo que hemos dicho hasta el momento, hemos dado un giro del liberalismo filosófico hacia el liberalismo político y del liberalismo individualista hacia el liberalismo solidarista, lo cual significa que las nuevas teorías liberales plantean la defensa de los derechos de los individuos pero bajo la convicción de que tales derechos surgen de la sociedad y del pacto político que dicha sociedad para comprometerse también a preservar los derechos fundamentales. La única manera de lograr que todos los individuos encuentren la defensa y el respeto de sus derechos, a la vez que el ambiente adecuado para desarrollarlos dentro de la sociedad, es que todos los individuos a su vez se comprometan con unos mínimos de justicia que significan restringir, en cierta medida, sus propios derechos.

Los mínimos de justicia no requieren de una fundamentación filosófica que los sustente sino de una pragmática, es decir, son aquellos mínimos que todos estarían dispuestos a aceptar y que se concretarían en las instituciones de su sociedad; de modo que si dichas instituciones satisfacen realmente sus necesidades y sus aspiraciones, entonces los individuos las considerarían válidas y legítimas, al igual que las limitaciones que esos mínimos de justicia distributiva les impondrían.

Para definir cuáles serían esos mínimos o principios de justicia cada persona debe tener presente dos cosas:

1. Como individuo tiene unos derechos que desea preservar porque son ellos los que le permitirán alcanzar su proyecto de vida, es decir, su felicidad de acuerdo con su propia “doctrina comprensiva del bien” (Rawls, 1993).
2. Comprender que es *racional* organizar la vida de los ciudadanos de su sociedad para que todos puedan alcanzar su propio ideal de felicidad, que si bien difiere de uno a otro, es también cierto que nadie está dispuesto a renunciar a él. El hecho de que la sociedad sea en últimas la que sustenta los derechos de los individuos, lleva a los individuos a percibir que es *razonable* compartir las cargas y no sólo los beneficios que produce la vida en sociedad. Compartir las cargas significa asumir los costos de unos mínimos de justicia aceptados por todos.

La convivencia dentro de la sociedad exigiría por una parte el reconocimiento en que cada persona o grupo humano acepta una jerarquía de valores que le permite alcanzar la felicidad; jerarquía que no está dispuesta a perder ni ceder a otros. Tampoco estarían dispuestos los individuos, en una sociedad pluralista, a aceptar que una sola jerarquía de valores, o doctrina comprensiva de bien, se admita como válida y, por lo tanto, se imponga desde el poder político hacia otros.

El camino que queda es pues la posibilidad de compartir entre diferentes escalas de valores o doctrinas comprensivas de bien, con el fin de asegurar que todas puedan existir dentro de la sociedad en condiciones justas de igualdad.

John Rawls (1971) se refiere a estos mínimos de justicia con la expresión “concepción moral de la justi-

cia para la estructura básica de una sociedad”. Tales principios de justicia, sobradamente célebres en las últimas décadas de la ética pública son dos: el primero pretende garantizar a todos los ciudadanos el mayor marco posible de libertades civiles y políticas limitándolas sólo en la medida en que coarten la libertad de los demás. El segundo principio se refiere a los bienes materiales, sociales y culturales, y se articula en dos partes: la primera de ellas intenta asegurar la igualdad de oportunidades a los ciudadanos, mientras que la segunda –el llamado principio de la diferencia- reconoce que la mejor distribución de tales bienes es la igualitaria, a no ser que una distribución desigual favorezca a los menos aventajados.

Estos dos principios de la justicia en sentido político de John Rawls han inspirado, en las últimas décadas, a todos los autores de la teoría liberal solidarista, porque coinciden en que serían los que sujetos libres e iguales, en “posición original”, adoptarían como principios de justicia de su sociedad.

La posición original no nos da de antemano los principios de justicia, pues ellos simplemente no existen con anterioridad al pacto político realizado por los individuos, pues no son principios naturales de justicia. Lo que nos permite esta posición es asegurar un procedimiento adecuado que nos da como resultado unos principios correctos de justicia. En ese sentido, la teoría de Rawls es también una teoría procedimental, pero desde una perspectiva estrictamente política de la justicia.

Está claro que esta posición original es una mera situación hipotética o construcción heurística muy en la línea del “estado de naturaleza” del contractualismo clásico, con la importante diferencia de reunir una sofisticada acumulación de elementos inspirados en el esquema de la teoría de los juegos o de la decisión racional en general (Vallespín, 1989: 586).

El problema entonces consiste en hacer compatible, por un lado, los intereses de los individuos y, por otro, los intereses de la justicia distributiva, los cuales sólo coinciden cuando el individuo se piensa a sí mismo en una posición original, es decir, colocando bajo un velo de ignorancia todas sus cualidades diferenciales como pueden ser su status económico, su condición política, su nivel académico, su género, su estrato social, etc., con el fin de mirar cuáles serían las normas de justicia que él estaría dispuesto a suscribir.

El liberalismo solidarista, especialmente el desarrollado por John Rawls, nos deja en una posición mucho más favorable para la obtención de las aspiraciones y la satisfacción de las necesidades de todos los individuos que la posición del liberalismo individualista. En esta línea, existen cuatro aspectos que son rescatables del liberalismo solidarista y que no deben ser desconocidos por cualquier intento de constitución de una ética pública. Dichos aspectos, para A. Cortina (1988: 83 - 84) son:

- 1) Las personas no son dueñas de sus capacidades y del producto de las mismas, sin deber por ellas nada a la sociedad, sino que cada persona debe a la sociedad parte de lo que es, y por tanto, es razonable, compartir las cargas y los beneficios distribuyendo unas y otras de forma justa.
- 2) La libertad es el valor máspreciado de los seres humanos, pero siempre que sea articulable con la de los demás ciudadanos. Universalizar la libertad es una exigencia de justicia.
- 3) El principio de la diferencia exige de una sociedad para sea justa que ninguna otra distribución de los bienes sea más beneficiosa para el grupo menos aventajado de la sociedad.
- 4) Por último importa distinguir entre la libertad y el valor de la libertad. Por "valor de la libertad"

entendemos el beneficio que una persona extrae de que se proteja su capacidad de ser libre.

Los liberales solidaristas tienen todavía el reto de alcanzar, por un lado, una fundamentación cognoscitiva y deontológica de los principios de justicia pero también, por otro lado, tienen la misión de superar cierto residuo comunitarista, al estar comprometido políticamente con sociedades liberales concretas influidas en demasía por las tendencias pragmático-teológicoas, esto con el fin de alcanzar un nivel postconvencional universalista.

EL LIBERALISMO COMUNITARISTA

Para algunos, el punto de partida de este movimiento es la publicación en 1981 del libro *Tras la virtud* del filósofo Alisdair McIntyre. En este escrito se realizaba una fuerte crítica al liberalismo juzgándolo como el causante de la situación de desconcierto moral de la actualidad y se proponía un regreso a las tradiciones pre-modernas, específicamente a la tradición aristotélica de la virtud. A partir de allí proliferaron las críticas al liberalismo y se le exigió un cierto regreso a la importancia de las comunidades en las que están insertos los individuos con el fin de lograr una mejor comprensión de los sistemas ético-políticos liberales.

En esta línea es en donde se instauran, aunque no siguiendo directamente a McIntyre, autores como Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel y Benjamin Barber, quienes en el contexto actual son los directamente indicados como liberales comunitaristas.

El movimiento comunitarista comparte con los liberales solidaristas el reconocimiento de la autonomía de las personas como un valor que es inherente al ser humano y que debe ser reconocido por todas las comunidades en las cuales el hombre convive. Pero el

punto en que se distancian los liberales comunitaristas respecto de los solidaristas consiste en que estos últimos pese a afirmar que los derechos subjetivos de los individuos surgen del reconocimiento político que de ellos hace la sociedad, pierden de vista que la comunidad en la que viven las personas más que una realidad política, es fuente de identidad en donde las personas se autodescubren como seres autónomos. La comunidad es mucho más que la instancia política de reconocimiento de derechos subjetivos.

Una segunda fuerte crítica que realizan los comunitaristas al liberalismo, tanto individual como solidarista, es que estas tendencias pierden de vista las obligaciones y responsabilidades que los individuos tienen respecto de las comunidades en las cuales cobran identidad. Reconocen que el liberalismo solidarista ha dado importantes pasos al respecto al afirmar que los derechos subjetivos surgen del pacto que en condiciones de “velo de ignorancia” asumen los individuos de una comunidad al comprometerse a respetar ciertos mínimos de justicia, pero los comunitaristas piensan que las obligaciones y responsabilidades del individuo ante la comunidad van mucho más allá de los mínimos de justicia de Rawls y, que en ese sentido, a dichas teorías aún les hace falta recorrer más camino.

Para los comunitaristas es absurda una teoría de los derechos subjetivos, sea metafísica o política, que no incluya a su vez una teoría de las responsabilidades que tiene los sujetos frente a las comunidades porque cuando esto sucede, ni siquiera los derechos subjetivos podrán alcanzarse debido a que, si las personas no están dispuestas a responder por sus deberes y obligaciones frente a los otros, entonces no se podrían preservar los derechos de ninguno de los sujetos de esa comunidad.

Una sociedad que se base exclusivamente en las decisiones racionales que los individuos toman en atención a sus intereses particulares y la satisfacción

de sus propios deseos, sin tener en cuenta al tiempo la promoción de los intereses de otros y de los bienes moralmente justificados de los otros, es inviable.

Los liberales comunitaristas rechazan el denominado “atomismo”, denunciado por Charles Taylor, por el cual se considera a las personas como “átomos” dotados de derechos naturales que deciden pactar su entrada en sociedad para defender esos derechos subjetivos naturales o políticos. Cuestionan que en esa visión atomista de la sociedad, los individuos no se sienten ligados a una comunidad sino ligados a sí mismos de manera exclusiva y también excluyente. La comunidad significa, para los atomistas, únicamente el lugar en donde se desarrollan sus libertades, de manera que las instituciones políticas en ella existentes tienen como finalidad la satisfacción de los intereses particulares de los individuos, estarían al servicio del individuo.

El hombre no es “individuo” de manera independiente ni mucho menos *a priori* a la existencia de la comunidad, y esto es lo que olvidan las anteriores tendencias liberales. Antes de existir la libertad, la igualdad y la fraternidad como valores y como derechos subjetivos de los individuos, existieron comunidades que transmitieron estos valores como deseables, como bienes aspirables por todo individuo perteneciente a tales comunidades. Este tipo de liberales invierte, según los comunitaristas, el orden de las cosas al considerar que dichos derechos subjetivos provienen del individuo y la comunidad sólo está obligada a reconocerlos y respetarlos.

Para los comunitaristas los derechos subjetivos son ante todo virtudes, valores, bienes en sí mismos que las comunidades han descubierto y desarrollado, de modo que los transmiten a los individuos para que ellos los reconozcan, los respeten y los asimilen a su propia concepción de vida buena, que a su vez es compartida con los demás individuos de su comunidad. Las comunidades son anteriores a los individuos y le prestan a los individuos identidad.

Lo que las personas aprenden a valorar en una comunidad es entonces imprescindible para que puedan ellos desarrollar lo que llamarán los “derechos”. Esto significa, por tanto, que los derechos derivan de las valoraciones concretas que las comunidades hacen de ciertas virtudes que consideran deseables.

Los liberales comunitaristas piensan que la obligación hacia la comunidad es originaria frente a la defensa de los derechos, la cual será por consiguiente derivada, a la inversa de lo que piensan los otros liberales que consideran originaria la defensa de los derechos individuales y derivada la obligación ante la comunidad. Esta es la diferencia fundamental de perspectiva que identifica al liberalismo comunitarista.

Ninguna de las dos tendencias desconoce la otra cara de la moneda pero cada uno la percibe desde una perspectiva diferente y con un orden de prioridades inverso. La perspectiva de relación de los comunitaristas es la que lleva a Amitai Etzioni, citado por Cortina (1988: 90), a plantear la llamada “nueva regla de oro” en su libro *Community and morality in a democratic society* (1996) al decir: “respetar y defender el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía”.

Otras críticas de los comunitaristas podríamos condensarlas en los siguientes puntos:

1. El liberalismo solidarista, al plantear los principios de justicia como aquellos mínimos que pretenden ser compartidos por las diferentes doctrinas comprensivas de bien, termina en últimas absolutizando de tal manera estos mínimos que los convierte en máximos que se imponen a todas las personas. Esto significaría que los mínimos son en realidad las máximas de todas las éticas de máximos de las sociedades liberales, es decir, que estaríamos ante un totalitarismo liberal.

2. Al presentarse como estrictamente procedimental y como teoría política de la justicia, el liberalismo solidarista se percibe desencarnado totalmente de las doctrinas comprensivas de bien que los sujetos asumen desde sus propias perspectivas de felicidad. La pregunta que, al respecto, se plantean los comunitaristas es ¿cómo es posible motivar a los ciudadanos para que asuman unos principios de justicia desde una fría y descarnada racionalidad procedimental? Para los comunitaristas, el hombre en la vida moral, más que por frías razones actúa por convicciones; es decir, por fuertes sentimientos de adhesión con unos proyectos de felicidad, con unas virtudes morales y unos valores que son compartidos por una comunidad y para él son significativos en la construcción de su propia identidad.

Sin estos elementos, es muy difícil que un individuo adhiera a unos principios de justicia, que se le presentan tan universales como ajenos a sus propias vivencias y sentimientos morales.

Los autores comunitaristas se inclinan por el llamado liberalismo sustancial porque consideran que en él también se encuentra incluido el liberalismo procedimental debido a que ningún autor comunitarista propone el desconocimiento de los derechos subjetivos de los individuos sino que considera que ellos están inmersos dentro de las perspectivas de bien y los proyectos de felicidad que dan identidad a las comunidades.

El liberalismo sustancial, para ser consecuente con sus propios principios, introduce una nueva perspectiva de tolerancia frente a las diferentes culturas que puedan existir dentro de un estado. Los estados-nación son cada vez menos homogéneos y están dando paso a estado multi-nacionales, multi-culturales, como reconoce Michael Walzer (1996):

En el mundo actual la homogeneidad es algo raro, por no decir inexistente. Tan sólo supone que un único grupo dominante organiza la vida en común, de modo que queden reflejadas su propia historia y cultura y que, si todo va bien, sea ese mismo grupo el que siga conformando la historia y manteniendo viva la cultura. Estas pretensiones son las que determinan las características propias de la educación pública, los símbolos que se han de utilizar y las ceremonias que se han de celebrar públicamente en el calendario estatal y las festividades que en él se incluyen. Por lo tanto, a lo largo de la historia y respecto de las diversas culturas, el estado-nación no es algo neutro. El aparato del estado es un motor pensado para la reproducción nacional (Walter, 1996: 42).

El estado-nación del liberalismo clásico reconoce los derechos subjetivos de los individuos pero en cuanto tales, no en cuanto miembros de determinada colectividad; mas aún, las diferencias culturales, religiosas e incluso lingüísticas se consideran propias del ámbito de lo privado, es decir, de las decisiones libres que los individuos en cuanto individuos pueden tomar, pero no existe un reconocimiento público de tipo colectivo frente a la validez de una lengua, de una religión o, en general, de una cultura o forma de vida compartida por estos grupos.

Michael Walzer considera que ese tipo de tolerancia liberal debe ser replanteada desde un liberalismo sustancial que reconozca como válidas las diferentes comunidades que pueden compartir un mismo espacio geográfico en un estado, en este caso, multinacional. Cada comunidad tiene derecho a su propia cultura, lengua, organización social y económica, a sus propias concepciones de bien e incluso autogobierno, de manera que el Estado se convierta en el garante de la posibilidad que tienen las comunidades de desarrollarse dentro de él.

Will Kymlicka, por su parte, considera en su texto *Ciudadanía multicultural*, que el liberalismo debe defender los derechos de las minorías a mantener su propia cultura cuando la defensa de esos derechos sea condición indispensable para que dichas minorías puedan existir pero también puedan desarrollar sus propias formas de vida.

El problema que surge es el de si todas las culturas con todas sus diferencias tienen igual dignidad y, por lo tanto, sean cuales fueren sus formas de comprender la vida buena y sus proyectos de felicidad, deben ser reconocidas, aceptadas y protegidas por el estado político. Al respecto, Charles Taylor (1993: 106) en su texto *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, dice lo siguiente:

Se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* la posibilidad de que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos de diversos caracteres y temperamentos durante un largo periodo –en otras palabras que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable– tengan algo que merezca nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar.

Es claro que, según el anterior texto, para Taylor, de antemano debemos considerar la igual dignidad de todas las culturas porque de alguna forma todas y cada una de ellas han servido de horizonte de sentido desde el cual los individuos han podido encontrar un significado e identidad para sus propias vidas, proporcionándoles no sólo una dimensión de identidad cultural sino también de identidad religiosa, social, estética, económica y política.

Frente a esta cuestión, Adela Cortina plantea sus recelos debido a que considera indispensable establecer una distinción entre hablar de la dignidad y de la respetabilidad de las culturas. Este problema

debe abordarse desde diferentes ángulos. En primera instancia habría que pensarlo desde una perspectiva estrictamente jurídica, según la cual el problema no es de dignidad sino del derecho de las personas a seguir identificándose con su cultura. Si se trata de esta perspectiva habría que decir, con la tradición liberal, que los estados liberales tienen la obligación de proteger indistintamente todas y cada una de las culturas que para los hombres se constituyen en fuente de su identidad. En tal caso, se reconocen los derechos de las minorías culturales sea cual fuere el juicio que desde otra perspectiva, sea moral o política, se pueda hacer respecto del valor de esa cultura.

La otra perspectiva desde la cual se puede abordar el problema de la igual dignidad de las culturas es la perspectiva típicamente ética. Adela Cortina introduce el concepto de respetabilidad, para matizar el concepto de dignidad de toda cultura. Existen rasgos de las culturas que, por ser intolerables para la tradición liberal de respeto a los derechos inalienables de todo ser humano, son considerados no-respetables, pero ello no significa que la cultura dentro de la cual estos rasgos existen no posea dignidad.

Es un reto para todas estas culturas ganar cada vez mayor respetabilidad dentro de la interacción multicultural que un mundo globalizado impone a los diferentes pueblos. En efecto, en todas las culturas también se encuentran rasgos respetables, es decir, rasgos a proteger que reflejan de mejor manera los derechos fundamentales de todo ser humano.

El compromiso que hoy tiene todos los grupos culturales, sean minoritarios o no, es fomentar el diálogo intercultural de modo que no se pierda la riqueza humana que pueda existir en las diferentes formas de vida buena de las comunidades, pero que tampoco se perpetúen bajo un malentendido “respeto de la dignidad de los pueblos” condiciones de alienación inaceptables desde la perspectiva ético-política.

No debemos olvidar que las culturas, igual que las tradiciones, no son estáticas sino que así como nacen se van transformando y se van enriqueciendo mutuamente. No existen culturas “cerradas”, ni culturas “puras”, más aún, la pretendida “pureza” que han intentado mantener algunos grupos, en realidad ha significado un empobrecimiento en todo sentido frente a aquellos grupos que han optado por abrirse a la interacción con diferentes culturas.

En esta cuestión de la dignidad y respetabilidad, Cortina (1988: 50) plantea lo siguiente:

Son las personas –a mi juicio– las que tienen igual dignidad. Las culturas han de ganarse su respetabilidad, mostrando que ofrecen orientaciones para propiciar una mejor humanidad, porque no todos los rasgos de todas las culturas son igualmente respetables. Obviamente la dificultad consiste entonces en dilucidar quién está legitimado o que cultura lo está para decidir qué rasgos humanizan y cuáles deshumanizan y al responder a esta cuestión los espíritus se dividen (Cortina, 1988: 50).

EL LIBERALISMO SOCIAL-PROCEDIMENTAL

Para un lector desprevenido, encontrar unidas estas tres palabras es bastante sospechoso. A primera vista parecería imposible, o en el mejor de los casos, inadecuado intentar hablar siquiera de un socialismo que sea al tiempo liberal y que además se concrete en contextos democráticos procedimentales.

Para los amantes de las “esencias eternas” platónicas pareciera que hablar de socialismo implicara negar el liberalismo o a la inversa, plantear una teoría liberal sería cerrar de plano la alternativa de una propuesta socialista. Pero la realidad, tanto en el ámbito teórico como práctico, se ha venido mostrando cómo quienes en primera instancia se presentaban como parti-

darios de tradiciones irreconciliables se encuentran ahora cada vez más cercanos.

A nivel del pensamiento de los teóricos de la filosofía política se ha venido progresivamente dando una mixtura o cierto hibridismo entre el pensamiento liberal y el pensamiento socialista. Por un lado, los pensadores del liberalismo han venido abandonando la perspectiva primera de liberalismo individualista en la cual se concebía al sujeto como individuo poseedor de derechos subjetivos que por naturaleza le competían y que podía, con toda autoridad, exigir a la sociedad, la cual estaba destinada ante todo a brindarle las posibilidades para el despliegue de su libertad; libertad entendida en el sentido de independencia frente a las relaciones con los demás.

Si el pensamiento liberal ha venido transformándose en un pensamiento cada vez más alejado del individualismo posesivo hacia un individualismo solidario, el socialismo también ha venido transformándose desde una perspectiva colectivista en donde el individuo se subsumía totalmente dentro de la comunidad hasta el punto de desaparecer, hacia el rescate del individuo concreto y sus necesidades. No ha sido fácil para ninguna de estas tradiciones lograr esa transformación de la propia concepción del sujeto, necesaria para poder lograr un acercamiento. Ha sido el sujeto autónomo kantiano el que ha permitido tanto para una como para otra tradición encontrar ese punto de concordancia que es la concepción de hombre subyacente tanto a la tradición liberal como socialista.

Los más paradigmáticos autores del liberalismo, John Rawls, como de la tradición socialista, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, han encontrado en Kant la base desde la cual plantear las nuevas perspectivas procedimentalistas liberales y socialistas que en el momento actual nos dan la posibilidad de hablar del hibridismo social-demócrata liberal.

Desde la perspectiva del sujeto autónomo, en el que está unida a la libertad la capacidad de darse a sí mismo leyes universales, encontramos un sujeto que no está regido únicamente por sus preferencias subjetivas; es decir, por una racionalidad calculadora de beneficios individuales, sino también un sujeto dirigido por una racionalidad con pretensión de universalidad. A este sujeto lo rige una racionalidad que es capaz de pensar al nivel de la moral sobre cuál sería la conducta dirigida no por imperativos hipotéticos, sino por imperativos categóricos y al nivel de la política es capaz de establecer una ley pensando en cuál sería la decisión que todos hubieran tomado si estuvieran en la situación del legislador.

Una vez establecida esa nueva perspectiva del hombre como sujeto autónomo tenemos la posibilidad de encontrar un acercamiento entre las tendencias políticas liberales y las socialistas.

El socialismo ha de entenderse ahora como profundización de la democracia, es decir, como extensión de la democracia representativa a todos los ámbitos de la vida social. El socialismo del cual hablamos hoy es un socialismo procedimental que no es ni puede pretender ser una cosmovisión. El socialismo abandona, por tanto, todo intento de ofrecer una concepción de la naturaleza, de la esencia del hombre, del sentido de la historia, del sustento metafísico de la realidad, de modo que a la vez abandona la intencionalidad de ofrecerse como una teoría moral de lo que es bueno para los hombres y de lo que proporciona a los hombres la felicidad.

El socialismo hoy debe, ante todo, dedicarse a esclarecer cuáles serían aquellos procedimientos que desde la óptica de los valores de la autonomía del sujeto, de la igualdad, no del igualitarismo, y de la solidaridad indicarían mejor la manera de obtener las normas correctas que establezcan los mínimos de justicia que permitan la convivencia en la pluralidad.

Propondría el socialismo unos mínimos procedimentales compartibles por quienes tengan distintas cosmovisiones y concepciones del hombre y a historia. La pregunta que surge ahora es ¿cuáles serían esos mínimos procedimentales y en qué se diferenciarían de los mínimos procedimentales ofrecidos por propuestas liberales como la de Rawls?

Vemos cómo el modo filosófico de pensar socialista respecto del sujeto, el cual está a la base del procedimentalismo político, nos lleva a considerar el paso del solipsismo metódico del pensar monológico hacia el pensar dialógico del análisis pragmático del lenguaje. Según K. O. Apel, el pensamiento político de las tradiciones liberales hunde sus raíces en el solipsismo metódico propio de una filosofía de la conciencia, de las corrientes que realizan un análisis lingüístico que sólo contempla las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje. En una palabra, el liberalismo político se encuentra circunscrito dentro del pensar monológico y desde él propone su procedimentalismo ético y político.

La tradición socialista plantea que los individuos son necesariamente sociales por dialógicos, lo cual significa que la validez de la verdad, de las normas morales y de las decisiones políticas no puede definirse monológicamente por una intuición particular que pueda tener un individuo al nivel de su propia conciencia sino que la corrección de las normas y de la verdad sólo se logra en una discusión racional, en una comunidad de argumentación. En este sentido, la subjetividad se transforma en intersubjetividad porque el sujeto autónomo no es el sujeto solipsista sino el dialógico.

La herencia de las tradiciones liberales que recoge la propuesta del socialismo democrático liberal se refiere a los dos valores fundamentales que la sustentan, es decir, libertad e igualdad. Los autores de corte socialista se distinguen de los típicamente liberales, en este aspecto, por el distinto orden en que articulan

estos dos valores, pues mientras para las tradiciones liberales el concepto de libertad es un concepto primario del cual deriva la igualdad de los sujetos, en el pensamiento socialista se articula como concepto originario la igualdad mas no el igualitarismo.

El igualitarismo es la doctrina según la cual se intentan eliminar todas las diferencias posibles entre los individuos miembros de una colectividad. Las actuales tradiciones socialistas coinciden en que la meta de la igualdad no es la de la eliminación de las diferencias, la cual no sólo es en la práctica imposible sino tampoco teóricamente deseable.

La igualdad es entendida como la liberación de las dominaciones, el alcance de una sociedad en donde los individuos puedan ejercer de manera real y efectiva su libertad. En ese sentido la igualdad es el concepto originario, para el socialista, y la libertad se deriva de ella.

Un socialismo liberal entiende que su principal labor es crear una sociedad de igualdad compleja, es decir, una sociedad libre de dominación en la que se den ante todo dos cosas: la primera, que se logre evitar todo intento de colonización de una esfera frente a otra, porque al colonizarse, las esferas se homogeneizan, desarrollando así una dominación de una frente a otra. Ni siquiera la esfera política podría considerarse como la dominadora de las demás esferas. La segunda es evitar que quien posee el bien más influyente en una sociedad se apodere por su mediación de los restantes bienes. Hay que asegurar, dentro de la sociedad de igualdad compleja, unas barreras de separación entre las esferas que mantengan la complejidad de las relaciones de las sociedades modernas.

La propuesta de la ética discursiva ofrece un procedimentalismo que inspira al socialismo para profundizar la democracia representativa, pero sin la pretensión de moralizar la política ni la democracia

desde su óptica. Es nefasto el intento de moralizar directamente la política, pues sólo trae resultados indeseables. El principio ético ha de funcionar desde la perspectiva de la ética de la responsabilidad (Apel), la cual nos obliga a ponderar en cuáles situaciones se debe aplicar un principio ético y qué consecuencias se seguirían previsiblemente de su aplicación, evitando así interpretar los principios éticos como imperativos categóricos.

La esfera de la política es la esfera de las acciones responsables y esto significa que las decisiones que la política ha de tomar deben mirar no sólo el principio de la ética del discurso sino también y, ante todo, las condiciones históricas concretas en donde ha de aplicarse. K.O. Apel sigue de cerca la teoría de la separabilidad necesaria de las esferas sociales como uno de los grandes aportes de la modernidad y, por ello, considera que sería un contra sentido para su propuesta, inscrita en la modernidad crítica, el plantear la disolución de dichas esferas subsumiendo la esfera política dentro de la ética.

Desde la perspectiva de J. Habermas, si el principio de la ética discursiva se aplicara directamente a la política, la participación de los afectados tendría que comprenderse como un ejercicio directo del poder por parte de los ciudadanos, es decir, como un autogobierno. Este autogobierno tendría a su vez que extenderse desde el ámbito político hacia los otros

ámbitos de la vida del hombre, como la economía y la academia, lo cual es indeseable a todas luces dentro de un proyecto de igualdad compleja.

Sin embargo, su teoría ética procedimental se extiende a las esferas de la política y del derecho porque coloca el principio discursivo (D) a la base de dichas esferas, de tal manera que los sujetos sólo pueden alcanzar real autonomía si participan activamente en los procesos de conformación de las leyes que sirven para la regulación de un orden determinado, y si son capaces de reconocerse como creadores de las normas a las que ellos mismos están sometidos desde su autonomía privada. En palabras de Habermas (2005: 96) la ley “sólo puede conservar ya su fuerza de integración social haciendo que los destinatarios de esas normas jurídicas puedan a la vez entenderse en su totalidad como autores racionales de esas normas. Por este lado el derecho moderno se nutre de una solidaridad que se concentra en el papel del ciudadano y que en última instancia proviene de la acción comunicativa”.

Como vemos, la autonomía de las esferas de la política y del derecho respecto de la moral no es absoluta, aunque tampoco se diluyen sus esferas en una inadecuada subordinación de una frente a otra. Lo que si debe quedar claramente definido es que la validez de los ámbitos del derecho y de la política no puede contradecir los principios del universalismo moral.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, A. *Hasta un pueblo de demonios*. Madrid: Taurus, 1988.
- . *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- . *Los ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999.

- Habermas, J. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2005.
- . *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Verdad y Justificación*. Barcelona: Editorial, 2007.

Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

---. *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Taylor, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Vallespín, F. "El neocontractualismo: John Rawls". Camps, V. (ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 1989.

Walzer, M. "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural". *Isegoría* 14. (1996).