

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del Anuario de *Filosofía Jurídica y Social* corres-
ponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este
último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cum-
ple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en
Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre
de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio
Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del
Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus
secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Fi-
losofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos en-
tregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de
la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de exis-
tencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la
habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sec-
ción se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jor-
nada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra
Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La
mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la pers-
pectiva de los cambios culturales*".

Se incluye también una sección *In memoriam*, dedicada al filósofo español del derecho, Albert Calsamiglia, muerto en 2000, quien tuvo estrechos lazos con nuestro país.

Cierra el presente volumen la sección *Recensiones*, en la que se comentan algunas obras de interés en el campo de la teoría y filosofía del derecho.

Este y los números anteriores del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

E S T U D I O S

HACIA UN NUEVO LIBERALISMO: CORRECCION Y BIEN MORAL

ALEJANDRA CARRASCO B. *

Una de las ideas fundacionales de la mentalidad moderna, que directa o indirectamente influye en gran parte de sus propuestas socio-políticas, es la separación de lo bueno y lo correcto en la teoría moral. Esta idea, en sus distintas formulaciones históricas y con distintos énfasis, se repite en el nominalismo, empirismo, racionalismo, idealismo y, en general, en las distintas corrientes filosófico-culturales que dieron forma a la Modernidad. El liberalismo, por su parte, como teoría política esencialmente moderna, también se apoya y justifica muchas veces en esta separación. En este ensayo, sin embargo, defenderé la idea de que esta fundamentación epistemológica es implausible para cualquier teoría y que en el caso del modelo liberal también lo conduce, en última instancia, al fracaso práctico. Asimismo, sugeriré que esa fundamentación defectuosa no es esencial al liberalismo político —dado que lo define por su modo de operar y no por sus fines—, por lo que podría ser posible mantener algunas de las atractivas instituciones liberales sobre una ontología, ética y antropología más acordes con el sentido común y la razón crítica. Esto sortearía muchos de sus peligros y respondería más plenamente a las necesidades humanas. No obstante, en estas pá-

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra; Profesora en las Universidades Adolfo Ibáñez y Católica de Chile.

ginas me centraré en lo que es condición para una nueva propuesta liberal, a saber, mostrar cómo se ha separado lo bueno de lo correcto en la teoría moral y teoría política liberal moderna, y argumentar en contra de la plausibilidad y consistencia teórica de esta separación.

1. Separación de lo bueno y lo correcto en la Modernidad

Para la filosofía clásica los conceptos de “correcto” y “bueno” eran dos conceptos indiscernibles, puesto que aunque formalmente distintos, lo correcto era lo que *interna o intrínsecamente* conducía hacia lo bueno, que a su vez se definía como la perfección de la propia naturaleza. De este modo, cualquier acuerdo en las reglas morales (lo correcto) presuponía un acuerdo en lo bueno, lo perfectivo para la naturaleza humana. Este presupuesto es el que se perdió en la Modernidad, al perderse la confianza en poder conocer lo que es perfectivo para la naturaleza humana, en caso de que aquello existiera. Por ello, en palabras de Alasdair MacIntyre (1), se dice que el bien “fue privatizado” y que sólo los criterios de corrección siguieron siendo materia de acuerdo público. Es decir, la mentalidad moderna estima que nadie tiene derecho a interferir respecto a lo que cada cual considere bueno.

Esta radical separación se fue realizando paulatinamente, en distintos momentos y por diversas influencias durante la época moderna. Dos de estos momentos son especialmente relevantes para el liberalismo; dos que fueron originalmente contrapuestos entre sí, pero que en muchos casos han tendido a fundirse en una misma corriente ideológico-cultural. Me refiero, obviamente, al naturalismo o empirismo y al formalismo kantiano. Aunque estos dos sistemas de ideas se oponen en características centrales, se asemejan, no obstante, en uno de los rasgos peculiares de la Modernidad: la distinción tajante entre hecho y valor, entre el mundo de lo fáctico-descriptivo y el mundo de lo normativo. Esta separación, explicitada primeramente por David Hume en su famosa *ley de Hume*, llevará a la emancipación de la teoría de lo correcto

1. Ver MacIntyre, A.: “The Privatization of the Good: An Inaugural Lecture”, en Delaney, C.F. (ed.): *The Liberalism-Communitarianism Debate*, Rowman and Littlefield Publishers, 1994, pp. 1-17.

frente a la teoría de lo bueno, y a sus consecuentes efectos en política y moral.

La filosofía moral de nuestro tiempo, en efecto, se centra más en prescripciones relativas a “hacer lo correcto” que en “ser bueno o virtuoso”, como la filosofía antigua. En este giro la corriente que más ha influido es sin duda el naturalismo, para el que lo único que se puede considerar real son los hechos, mientras que los valores sólo se explican como una proyección subjetiva en un mundo neutral *per se*. De este modo, dados, en primer lugar, un abismo ontológico entre los hechos y los valores, y en segundo lugar, la falta de realidad del mundo de los valores (del bien), se sigue con toda lógica que la moral habrá de preocuparse de los procedimientos *correctos* para alcanzar algún fin predeterminado *en el mundo de los hechos*, con total independencia del antiguo *bien moral* (2). El naturalismo se caracteriza por entender al hombre en términos continuos con las ciencias naturales, de tal modo que excluye todas las descripciones de lo que las cosas “significan” para el sujeto, y se limita a la observación de sus características absolutas, neutrales o externas (3). Esto determina tanto su incapacidad de dar cuenta de la dimensión del bien moral como su gran atractivo para la mentalidad moderna imbuida en prácticas que siguen la misma lógica objetivadora: economía, ciencias físicas, tecnología, psicoterapia, etc.

Una segunda corriente de pensamiento de gran influencia en la Modernidad y en el liberalismo es, como ya se señaló, el idealismo kantiano. A diferencia del naturalismo, para Kant la razón no sólo tiene un rol instrumental en la ética sino que, además, es la que fija los fines de los hombres. Por lo mismo, la realidad de la dimensión moral en el ser humano, que es justamente la que lo dignifica, es tan incuestionable como categórica. La moral kantiana se idea, de hecho, en oposición a la moral naturalista y en un intento de reivindicar aspectos fundamentales del hombre de los que el objetivismo naturalista no podía dar cuenta. Sin embargo, la misma estructura de la moral en Kant lleva tam-

2. El utilitarismo es el mejor ejemplo de este tipo de sistemas morales, en los que el bien se define en términos extra-morales.

3. Ver Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989, pp. 80-81.

bién a la separación entre lo bueno y lo correcto, especialmente cuando se trata de la regulación de la conducta externa. Como la única garantía y prueba de bondad moral de una acción es el seguimiento voluntario al imperativo categórico, la bondad no puede imponerse ni exigirse externamente. La corrección, en cambio, sí que puede exigirse desde fuera, aunque una conducta correcta (conforme a las reglas) no es necesariamente buena (conforme al imperativo categórico).

En consecuencia, junto con la diferencia fundamental del estatuto ontológico de la dimensión moral, naturalismo y kantismo se asimilan en otros rasgos fundamentales. La separación de lo bueno y lo correcto, el procedimentalismo que de ella se sigue (ocuparse sólo de que la conducta se ajuste a ciertas reglas), y la división de esferas: el bien para el ámbito privado y lo correcto para el ámbito público. La moral pasa a ser un tema eminentemente privado, que no debe ser tratado más que mínimamente en la esfera pública.

Pues bien, sobre estas coordenadas filosófico-culturales modernas se erige la doctrina política liberal en sus distintas variantes. En la actualidad se pueden identificar dos corrientes liberales principales representadas en un más kantiano John Rawls y un más lockeano Robert Nozick (4). Aunque estas formulaciones tienen ya casi 30 años, siguen siendo sin duda los puntos de referencia esenciales para el liberalismo contemporáneo. Estas variantes ideológicas, por lo demás, a pesar de sus importantes diferencias, coinciden en el rasgo que aquí nos ocupa: la exclusión de la moral del ámbito público. De estas dos corrientes se puede decir que su característica central es aspirar a la constitución de "una red de instituciones oficialmente agnóstica o neutral que permita a los individuos autónomos coordinar sus relaciones recíprocas de tal modo que puedan maximizar el logro de sus metas individuales" (5); o

4. Las obras clásicas de estos autores son, respectivamente, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971) y *Anarchy, State and Utopia* (Basil Blackwell, 1974). Excluyo de este análisis a una tercera corriente liberal, derivada del utilitarismo, por los rasgos claramente antiliberales a que conduce en última instancia (ver Negro Pavón, D.: *Liberalismo y Socialismo: Encrucijada en John Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975, y Carrasco, A.: "La Justicia Utilitarista y las Paradojas del Liberalismo de Mill", en *Anuario Filosófico* vol. 32, n.2, Universidad de Navarra, 1999).

5. Beiner, R.: "Liberalism: What's Missing?", en *Society* 32, n. 5, 1995, p. 19.

bien, como señala Ronald Dworkin en su ensayo "Liberalism", "una sociedad liberal es aquella que no adopta ninguna postura sustantiva en relación a los fines de la vida. Antes bien, la sociedad está unida en torno al fuerte compromiso procedimental de tratar a todas las personas con igual respeto" (6).

Rawls, de hecho, asumiendo que existen muchas, distintas e incommensurables visiones de "lo bueno" (7), funda el sistema liberal sobre una concepción de justicia que se precia de ser "política y no metafísica ni epistemológica", es decir, "una concepción de justicia que no se presenta a sí misma como verdadera, sino como útil para servir de base de un acuerdo político informado y voluntarioso" (8). Una concepción absolutamente procedimental, que pone entre paréntesis "lo bueno" y sólo se preocupa de "lo correcto", y que se justifica, en última instancia, en el principio de tolerancia. Nozick hace algo similar, protegiendo de tal modo el área de no interferencia de los individuos que llega a proponer que cada cual intente dar forma a su propia utopía. En consecuencia, es claro que el liberalismo contemporáneo se caracteriza fuertemente por el procedimentalismo, esto es, por centrar su atención exclusivamente en los procedimientos correctos que permitan que cada uno desarrolle como desee su concepción de bien. Todas las normas comunes son normas externas, cuyo fin es "liberar", a través de la objetivación, a la esfera pública de la dimensión moral.

Lo anterior explica sobradamente la "primacía de los derechos" que se promueve en estos sistemas, donde la unidad no está dada en torno a la deliberación sobre el bien sino en torno a la definición y ejecución de la acción obligatoria para respetar el espacio de no interferencia del conciudadano. Este "discurso o retórica de los derechos" comenzó en el siglo XVII vinculado, principalmente, a la exaltación del valor

6. Citado por Taylor, Ch.: *Multiculturalism. The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, p. 56.

7. Rawls, J.: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs* vol. 14, 1985, p. 245.

8. Rawls, J.: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", p. 230.

de la autonomía personal. Muchos pensadores explican la aparición de los derechos subjetivos por la necesidad de evitar las guerras debidas a las fuertes diferencias religioso-culturales de esa época⁽⁹⁾. Las distintas fórmulas de derechos naturales o universales apuntaban a encontrar un mínimo común denominador entre las comunidades, y por ello se constituyeron en el medio ideal para negociar un *modus vivendi* entre ellas. Hay quienes celebran este proceso pacificador, y otros que ven en él el germen de un fuerte y nocivo reduccionismo moral. No obstante, sea como fuere, lo cierto es que desde entonces el lenguaje moral se ha convertido en un lenguaje de los derechos personales, y se ha ido absolutizando de tal modo esta interpretación que actualmente se puede incluso considerar que “Si alguien tiene el derecho de hacer algo, el gobierno no debería tener la capacidad de negárselo, ni siquiera en el caso de que el interés general fuera que se lo negara”⁽¹⁰⁾. La retórica liberal de los derechos ha hegemonizado la conciencia política moderna. Y es una retórica que se define, *a priori*, como instrumental e independiente de la moral.

2. Problemas de la separación bueno-correcto

a) En la teoría moral

La teoría política liberal, entendida del modo recién descrito, es claramente una “teoría de lo correcto” separada o independiente de una “teoría de lo bueno”. El origen de esta separación se encuentra, como ya se señaló, en las teorías modernas naturalista y kantiana. La primera, escéptica de las realidades no empíricamente comprobables, soluciona el problema ético reduciendo el bien a cualidades extramORALES (como el placer, por ejemplo, en el utilitarismo) o al emotivismo⁽¹¹⁾. La

9. Ver, por ejemplo, Tuck, R.: “Rights and pluralism”, en Tully, J. (ed): *Philosophy in the Age of Pluralism*, Cambridge University Press, 1994, pp. 159-170.

10. Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977, p. 269.

11. Una lúcida crítica al naturalismo se encuentra en Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, pp. 5, 21-23 y 176. En la primera referencia, Taylor muestra cómo

segunda no duda de la realidad de la dimensión moral, pero la entiende como un mundo absolutamente divorciado del empírico, con distintas leyes de operación (la libertad y la causalidad, respectivamente), y esencialmente individual o privado. Con ello, la dinámica pública no puede ni debe ocuparse más que de lo “correcto”, dejando la preocupación sobre “lo bueno” a cada persona particular.

La separación de lo bueno y lo correcto, a la que se llegó buscando una solución al problema de no poder definir o no poder estar de acuerdo sobre qué es lo bueno, trae sin embargo problemas. G.E. Moore fue quien hizo clara esta separación al decir que lo bueno es indefinible y que lo correcto es aquello que aumenta la bondad. De este modo “corrección” dejó de ser una noción sustantiva y valórica, para convertirse en una noción meramente procedimental; y con ello, necesariamente, también incompleta. Asimismo, una teoría ética o política exclusivamente formal, es decir, exclusivamente centrada en lo correcto, es también una teoría vacía e incompleta, además de ser un imposible fáctico.

El problema de fondo es que lo correcto y lo bueno son dos dimensiones que no se pueden divorciar. Si bien es cierto que estos dos términos no son sinónimos en sentido absoluto, en cuanto “correcto” alude más al procedimiento y “bueno” más al contenido, no es menos cierto que entre sí se coordinan de algún modo para tener sentido. Estos conceptos se sitúan en niveles distintos pero están en mutua referencia, de tal suerte que separarlos o entenderlos en una relación lineal simple conduce necesariamente a aporías⁽¹²⁾. Si se prescinde de la dis-

fenomenológicamente la dimensión del bien está en nuestras reacciones morales, por lo que prescindir arbitrariamente de ella, quedándonos exclusivamente con la faceta “instintiva” de la reacción moral, sería una distorsión de la realidad. En la segunda referencia Taylor “desenmascara” al naturalismo mostrando que aunque éste se autodefine como neutral, inescapablemente parte de unos presupuestos morales determinados. Y finalmente, la última referencia tiene que ver con la relación entre la perspectiva de la primera y la de la tercera persona: Taylor afirma que la tercera persona (objetiva, impersonal) no puede llegar a ser sin comenzar desde la primera persona (subjetiva, personal). En consecuencia, la “objetividad” o “neutralidad” deriva de la “subjetividad”, y no cabe renegar de ella.

12. Un análisis pormenorizado de las aporías del consecuencialismo en relación a este tema se encuentra en Carrasco, A.: *Consecuencialismo. Por qué no.*, Eunsa, 1999, capítulo IV.

cusión sobre lo bueno, pero se define lo correcto como lo que aumenta lo bueno, es lógico suponer que ya hay alguna idea sobre qué es “lo bueno”. Ahora bien, en éticas que han extremado esta separación, como la utilitarista-consecuencialista por ejemplo, se llega incluso a tener que calificar de “correctas” acciones que se consideran “malas”, y se impone el deber de alabarlas (13). La principal crítica que se hace a esta norma es que alabar “algo” sin implicar que ese “algo” es bueno, parece ser un acto intrínsecamente contradictorio. Asimismo, una ética meramente procedimental no tiene cómo defenderse de los que se han llamado “deseos repugnantes”. Si lo correcto es lo que maximiza la utilidad, y se entiende por utilidad el placer o la autonomía, la mayor utilidad estará dada por cualquier cosa que incremente el placer o afirme la autonomía de una persona, sin importar qué tan repugnante, vil o de mal gusto pueda ser aquel deseo. Una teoría de lo correcto no tiene ningún instrumento para defenderse de distorsiones de este tipo (14).

Por otro lado, esta separación de lo bueno y lo correcto también promueve la “esquizofrenia de las teorías morales modernas” (15). Como dichas teorías se han concentrado en las nociones de deber, obligación y corrección, desconsiderando o analizando en forma independiente los motivos de la acción, imposibilitan que la persona haga el bien de modo integrado, que haya una armonía entre sus motivos y sus razones. La virtual incoherencia a que impulsarían llevaría, de acuerdo con esta crítica, a una vida fragmentada, psicológicamente difícil de sostener. Aunque esta objeción apela más al ámbito práctico que al de la consistencia lógica, no es un argumento menos importante si la verdadera tarea es analizar hasta qué punto una teoría moral fundada sólo en lo

13. Esta paradoja fue descubierta y reconocida ya por Henry Sidgwick, discípulo de John Stuart Mill. Hay veces que lo “correcto”, entendiéndolo por ello lo que maximiza la felicidad del mayor número, es alabar una acción mala.

14. Ver Powers, M.: “Repugnant Desires and the Two Tiers Conception of Utility”, en *Utilitas* vol. 6, n. 2, 1994, pp. 171-176.

15. Ver Stocker, M.: “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, en Pettit, Ph. (ed.): *Consequentialism*, Dartmouth, 1993, pp. 421-434.

correcto es humanamente viable. En consecuencia, lo que se postula es que centrándose tanto o tan sólo en los aspectos formales del razonamiento moral —en el caso del consecuencialismo en el proceso para la obtención del fin óptimo, y en el del formalismo kantiano en no traspasar los límites *a priori*—, la persona no logra unificarse y por tanto no puede realizarse como ser humano. En otras palabras, como el agente sólo posee criterios técnicos para juzgar la moralidad (corrección) de una acción; como no dispone de criterios con relevancia pública para conocer la bondad o maldad moral, y como no tiene modo de enlazar estos dos niveles de razonamiento, se precipita necesariamente en la incoherencia o la alienación.

Por último, otra paradoja “práctica” de la separación de lo bueno y lo correcto es que si bien se adhiere a ella por razones pragmáticas, en la realidad es imposible de realizar. Si las éticas modernas optaron por el procedimentalismo fue por los problemas que encontraron en la noción del bien (escepticismo frente a su realidad y a su publicidad, esencialmente), y la dificultad que representaba proponer una ética sustantiva basada en una noción de bien no universalmente compartida. Por consiguiente, lo más práctico, la solución más simple y más acorde a la mentalidad cientificista moderna, fue poner entre paréntesis la fuente de conflicto (lo bueno) y ocuparse exclusivamente de los procedimientos correctos. Privatizar la moral y dejar en terreno público sólo el derecho, o en el caso del consecuencialismo, reducir la moral a derecho. Esta solución pragmática, sin embargo, no es tácticamente posible. Es decir, lo correcto no puede sostenerse sin alguna noción de lo bueno. Si por correcto se entiende “aquello que aumenta lo bueno”, bueno será necesariamente el resultado de lo correcto. No obstante, estas dos definiciones no bastan. Es imprescindible alguna referencia sustantiva para hacer aplicable lo correcto, y esa referencia implicará necesariamente alguna visión de bien. En consecuencia, es fácticamente imposible la pura formalidad, el puro procedimentalismo. El procedimiento requiere de alguna materia para *ser*, para funcionar. Y si esa materia no es *deliberada* en la praxis moral, es porque consciente o inconscientemente está dada *a priori*, en forma dogmática, de tal modo que la supuesta “liberación” que se intenta realizar en la Modernidad a través de la teoría de lo correcto termina siendo una imposición moral.

b) *En la teoría política*

Pues bien, si el liberalismo se entiende como una teoría de lo correcto, naturalmente adolecerá de los mismos problemas de las teorías morales meramente procedimentales. Antes de mostrar esto con más detalle, cabe señalar que las teorías sociales, a diferencia de las de ciencias exactas, no se verifican exclusiva ni primordialmente por demostración, por su correspondencia con los hechos ni por conexiones necesarias entre sus premisas. Su verdad se acerca más a la verdad práctica que a la teórica, pues siendo el objeto de las ciencias humanas distinto del de las ciencias empíricas —el hombre es un ser autointerpretativo, no es totalmente objetivable, etc. (16)—, su modo de validación será, consiguientemente, también distinto. “Lo que hace correcta a una teoría social —dice Charles Taylor— es su capacidad de dar claridad a una práctica; es que su adopción haga posible lo que en cierto sentido podría llamarse una práctica más efectiva” (17). En otras palabras, una buena teoría social o de ciencias humanas es la que es capaz de dar sentido, de hacer significativa la vida en común. Así, un buen *test* contrafáctico para evaluar alguna teoría que intente explicar u organizar las instituciones sociales es ver si consigue que éstas tengan sentido en la vida de las personas. En el caso del liberalismo, entonces, la pregunta sería: la sociedad liberal, con sus instituciones y su modo de comprender las relaciones sociales, ¿da sentido o ayuda a dar sentido a la vida de las personas? El discurso político de eficiencia, maximización en la satisfacción de preferencias, instrumentalismo, racionalización y burocratización del gobierno, ¿contribuye a crear prácticas sociales más efectivas, en el sentido de prácticas que ayuden a dar sentido a las relaciones interpersonales y a las vidas individuales? Si la respuesta a estas preguntas fuera negativa, significaría que hay que revisar la teoría porque posiblemente requiera de alguna reformulación.

16. Ver Taylor, Ch.: “Social Theory as Practice” en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, pp. 91-115.

17. Taylor, Ch.: “Social Theory as Practice”, p. 104.

Este, de hecho, parece ser el caso del liberalismo como teoría socio-política. A pesar de sus muchos éxitos en otras materias, y a pesar de que hay aspectos esenciales de la vida social en que sí constituye una interpretación efectiva y promueve las prácticas más significativas; hay otros aspectos —relacionados justamente con la separación de lo bueno y lo correcto o la exclusión de la moral del ámbito público— en que el liberalismo vacía a la vida social de significado, aliena a los ciudadanos y les dificulta dar sentido a la propia vida. Este problema de las sociedades liberales se puede mostrar y explicar tanto desde una perspectiva teórica como desde una perspectiva práctica, aunque ambas descripciones remiten en última instancia al mismo postulado original de la separación de lo bueno y lo correcto y del liberalismo como una mera teoría de lo correcto. Desde la primera perspectiva analizaré aquí la posibilidad real de la neutralidad moral en un sistema político, y desde el punto de vista práctico me centraré en el problema de los derechos.

i. *Posibilidad de un Estado neutral*

Una de las características de las que más se precia el liberalismo, en sus distintas variantes, es de su neutralidad respecto a las distintas teorías del bien. De hecho, ésta se considera muchas veces la gran fortaleza de esta doctrina política. Nozick y Rawls son ejemplos clarísimos. El último llega a decir que el liberalismo es la única posibilidad de unidad social considerando la pluralidad de concepciones de bien (18), y que la única alternativa al principio de tolerancia es el principio de autocracia (19). La idea que subyace a estas afirmaciones es que habiendo indefinidas concepciones de bien y ninguna posibilidad de conocer cuál es la verdadera, conviene poner entre paréntesis ese problema y sólo enfocarse y acordar en torno a lo correcto. Vale decir, hacer del liberalismo una teoría de lo correcto que admita cualquier teoría de lo bueno.

Sin embargo, es muy cuestionable que exista verdaderamente esa neutralidad total en una teoría de lo correcto. Como se vio anterior-

18. Ver Rawls, J.: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, p. 251.

19. Rawls, J.: “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, p. 230.

mente, el único modo de hacer realidad una teoría de lo correcto es habiéndole dotado inicialmente de alguna "materia", alguna referencia a algo que se haya definido como "bueno" y que se recomiende maximizar. Si esa referencia luego se olvida, o se niega, no se aumenta con ello la libertad ni la tolerancia, sino más bien se oculta o se condiciona inconscientemente en favor de algún tipo de ideal moral particular. En definitiva, bajo la apariencia de neutralidad se impone una muy bien determinada visión de mundo, puesto que cualquier marco teórico que se asuma para analizar y organizar la realidad encubre, *necesariamente*, alguna posición valórica y alguna metafísica. Por ello es que no tiene sentido el propósito liberal, y en concreto rawlsiano, de definir la política independientemente de la metafísica. Rawls intenta diseñar una estructura institucional no-sesgada metafísicamente; intenta definir conceptos valóricos (como "justicia") sin referencia al bien moral, e incorporarlos a una troncada imagen de la "política". Esta construcción teórica, al margen de su inteligencia y capacidad retórica, es no obstante falsa. Basten dos argumentos: Rawls supone que los hombres quieren el bien, que frente al bien y al mal para sí mismos o la sociedad optarán por el bien, que buscan —por ejemplo— la convivencia pacífica en lugar del conflicto. Rawls no cree que exista una indiferencia originaria en este aspecto. Y ésta no es una poco fuerte definición metafísica⁽²⁰⁾. El segundo argumento en contra de esta "neutralidad metafísica" liberal es el que indica Charles Taylor en *Sources of the Self* en relación al naturalismo: se niega la ontología y en su lugar se instaura un método, sin embargo, ese método (con todas las condiciones de validez, y exclusiones *a priori*) es ya en sí mismo una ontología⁽²¹⁾. Taylor

20. En la nota a pie de página 22 de "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", p. 240, Rawls admite que pueda haber una posición metafísica implícita en sus postulados, aunque —dice— sería una visión tan general que pasa a ser irrelevante. Esta afirmación es bastante dudosa. Los postulados metafísicos son por lo general básicos y generales, y *justamente por eso* absolutamente relevantes. El que toda persona tienda al bien, por ejemplo, es un postulado por medio del que se fundamenta una sociedad radicalmente distinta de la que se fundaría en un principio como el de la libertad de indiferencia.

21. Ver Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, 1.1, especialmente p. 9.

dice que favorecer una epistemología que privilegia el "desdoblamiento" (la despersonalización) y el control no es una opción evidente por sí misma, sino que requiere ciertos supuestos metafísicos. Por ejemplo, creer que el universo es un gran mecanismo de procesos que se ajustan espontáneamente, y no creer que es un todo ordenado y lleno de significados, como sería la encarnación de las ideas platónicas⁽²²⁾. Michael Sandel describe muy bien este problema en Rawls: "Los presupuestos de la posición original son más bien fuertes y de largo alcance que débiles e inocuos (...). Estos presupuestos no admiten todos los fines, sino que regulan de antemano cualquier fin cuya adopción o persecución pueda comprometer o transformar la identidad del "yo", y rechazan en particular la posibilidad de que el bien de la comunidad pudiera eventualmente consistir en una dimensión constitutiva del yo"⁽²³⁾.

Por otra parte, el procedimentalismo tampoco es la moralidad mínima (estrecha, *thin*) que se supone. Antes bien, como dice Michael Walzer, "Los significados minimalistas están empotrados o encajados en una moralidad máxima, y están expresados en el mismo idioma, comparten las mismas orientaciones históricas, culturales, religiosas y políticas de la moralidad máxima de la que proceden. La ética puede ser liberada de este empotramiento y aparecer como independiente, en distintos grados de minimalismo, sólo en situaciones de crisis personal o social o de confrontación política"⁽²⁴⁾. En este sentido, la ética mínima comparte exactamente los mismos supuestos metafísicos y epistemológicos que la ética máxima, sólo que están implícitos. La relación entre ambas no es como la piedra y la estatua (piedra a la que se le han sacado muchas partes) sino como la estatua y el esquema de la estatua. Es decir, una figura simple, centrada en un aspecto determinado si se quiere, pero haciendo referencia permanente a la estatua de la que pro-

22. Ver Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, 9.1, especialmente p. 164.

23. Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, pp. 64-65.

24. Walzer, M.: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, p. 3.

cede. El minimalismo, en consecuencia, no es fundacional, sino que presupone la ética máxima.

Según lo anterior, no cabe afirmar que una ética mínima sea objetiva, inexpressiva o neutral, sino que simplemente designa ciertos aspectos que se repiten en las éticas máximas⁽²⁵⁾. Y el procedimentalismo, entonces, que parece “mínimo” y que “es atractivo porque ostensiblemente (...) permite distintos resultados”⁽²⁶⁾, es tan “máximo” como cualquier ética sustantiva. No es posible el procedimentalismo sin una noción de bien previa, como no es posible un esquema sin la estatua (al menos ideal) de la que se haya sido abstraído. La ética mínima encubre una ética máxima, una red de significaciones inteligibles en un momento histórico, político, cultural y religioso determinado.

En conclusión, la neutralidad absoluta es imposible para el ser humano; la ilusión de la neutralidad es perjudicial, pues encubre alguna imposición; y en las áreas en que sí cabe una neutralidad parcial se debe antes discernir si ésta será beneficiosa o no para la sociedad. La neutralidad o la primacía del procedimiento sobre el contenido en las normas del sistema político, puede ser muchas veces un bien, pero en otras ocasiones puede ser mejor compatibilizar ese principio con otros principios, también buenos. Si el liberalismo se define únicamente como neutral, sí cae en las contradicciones, paradojas y falacias antes descritas. No obstante, si el principio de la neutralidad se compatibiliza con otros, la “neutralidad” se entiende dentro de un marco de significaciones mayor, con una visión metafísica subyacente y por ello como un principio útil y efectivo en su ámbito de acción preciso. Por el contrario, “la neutralidad en el liberalismo como principio total (...) parece una fórmula para la parálisis, o incluso para la hipocresía”⁽²⁷⁾.

25. Walzer, M.: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, p. 10.

26. Walzer, M.: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, p. 15.

27. Taylor, Ch.: Reply to Weinstock, Daniel' "The Political Theory of Strong Evaluation", en Tully, J. (ed.): *Philosophy in the Age of pluralism*, p. 253.

ii. El problema de los derechos

La segunda perspectiva para analizar la separación de lo bueno y lo correcto en el liberalismo, llamada aquí una perspectiva práctica, es la que se refiere al problema de los derechos en las sociedades liberales contemporáneas. Como ya se señaló más arriba, desde el siglo XVII la teoría de los derechos se ha reconocido como una fórmula muy eficaz para evitar conflictos, pues afirma un mínimo universalmente reconocido que sirve como suelo compartido sobre el que negociar las diferencias. Esta formulación, en sí misma, no es ni falsa ni perjudicial para la práctica; no obstante, es incompleta. De hecho, la mera afirmación de los derechos no basta para mejorar la vida social, la afirmación del mínimo no es suficiente: es imprescindible tener alguna referencia al fin. Si no, como dice MacIntyre, “cuando la moralidad se define independientemente del bien, aparece como un conjunto de reglas inconexas y una bolsa de problemas aislados e insolubles”⁽²⁸⁾.

Pues bien, este problema teórico se refleja claramente en el diario vivir de las sociedades liberales, como han observado acertadamente los comunitaristas⁽²⁹⁾. En primer lugar, la absolutización del discurso de los derechos ha producido exactamente el efecto contrario a aquel por el cual la teoría habría sido creada: “Nuestro discurso de los derechos promueve expectativas irrealistas, aumenta el conflicto social e inhibe el diálogo que nos podría llevar hacia el consenso, hacia la acomodación o al menos el descubrimiento de un terreno común”⁽³⁰⁾. Esta paradoja se enraíza en la desconexión que existe entre los derechos y su justificación moral, y explica su acelerada multiplicación (derecho de

28. MacIntyre, A.: “The Privatization of the Good: An Inaugural Lecture”, p. 10.

29. Ver especialmente Glendon, M. A.: *Rights Talk, The Impoverishment of Political Discourse*, Macmillan Free Press, 1991. Con todo, la postura comunitarista corre el riesgo de entenderse como corporativismo, especialmente por algunos intentos de trasladar las reivindicaciones de las comunidades cívicas al plano estrictamente político. Claramente ése no es el ideal hacia el que este ensayo está apuntando.

30. Glendon, M.A.: *Rights Talk, The Impoverishment of Political Discourse*, p. 14.

los fumadores, derecho de los no fumadores, etc.). Otro comunitarista, Amitai Etzioni, señala que sin el estatus moral que da la relación con el bien, los derechos se igualan a los privilegios, se pierde el discurso de las responsabilidades sociales, se expande rápidamente el catálogo de derechos (a los árboles, a los animales y a todas las facetas de la vida humana), se multiplican las posibilidades de confrontación, se imposibilitan las soluciones y se trivializan los valores democráticos⁽³¹⁾. La razón última de todo esto es la que el mismo Etzioni, parafraseando a Kant, apunta: "Las leyes sin moral son vanas"⁽³²⁾, o en forma más clara: "Una comunidad social debe descansar mayoritariamente sobre leyes respaldadas por valores morales, y minoritariamente sobre leyes moralmente vacías"⁽³³⁾.

El problema de las leyes moralmente vacías tiene que ver con la motivación para actuar. Simplificando el asunto, podemos decir que las personas actúan por coacción, por interés o por convicción. Un ordenamiento legal divorciado apriorísticamente de la moral, por razones epistemológicas o de otro orden, elimina la motivación "por convicción", que es la única capaz de dar verdaderamente sentido al seguimiento de las leyes o al respeto de los derechos. Las motivaciones "por coacción" o "por interés" son necesariamente más externas a la persona, menos estables y menos comprometidas.

Por ello es que la proliferación de derechos y leyes en las sociedades liberales, en la medida en que se definen independientemente de la dimensión moral, tienen por consecuencia uno de los peores problemas contemporáneos: la apatía de las personas en los asuntos públicos. La indiferencia, el cinismo, la ignorancia y, en definitiva, la falta de participación ciudadana, encuentran su principal causa en que las personas no se sienten reflejadas, partícipes, internamente integradas en el orden público-legal. Los derechos y leyes que se han separado de la

31. Ver especialmente Etzioni, A.: *The Spirit of Community*, Touchstone, 1993, pp. 5-10.

32. Etzioni, A.: *The New Golden Rule*, Basic Books, 1996, p. 144.

33. Etzioni, A.: *The New Golden Rule*, p. 149.

moral, de la idea de bien, se separan con ello de la existencia de las personas, y empiezan a conformar una estructura ajena, externa, impersonal, eminentemente técnica, a la que las personas se pueden ajustar pero frente a la que no sienten ningún compromiso.

Esta estructura técnica, además, promueve el aislamiento de las personas, dificultando la vida de la sociedad civil. La retórica de los derechos ensalza una imagen de individuo autónomo, separado, independiente y no necesitado de los demás. El individuo en las sociedades liberales es el único portador de derechos, y de derechos absolutos, entre los que destaca el derecho a la privacidad, a ser dejado solo. Así, al sobreenfaticar el discurso de los derechos individuales se calla el de las responsabilidades sociales, y poco a poco se va corroyendo la dimensión social de las personas, y las sociedades liberales se convierten en agregados de individuos solitarios portadores de derechos⁽³⁴⁾.

Pues bien, el énfasis en los derechos y el olvido del lenguaje de las responsabilidades se origina en la separación absoluta de ley y moral. Si la ley es lo único universal y no se refiere al bien o al mal sino a un mero (procedimental) consenso político, no hay ninguna motivación o justificación para imponer la carga de "deberes hacia los demás" a los ciudadanos. Si no hay un bien que compela a "ser el guardián del hermano", y toda la relación con el otro se reduce al respeto de su privacidad y de su esfera de autonomía, no cabe hablar de responsabilidades sociales positivas. La motivación del "interés" no basta en casos en que se debe exigir un autosacrificio por el bien de otro que no puede brindar ningún beneficio a cambio. La moralidad es "el pegamento social"⁽³⁵⁾, sin el que la sociedad se desintegra en el hiperindividualismo.

Esta es una de las razones fundamentales por las que la ley debe ser la continuación de la moral por otros medios, o lo que es lo mismo, se debe reconocer el poder normativo de la ley, su diferencia formal pero su referencia esencial a la dimensión moral. Por el contrario, una sociedad liberal moderna típica tiene como ideal la construcción de un con-

34. Ver Glendon, M.A.: *Rights Talk, The Impoverishment of Political Discourse*, pp. 47-74.

35. Etzioni, A.: *The Spirit of Community*, p. 36.

junto de reglas neutrales que gobiernen las interacciones entre individuos abocados al logro de sus propios y particulares planes de vida. Si las reglas son correctas, cualquier resultado social que el procedimiento brinde estará justificado. El problema de este esquema es que la ley, quiéralo o no, se empieza a identificar con “lo legítimo” o “lo bueno” en las mentes de los ciudadanos⁽³⁶⁾, y el ordenamiento que pretendía estar al margen de la moral se convierte en un ordenamiento moral; en concreto, una moral donde lo bueno es la autosuficiencia y lo malo es la preocupación por los demás y la violación de sus esferas de autonomía. En otras palabras, el hiperindividualismo que se vive actualmente en las sociedades liberales.

c) Dimensión antropológica

Finalmente, desde una perspectiva antropológica parece claro que la separación metodológica de lo bueno y lo correcto no logra dar cuenta de la realidad total del ser humano. Al menos, no del hombre tal como lo experimentamos en primera persona, tal como nos reconocemos.

Para señalar algunas de las mayores debilidades de la imagen de persona que esta separación implica, podemos guiarnos por la definición de *identidad* de Charles Taylor. En *Philosophical Papers I* Taylor define la identidad como “Aquello con lo que debo estar en contacto en vistas de funcionar completamente como un agente humano, y específicamente para ser capaz de juzgar, discriminar y reconocer lo que es realmente valioso e importante, tanto en general como para mí mismo”⁽³⁷⁾. Y abundando, en el prefacio de *Sources of the Self*, definiendo en concreto la “identidad moderna” señala: “Con este término quiero designar el conjunto (mayoritariamente inarticulado) de comprensiones sobre qué es ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de

36. Ver Glendon, M.A.: *Rights Talk, The Impoverishment of political Discourse*, p. 102.

37. Taylor, Ch.: “Legitimation crisis?” en *Philosophy and the Human Sciences*, p. 258.

libertad, de individualidad y de estar inmersos en la naturaleza que son característicos del Occidente moderno”⁽³⁸⁾.

De estas definiciones podemos inferir, en primer término, la clara y directa relación que Taylor establece entre identidad y agencia humana completa. Esta primera relación no parece problemática ni difícil de aceptar. Un segundo aspecto que se infiere es que la autocomprensión del hombre como hombre (como agente humano) implica una dimensión moral, o el reconocimiento de la capacidad de distinguir y diferenciar lo valioso en general y para mí mismo. Lo valioso —lo que tiene valor— y lo bueno, son términos intercambiables. En consecuencia, Taylor está afirmando que la identidad personal implica, o está al menos en parte, constituida por el reconocimiento de una relación de la persona con el bien. Más adelante, en *Sources of the Self* dirá que ese bien hacia el que nos orientamos, o que nos sirve de criterio para orientarnos, es lo que da unidad a nuestras vidas⁽³⁹⁾. Taylor, además, defiende la tesis de que esta necesidad de un horizonte moral para identificarnos (para conocer nuestra identidad y sentirnos verdaderos agentes humanos) no es sólo un dato psicológico del que algún individuo excepcional —un superhombre nietzscheano, por ejemplo— pueda prescindir, sino que es una verdadera necesidad ontológica. La relación con el bien, la orientación en un espacio moral, es constitutiva de la agencia humana.

Pues bien, una definición de “identidad”, de “yo”, como ésta, obviamente no es inteligible desde una teoría moral o política centrada exclusivamente en lo correcto. La imagen de agencia humana de una teoría así será más cercana a la de la opción racional, la de satisfacción de preferencias, o cualquiera de los conocidos modelos de eficiencia racional-técnica. Estas visiones antropológicas, además, no consideran el aspecto relacionar de la persona como constitutivo de su ser, no reconocen el aspecto dialógico de la vida humana y entienden a la comunidad de un modo atomista. Esta última característica es consecuencia necesaria de la anterior, puesto que al no reconocer más que las dimen-

38. Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, p. ix.

39. Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, p. 42.

siones externas y objetivables de las personas y las conductas, se escapa el aspecto subjetivo, interno (íntimo) y personal, como es la apertura del ser humano hacia los demás.

¿Cómo dirimir entre dos imágenes tan disímiles de agencia humana? Un primer criterio debe ser la consistencia lógica. Naturalmente si alguna de estas dos versiones está fundada sobre contradicciones debe ser corregida o desechada. El segundo criterio, complementario pero igualmente relevante, es la plausibilidad. ¿Cuál de estas dos imágenes de agencia humana tiene más sentido? ¿Cuál de éstas dos imágenes me identifica a mí mejor? ¿Existe en mí la dimensión moral y tiene ella un rol capital en la constitución de mi identidad; considero la dimensión social parte esencial o accidental de mi ser persona? ¿Cuál de las dos imágenes da más sentido a mi existencia?

3. Conclusión

Según Michael Sandel, la tesis central del liberalismo es que "Dado que la sociedad está compuesta por una pluralidad de personas, cada una con sus propias aspiraciones, intereses y concepciones del bien, el mejor modo de gobernarla es con principios que no presupongan ninguna concepción particular de bien. La justificación última de estos principios reguladores, entonces, no será que maximicen el bienestar social o que promuevan el bien, sino, más bien, que se conformen al concepto de lo correcto, una categoría moral con primacía sobre el bien e independiente de él" (40).

Pues bien, según esta definición habría una identificación esencial entre el liberalismo y el procedimentalismo o la separación de lo correcto y lo bueno. Si esto fuera verdadero, es decir, si el liberalismo necesariamente tuviera que entenderse como fundado sobre esta separación, toda la crítica que aquí se ha hecho a ella se aplicaría también al liberalismo, y la conclusión de esta argumentación sería que el liberalismo no es una doctrina política viable. Sin embargo, una conclusión tan

40. Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 1. Si bien Sandel describe específicamente el Liberalismo de Rawls, su formulación bien se aplica a otras variantes liberales.

categoría contradiría fuertes intuiciones y pruebas empíricas de la eficiencia y efectividad (plausibilidad, capacidad de conferir sentido) de muchas instituciones liberales. En consecuencia, una conclusión más moderada y más plausible, aunque en otro sentido más atrevida, es postular que si bien la separación de lo bueno y lo correcto destruye la consistencia de cualquier teoría moral o política, el liberalismo no tiene necesidad de fundarse sobre esa opción epistemológica.

Como en este ensayo sólo he buscado demostrar que la separación de lo bueno y lo correcto como fundamento de una teoría política es un cimiento teóricamente débil y lleno de efectos no buscados perversos en la práctica, no cabe argumentar en detalle otras alternativas para el liberalismo. Pero sí procede, en vistas a sugerir líneas de argumentación, llamar la atención sobre qué es lo que define al liberalismo y de dónde saca su fuerza de atracción. En este ensayo se han expuesto diversas definiciones que coinciden en un aspecto: el procedimentalismo. Si el liberalismo se define por el *medio* que usa para alcanzar sus fines, liberalismo implica procedimentalismo y contiene en sí el germen de su autodestrucción. Pero si en cambio, el liberalismo se definiera de acuerdo con *los fines* que persigue, i.e. libertad, igualdad, autorresponsabilidad, etc., el *medio* que utilice no ha de ser necesariamente procedimental. Además, si se busca el origen de su fuerza de atracción, es obvio que ella no proviene del vacío procedimiento sino de la excelencia de sus fines. En este sentido, entonces, el atomismo social, que sigue necesariamente a la separación de lo bueno y lo correcto, no pertenece a la esencia del liberalismo. De hecho, muchos autores contemporáneos lo postulan así, y vinculan al Comunitarismo con el Liberalismo. James Sterba y Thomas Moody afirman que el Comunitarismo simplemente actualiza posibilidades latentes del Liberalismo. "Los comunitaristas intentan reconstruir importantes ideales políticos liberales, como el respeto por las personas, la libertad y la justicia, sobre una base metafísica más aceptable, esto es, basado en un ser relacionar y en una epistemología no fundacionalista" (41).

41. Moody, Th.: "Some Comparisons between Liberalism and an Eccentric Communitarianism", en Delaney, C.F. (ed.): *The Liberalism-Communitarianism Debate*, p. 92.

Otro habitual flanco de ataque al liberalismo moderno, que tampoco tiene por qué seguir de su esencia si se lo define por sus *fin*es en vez de por sus *medios*, es el que Jacques Maritain sintetiza como “filosofía materialista” (42). Esta crítica se refiere a que esta doctrina desconsidera a la persona en tanto persona, fijándose sólo en la materialidad del individuo. Este defecto también procede claramente de la separación de lo bueno y lo correcto, y de la prescindencia o indiferencia respecto de la dimensión moral de las personas y sus relaciones. La pregunta que cabe, entonces, es si es posible fundamentar las mismas instituciones liberales sobre una visión más comprehensiva del hombre, si es posible hacer realidad los ideales del liberalismo sin dividir y reducir al ser humano, o si el único modo de ser (aparentemente) “libre” es materializando y objetivando a las personas.

Me atrevo a postular una visión optimista, y vincular los defectos del liberalismo moderno con una metafísica y epistemología falsas, y no con la realidad de sus ideales. El naturalismo y el formalismo han sido las dos visiones de mundo hegemónicas en la Modernidad, y las dos —por razones distintas— divorcian lo correcto de lo bueno y terminan dando importancia sólo a lo objetivable, reduciendo y homogeneizando lo moral (43). El motivo para hacer esto fue obtener una ética totalmente procedimental, que no impusiera ninguna visión de bien y garantizara con ello la libertad en el sentido moderno. No obstante, como el procedimentalismo lleva a una contradicción pragmática, i.e. impide o niega cualquier concepción de lo bueno (44), se ve claramente la necesidad de reincorporar la dimensión moral a la esfera pública, articular (de modo no dogmático) la noción de bien o, en términos de MacIntyre, “des-privatizar” el bien para que vuelva a ser accesible a las personas. Esto debido a que cuando el bien es privatizado no sólo se lo

42. Ver Maritain, Jacques: *The Person and the Common Good*, Charles Scribner Press, 1947, capítulo V.

43. Ver Taylor, Ch.: “The Diversity of Goods” en *Philosophy and the Human Sciences*, p. 230, y *Sources of the Self*, p. 85.

44. Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, p. 88.

excluye del ámbito público, sino que poco a poco se hace, también ininteligible en el ámbito privado. Charles Taylor sintetiza esta idea diciendo que “La comprensión del bien provee la autocomprensión y la comprensión de la sociedad y de los vínculos sociales (...) La articulación del bien es una condición crucial para la reconciliación” (45).

Esta tesis se refuerza al considerar que la imagen del sujeto objetivado es una imagen falsa del ser humano, una imagen parcial y por lo tanto distorsionada, y que no es una condición necesaria para respaldar las capacidades de libertad, de racionalidad y de autorresponsabilidad. Por consiguiente, el liberalismo no tiene por qué desaparecer si se refutan las falsas filosofías modernas. Al contrario, es el momento de fundamentar sus efectivos ideales e instituciones en una visión más realista de la sociedad y el hombre, evitando con ello los efectos perversos y las implicancias contraintuitivas de que hemos sido testigos en la Modernidad, y potenciando en cambio las prácticas legítimas y enriquecedoras que verdaderamente hacen realidad sus ideales.

45. Taylor, Ch.: *Sources of the Self*, pp. 105-106.