

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 2007

### PONENCIAS EN SANTIAGO II

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 25 / 2007



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL  
2007

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL  
ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL N° 25  
2007

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, Diego Portales, del Mar y La República.

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 este volumen.

©  
Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL  
Errázuriz 2120 - Valparaíso  
E-mail: edeval@uv.cl

# ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2007

## PONENCIAS EN SANTIAGO II

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO  
(2006 - 2008)

Fernando Atria, Antonio Bascuñán Valdés,  
Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín  
García-Huidobro Correa, Fernando Quintana  
Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci,  
y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social  
tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La  
correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325,  
Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico  
asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta el número 25 de su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2007, el cual contiene la totalidad de las ponencias hechas en comisiones con ocasión de la Segunda Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social. Las ponencias se presentan según orden alfabético de sus autores.

Dicha Jornada tuvo lugar en 2006, en la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales, y fue precedida, en 2004, por la Primera Jornada Argentino Chilena de Filosofía Jurídica y Social, que tuvo lugar en la Universidad de Buenos Aires.

El número 24 de nuestro *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2006, reprodujo la ponencia inaugural de la mencionada primera Jornada, así como las 12 ponencias que fueron hechas en sus sesiones plenarias. En ese mismo número 24 se contienen las nuevas normas editoriales del Anuario.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social agradece a la Universidad Diego Portales por haber acogido la Jornada cuyas ponencias se presentan en este volumen. Agradece, asimismo, a las facultades de derecho del país que colaboraron con el presente número de nuestro Anuario, en especial a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, *Edeval*, fue impresa esta obra.

*Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*

**PONENCIAS EN COMISIONES**

## LOS INSUMOS MORALES DE LA TEORÍA REPUBLICANA

CRISTÓBAL ASTORGA SEPÚLVEDA \*

### I. Virtudes terapéuticas

En un famoso artículo de 1958 llamado "Filosofía moral moderna", Elizabeth Anscombe, a quien Wittgenstein le confiriera el título de "hombre honorario", proponía dejar de lado el lenguaje moral basado en nociones como "deber" y cambiar al lenguaje de las virtudes<sup>1</sup>. Ese artículo marcó el inicio de la llamada "ética de las virtudes", una

\* Alumno egresado de la Facultad de Derecho, Universidad de Chile, se desempeña en dicha institución actualmente como ayudante *ad honorem* de los cursos Historia de la Filosofía del Derecho y Filosofía (de la) Moral. Esta comunicación fue preparada en el marco del proyecto FONDECYT N° 1050348 "Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa". Agradezco a dicho equipo dirigido por M. E. Orellana Benado los comentarios hechos, así como también los de Juan Ormeño Karzulovic y los surgidos durante la presentación. Dirigir comentarios derechamente a kastorgas@yahoo.es

1. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958): 119. El artículo ha sido reproducido en diversas ediciones. Así, por ejemplo, Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. III (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981): 26-42; Roger Crisp y Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2000): 26-44. Para la relación entre Anscombe y Wittgenstein, véase Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein* (Barcelona: Anagrama, 2002): 452.

forma de dedicarse a las cuestiones morales que intenta rescatar el lenguaje aristotélico para enfrentarse al kantiano. Ese rescate estuvo atravesado por el denominado debate entre liberales y comunitaristas, en el cual Alasdair MacIntyre ciertamente tuvo mucho que decir; incluso cuando *Tras la virtud* es una obra principalmente de filosofía de la moral, fue su preocupación por un lenguaje no-kantiano lo que constituye la mayor crítica del libro al liberalismo y, por cierto, lo que le valió a MacIntyre el título de “mujer honoraria” por parte de Annette Baier<sup>2</sup>.

Quisiera usar la tesis de Anscombe para indagar en dos cuestiones. Por un lado, la principal, la relación entre el lenguaje de las virtudes y la teoría política, en especial la republicana. En esto, no haré prevenciones históricas, sino que me concentraré en su aspecto más bien teórico. Por otro, el debate en filosofía política de los últimos 30 años, en particular cuando la etiqueta “liberales y comunitaristas” está tan establecida que ya casi podríamos deshacernos de ella. Sobre esto haré más bien una sugerencia, ya que no forma parte de las preocupaciones principales de estas líneas<sup>3</sup>.

Para Anscombe, antes que dedicarnos a filosofía moral, deberíamos procurar hacernos con una saludable filosofía de la psicología, es decir, dedicarnos a un tipo de filosofía práctica en la que las nociones centrales fueran acción, intención y motivo. La preocupación por una filosofía de la mente que pueda hacer este trabajo no llegó solamente a

2. Annette Baier, “What Do Women Want in a Moral Theory?”, en Crisp y Slote (eds.), *Virtue Ethics*: 264.

3. Para tratamientos históricos del republicanismo, véase “Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966), J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), Quentin Skinner y Martin van Gelderen (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. I *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Para una revisión del debate en filosofía política en las últimas décadas, Simon Caney, “Liberalism and Communitarianism: a misconceived debate”, *Political Studies* 40 (1992): 273-289, Cass R. Sunstein, “Beyond the Republican Revival”, *Yale Law Journal* 97 (1988): 1539-1589. Una conexión histórica entre filosofía de la moral y republicanismo en J. B. Schneewind, “Classical Republicanism and the History of Ethics”, *Utilitas* 5 N° 2 (1993): 185-207.

filósofos de la moral y ha tenido un particular impacto en la teoría política. Parto, entonces, de dos intuiciones aparentemente contrapuestas: por un lado, puede haber algo llamado ética de las virtudes, clarificando desde luego la clase de acciones sobre las cuales se instancia el concepto de virtud; por otro, puede haber algo llamado republicanismo, es decir, una teoría política que se vale, entre otros elementos, de la virtud cívica. Son aparentemente contrapuestas porque otro de los elementos del republicanismo, aquel que lo emparenta con Maquiavelo, afirma que el ámbito de la moral y el de la política no son idénticos. Si eso es así, o bien la acción política y la acción moral poseen estructuras distintas (digamos, la forma de su razonamiento práctico difiere), o bien se diferencian en el catálogo de virtudes disponibles (pudiendo encontrar catálogos rivales e incluso antagónicos). Cabría todavía una tercera opción: estamos usando la palabra “virtud” de forma distinta en ambos ámbitos y estamos, en el campo de la política, cometiendo el mismo error que Anscombe le achaca a los kantianos: usamos una palabra vacía, pero con fuerza psicológica.

“Republicanism” es una etiqueta bastante preciada y, por lo mismo, reclamada con diversidad de significados. Con todo, entiendo el republicanismo compuesto de, al menos, tres elementos: (i) una concepción particular de la libertad, (ii) la preocupación por el imperio de la legalidad, por sobre los intereses individuales de los hombres, (iii) la virtud cívica<sup>4</sup>. No puedo referirme aquí a la forma en que estos elementos se relacionan o la posible subsunción de uno en otro. Quiero sola-

4. Quentin Skinner presupone estos tres elementos en su discusión, al margen de sostener que la definición más estricta se da por referencia al repudio de la monarquía; véase su *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998): 22-3 y 22n. Todo esto es bastante difundido. Cfr. las entradas “republicanismo” en David Miller (dir.), *Enciclopedia del pensamiento político* (Madrid: Alianza, 1989) y Monique Canto-Sperber (dir.), *Diccionario de ética y de filosofía moral* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001), aunque compárese con *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0 (London & New York: Routledge, 1998). Con todo, Iseult Honohan distingue (i) virtud, (ii) un concepto propio de libertad, (iii) participación ciudadana y (iv) reconocimiento como elementos del republicanismo; véase su *Civic Republicanism* (Cornwall: Routledge, 2002). Esto le permite moverse desde Aristóteles hasta Arendt y Taylor, cuestión al menos discutible (cfr. Maurizio Viroli, *Por amor a la patria* [Barcelona: Acento, 1997]: 213 y ss.).

mente concentrarme en el tercero y sobre él tratarán las siguientes líneas. Se estará pensando que es el patriotismo la virtud cívica ejemplar. Volveré sobre ello hacia el final y más bien para descartar su uso.

## 2. Virtud cívica y civilidad

¿Qué significa poseer una virtud cívica? En la tradición republicana se entendió que “para sobrevivir y prosperar, la libertad política necesita de la virtud cívica, es decir, de ciudadanos capaces de comprometerse con el bien común, dispuestos a defender las libertades y derechos comunes”<sup>5</sup>. Esto requiere matizaciones si el argumento va a ser discutido a un nivel estrictamente teórico. El tipo de bien que persigue el republicanismo, la libertad como no-dominación, requiere de los agentes estar motivados para participar en un tipo de empresa cooperativa. El bien perseguido es tanto social como común, es decir, su realización supone la existencia de personas que desarrollan actitudes intencionales y que, además, no puede ser incrementado o disminuido para ningún miembro del grupo sin ser, a la vez, incrementado o disminuido para el resto<sup>6</sup>. Las instituciones políticas son, entonces, funcionales a ese fin. Pero para que el régimen prospere se requiere un elemento adicional. La forma tradicional de presentar esa exigencia fue la virtud cívica, es decir un tipo particular de excelencia que en los distintos autores muda su forma, pero que podemos resumir como cierta destreza enfocada al bien de la comunidad. Esto quiere decir que una república bien ordenada requiere buenos ciudadanos, por remisión a un estándar de civilidad.

Decir con cierta rapidez que la virtud cívica es un tipo de destreza puede fácilmente conducir a errores<sup>7</sup>. Tener virtud cívica permitiría

5. Viroli, *Por amor a la patria*: 26.
6. Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (Barcelona: Paidós, 1999): 162.
7. Podría esto, sin embargo, no ocurrir, como si se quiere abordar el republicanismo desde una perspectiva aristotélica. Es el caso de Javier Peña, “Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en María Julia Bertomeu, Antonio Doménech y Andrés de Francisco (comps.), *Republicanism y Democracia* (Madrid: Miño y Dávila,

ser un buen ciudadano. Sin embargo, regularmente el estándar en ese caso será la vida buena; entre moral y política no habría solución de continuidad. La destreza requerida por el republicanismo en cuanto teoría política no es la exigida en el ámbito moral, sino una forma de vincularse con las instituciones políticas. Civilidad puede así entenderse de al menos dos formas. Puede querer decir una forma particular de identificación, en la cual se vislumbra un horizonte ético común. La vida política sería el tipo de vida que mejor realizaría las posibilidades humanas. Puede, con todo, querer decir otra cuestión. Puede querer decir que en cuanto ciudadanos nos reconocemos como parte de una empresa común cooperativa, sin que ello implique la asimilación de formas de vida particulares a otra “superior”; ciudadanía es la pertenencia a “una comunidad política que permite a los individuos vivir juntos con justicia y libertad bajo la protección de la ley”<sup>8</sup>. En este sentido, civilidad quiere decir normas de solidaridad y no normas de compromiso<sup>9</sup>. Es en este segundo sentido que quiero identificar civilidad.

La civilidad no requiere, a diferencia de lo que creyeron los comunitaristas, el compromiso irrestricto con una forma de vida densa. La civilidad, en el sentido republicano, se asemeja más bien a la lealtad a un conjunto de instituciones y a sus principios subyacentes. Esta lealtad puede ser defendida en términos de reciprocidad y de participación. La reciprocidad permite resaltar el aspecto cooperativo de la empresa; la participación, su aspecto deliberativo: el hecho que veamos a las instituciones políticas como formas de tomar decisiones colectivamente y

2005): 231-256. Buena parte de su argumentación reside en la particular caracterización que hace de Maquiavelo, especie de Hobbes mediterráneo. Para el lugar que ocupa Aristóteles en el lenguaje político, su pretendida vinculación con el republicanismo y una visión ampliada del debate en filosofía política después de Rawls, en consonancia con lo sostenido en estas páginas, véase Skinner “The republican ideal of political liberty”, en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 293-309.

8. Viroli, *Por amor a la patria*: 214.

9. Pettit, *Republicanism*: 335.

que, por ende, concurrámos a ellas con disposición al acuerdo<sup>10</sup>. Esto no implica que la forma de llegar a él sea homogeneizante. Una de las ventajas del republicanismo frente al liberalismo es no haber perdido de vista que el desacuerdo y el conflicto, la violencia y el desorden son inherentes a la política.

Ahora bien, ni reciprocidad ni participación poseen una fuerza motivacional que refleje aquello que los republicanos clásicos llamaban virtud cívica. He aquí un dilema para el republicanismo. ¿Cuán moral quiere sonar? O mejor, ¿cuánto de insumo moral quiere llevar a su molino? Las empresas cooperativas requieren algo más que una mera racionalidad estratégica si quieren ser exitosas, y, sin embargo, ese “algo más” las suele terminar convirtiendo en cruzadas.

### 3. Engrudo social, moral convencional y convivencia

Volvamos un poco atrás. Si bien no he tratado el punto de manera directa (más bien por razones de espacio), me parece que podemos dejar de lado la pretendida distinción entre un razonamiento práctico diferenciado para los casos de la moral y la política<sup>11</sup>. Creo, también, que pretender que “virtud cívica” es una reminiscencia renacentista, al igual que Anscombe creía que “deber” era una reminiscencia legalista, es erróneo para la mayoría de los casos, excepto uno sobre el que volveré al final. Me queda, entonces, defender el uso de “civildad” en la arena política como una virtud particular, que no evoca una identidad densa, sino que permite más bien aglomerar identidades diversas, como las que encontramos en una sociedad moderna.

En la reciente filosofía política, uno de los mayores temores ha sido o bien que el Estado se haga parte de demandas morales, o bien que el Estado no lo haga alegando neutralidad. El primero ha sido el temor de los liberales, el segundo el de los multiculturalistas. Todavía podría pensarse en un grupo que, más que temer, ve con sospecha cual

10. Cfr. David Miller, *Sobre la nacionalidad* (Barcelona: Paidós, 1997): cap. 5, en particular p. 174.

11. Cfr. Pettit, *Una teoría de la libertad* (Buenos Aires: Losada, 2006).

quiera de las actitudes: la primera, porque muestra un liberalismo con un falso rostro humano, la segunda porque oculta ideológicamente su verdadero rostro bajo la excusa de neutralidad. Para ellos, el estado moderno *es* liberal y *ese* es el problema. Todas estas posiciones no pierden de vista, sin embargo, que es necesario contar con algo que una a los ciudadanos. En eso, los liberales tienen algo de razón. Que las identidades personales se forjen al amparo del reconocimiento estatal, haciéndolas depender de ello, es una descripción empobrecida del complejo proceso de conformación de la identidad. Ahora bien, una cosa son las identidades personales, algunas forjadas (ser un abogado exitoso), otras con las que sencillamente los sujetos se dan de bruces (no poder serlo), y otra cosa distinta es la identidad colectiva en la cual nos reconocemos como miembros de una comunidad política.

La identidad colectiva requiere meramente civilidad, es decir requiere relaciones entre ciudadanos que se tratan entre sí como iguales, pudiendo tanto confiar como hacerse exigencias recíprocas. Las exigencias (aquello que podemos y no reclamar legítimamente de los demás) suponen un mínimo de confianza disponible en la comunidad política. Suponen, al menos, que los reclamos son fundados. Esa confianza es, entonces, bifronte. Por un lado, es confianza personal: confiamos en que los actos de defraudación pueden ser reconducidos ante otros ciudadanos que podrán identificarlos como tales, y confiamos en que lo harán. Por otro lado, es confianza institucional: confiamos en que las reclamaciones se hacen no por mor de la verdad, sino solamente de la seguridad, y confiamos en que serán acogidas. Puesta así, la civilidad permite no sólo el debate y el disenso honestos, sino también fomentar la participación ciudadana en la toma de decisiones<sup>12</sup>.

Por supuesto, el significado más evidente de la virtud republicana ha sido el patriotismo. ¿Qué clase de virtud es el patriotismo? El “amor a la patria” fue visto por los republicanos como el amor a una forma particular de vivir, el vivir libre. Patriotismo es, entonces, el nom-

12. Pettit en su *Republicanismo* remite a tres textos para discutir la virtud cívica, de los cuales he considerado solo dos: Miller, *Sobre la nacionalidad* y Viroli, *Por amor a la patria*. El texto de Miller es un estudio de muy diversa índole al de Viroli, aunque con propósitos semejantes. La exposición de este apartado se basa principalmente en Pettit, *Republicanismo*: cap. 8.

bre que damos a la capacidad para realizar ciertos actos en defensa de un ideal, el de la libertad como no-dominación. "Cuando el amor a la patria desaparece, queda la virtud, pero se convierte en fuerza bruta, coraje y resolución"<sup>13</sup>. Por así decirlo, se llamó patriotismo a una idea defensiva, a una forma de lucha contra la tiranía y la corrupción. Sin esa idea, sin la idea de defensa, el patriotismo no es sino destreza; virtud en un sentido de excelencia, pero no virtud republicana ni cívica. Es en este sentido en el cual los reclamos de Anscombe no tienen mayor relevancia para la teoría republicana. La virtud cívica y su forma más moderna de civilidad no suponen que la vida humana posea un fin determinado hacia el que nos dirigimos con esfuerzo; la ausencia de esta suposición, no su negación, permite que las exigencias hechas entre ciudadanos sean limitadas exclusivamente a la defensa de un modo de vida colectivo y cooperativo. Sí tienen los reclamos de Anscombe repercusión para cierto sector del llamado comunitarismo, y creo casi exclusivamente para MacIntyre. Si bien él no ofreció un desarrollo de las intuiciones de Anscombe en el área de filosofía de la mente, sí se preocupó por mostrar cómo los catálogos de virtudes funcionan como guías para la acción, cómo el desprendimiento de una forma teleológica de pensar la vida humana genera una gramática promiscua, siendo el diagnóstico que "el lenguaje, y por tanto también la práctica contemporánea de la moral, se encuentran en estado de grave desorden"<sup>14</sup>.

Esta forma de plantear el asunto busca entender de forma más compleja la discusión en filosofía política de los últimos 30 años, algo menos caricaturescamente que la pretendida oposición entre liberales y comunitaristas como partidarios de la derecha e izquierda respectivamente. Así, por una parte, es posible ver que el lenguaje de las virtudes

13. Viroli, *Por amor a la patria*: 54. Para un análisis del término *virtù* en Maquiavelo véase Russell Price, "The Sense of *Virtù* in Machiavelli", *European Studies Review* 3 N° 4 (1973): 315-345.

14. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 2001): 314. Para una conexión entre Anscombe y MacIntyre, y una revisión general de la obra de él, véase John Haldane, "MacIntyre's Thomist Revival: What Next?", en John Horton y Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994): 91-107.

puede oponerse a un lenguaje de los deberes incondicionados. Esa fue la empresa de Anscombe, uno de cuyos frutos más maduros parece ser la obra de MacIntyre. Sin embargo, y por otra parte, las repercusiones de esa oposición binaria no generan necesariamente en filosofía política solo dos frentes. Puede el republicanismo ofrecer un quiebre en la clase de suministro moral que estamos dispuestos a proporcionar a nuestras instituciones, y esto porque el "lenguaje de las virtudes" es algo más amplio de lo que creía Anscombe<sup>15</sup>.

Sin embargo, ese lenguaje, el lenguaje unificador del patriotismo, el lenguaje que utilizó con orgullo Maquiavelo, posee una fuerza psicológica ambivalente en nuestro medio. Por un lado, quienes creen en él y lo utilizan más bien agresivamente, lo hacen también de forma nostálgica, como si se refirieran a un pasado añorado, reclamando para sí el monopolio de cierta esencia colectiva. Por otro lado, quienes creen en él, pero no lo utilizan agresivamente, lo hacen para referirse a un tipo de identidad común plasmada más bien simbólicamente, como cuando se utiliza el lenguaje de "Fiestas Patrias". En fin, para otros, creyendo en él o no, les parece sencillamente un lenguaje conservador con el cual se ha justificado violencia ilegítima. Creo que es posible mantener el lenguaje patriótico en el nivel meramente simbólico, sin que la sospecha de conservadurismo, aunque razonable, logre inhibir el uso festivo. Pero debiéramos rechazar su uso nostálgico y vacío, no justamente por vacío, sino porque de "patriota", en el sentido republicano, no tiene nada. Hay autores, incluso de izquierda, que creen que es posible rescatar el uso del lenguaje patriótico de las manos conservadoras y, me parece, es un buen intento, aunque solo eso<sup>16</sup>. Samuel Johnson ciertamente exageró al decir que "La patria es el refugio de los canallas", pero eso no quiere decir que para algunos efectos esa frase posea todavía cierto valor y pueda ser blandida con energía.

15. Un punto pendiente es clarificar las "amenazas" para la autonomía personal que pueden constituir las exigencias de defensa de las instituciones. Un enfoque desde la psicología intencional con particular énfasis en las generalizaciones de las ciencias sociales en Pettit, *The Common Mind* (New York: Oxford University Press, 1993): cap. 3.

16. Ese es el caso del muy cuidadoso libro de Maurizio Viroli que he venido citando.