

A la larga, una comprensión cabal de la virtud requiere la formulación de primeros principios y una defensa de opiniones contrarias acerca de la naturaleza humana y del cosmos. Pero, sobre todo a la luz de las perspectivas antiprincipistas, pragmáticas y posmetafísicas que están en boga, cabe preguntar por qué la virtud debe someterse a pautas más restrictivas que, por ejemplo, la libertad, la igualdad o la justicia. Si, como creen muchos teóricos políticos liberales y posmodernos contemporáneos, podemos comentar la libertad, la igualdad y la justicia sin invocar fundamentos ni apelar a primeros principios, quizá la discusión sobre la virtud pueda avanzar bastante antes de que las preguntas irritantes sobre los fundamentos y primeros principios reciban respuestas definitivas. Ello no significa que la cuestión del fundamento de la virtud sea una nimiedad. Solo nos limitamos a observar que no es preciso establecer con firmeza los primeros principios antes de iniciar una indagación de la significación moral y política de la virtud que conviene a rendir beneficios.

Creo que la aversión contemporánea a los fundamentos, y el ataque en su contra, es con frecuencia tendenciosa. Confunde una estrategia de elusión apropiada para el debate político con una negación dogmática de la significación de la metafísica que resulta totalmente inapropiada para la indagación intelectual. Y, partiendo de una duda razonable acerca de la existencia de una naturaleza humana perfectible, pronto pasa a la pertinaz certidumbre de que los seres humanos no poseen tal cosa. No obstante, es posible rescatar un elemento importante de los excesos de la teoría antifundacionalista, pragmática y posmetafísica: en muchas áreas de la ética y la política no es preciso afianzar los fundamentos antes de iniciar la exploración de los conceptos clave. Así, la aversión contemporánea por los fundamentos metafísicos, al discernir entre interrogantes acerca de la utilidad de las categorías morales y políticas e interrogantes acerca del marco teórico que las torna firmes e inteligibles, brinda una apertura para los interrogantes acerca del lugar de la virtud en el liberalismo.⁽²⁸⁾

No obstante, en el presente clima de opinión, la sola mención de la excelencia humana suele provocar sonrisas socarronas, gestos

cínicos y olímpico desprecio en vez de interés intelectual. Según las creencias en boga, las funciones no son dadas y definidas sino construidas e infinitamente variadas, la felicidad es cuestión de elección individual y existen mil y un estilos de vida aceptables. Estas opiniones, arraigadas en ideas filosóficas que construyen parcialmente la modernidad liberal e ilustrada, parecen restar firmeza a la virtud entendida en relación con la perfección humana, pues niegan rotundamente que los seres humanos tengan una naturaleza que se puede perfeccionar o una gama circunscrita de funciones. Y la crítica contemporánea de los fundamentos pasa atollondradamente de la perspectiva de que la filosofía moral y política puede prescindir de un conocimiento perfecto de los fundamentos a la dogmática afirmación de que los fundamentos teóricos de la moralidad y la política no existen. Para comprender el difícil trance actual de la virtud, debemos explorar aquellos rasgos de la modernidad liberal que, al alejarse un repudio de su fundamento aparente, han hecho que la virtud entendida como excelencia humana se ponga a la defensiva.

MODERNIDAD LIBERAL Y VIRTUD

En el liberalismo contemporáneo la virtud se halla en un aprieto por razones que remiten a los fundamentos del pensamiento moderno. La modernidad no es solo un modo de pensar, sino la designación de una vasta gama de cambios en la vida cultural, económica, social y política que comenzó a acelerarse en Europa en los siglos dieciséis y diecisiete. Pero pocos negarían que la modernidad implica una nueva comprensión de la condición humana basada en el rechazo o la drástica revisión de las ideas heredadas acerca de Dios y la naturaleza. El pensamiento distintivamente moderno cobra existencia a través de una crítica explícita a la filosofía griega clásica y la fe bíblica. Para muchos pensadores medievales eran manifestaciones diferentes o conflictos entre la filosofía de Platón y Aristóteles, que culminaba en la idea de una excelencia humana autónoma que

se completaba con el perfeccionamiento de nuestra facultad racional, y la fe bíblica, que promulgaba la idea de salvación o redención como dádiva suprema de un Dios misterioso. Pero para pensadores como Maquiavelo y Hobbes, la filosofía originada en Platón y Aristóteles y la religión arraigada en la Biblia eran similares en el aspecto más importante. Mientras los pensadores medievales lidiaban con las versiones conflictivas del bien máximo o finalidad suprema enseñadas por la filosofía y la fe, Maquiavelo y Hobbes estaban más impresionados por el hecho de que tanto en la filosofía clásica como en la religión bíblica había un orden moral trascendente, no sujeto a la elección ni la voluntad humana, que establecía principios de conducta recta, definía la felicidad y revelaba la perfección del alma.

Según una imagen convencional de la historia del mundo moderno en sus inicios, las nuevas creencias y los cambios en la perspectiva teórica—sobre todo, el creciente escepticismo acerca de un orden moral externo, independiente de los seres humanos—sometieron la noción de excelencia humana a una fuerte tensión. El ascenso de las ciencias naturales, el desencantamiento de las esferas celestiales, la creciente convicción de que los seres humanos podían, concentrando sus recursos intelectuales y tomando las cosas en sus propias manos, mejorar y perfeccionar su condición, se combinaron para desacreditar los asertos de la razón teórica y la autoridad religiosa en cuanto guías para la vida humana. Al cuestionar la creencia en un orden natural o divino que se podía conocer mediante el ejercicio de la razón, la filosofía moderna, sin prisa pero sin pausa, parecía revelar que la excelencia humana era un invento humano. Y la virtud, una vez que fue entendida como invento humano, o como designación general de las cualidades de mente y carácter que la gente de determinada sociedad valoraba y alababa, perdió gran parte de su esplendor y dejó de ser reconocible como tal. Pues, si los seres humanos carecían de una naturaleza, función o vocación, también debían carecer de virtud en el sentido preciso, dado que la virtud implicaba la perfección de una naturaleza.

También había consideraciones prácticas que relegaban el papel de la virtud. Las cruentas guerras religiosas que asolaron Europa en los siglos dieciséis y diecisiete convencieron a muchos observadores reflexivos de que era urgente prescindir de las cuestiones de la salvación suprema y el bien supremo en la esfera de la política. Para preservar la paz y el orden, se argumentaba, el gobierno debía ser limitado, tanto en sus fines legítimos como en los medios o potestades que usara para alcanzar esos fines. El objetivo del gobierno no era cultivar la virtud, como enseñaban los filósofos antiguos, sino mantener la paz, proteger los derechos individuales y promover la prosperidad material. Por cierto, una cosa es decir que no es cuestión del gobierno cultivar la virtud y muy otra es afirmar que la virtud es irrelevante para el mantenimiento de la paz, la protección de los derechos individuales y la promoción de la prosperidad material. Pero la pesada artillería conceptual y las fulminantes centellas retóricas que los forjadores del liberalismo moderno desplegaron para demostrar por qué el gobierno debía abstenerse de alentar la excelencia humana sugirieron a muchos que la promoción de la virtud era una empresa dudosa para todas las asociaciones prestigiosas y los individuos respetables.

Así, según la imagen convencional, mientras una rama del pensamiento liberal degradaba la virtud a partir de una crítica teórica de la metafísica y la religión, otra rama le restaba importancia política mediante juicios prácticos acerca de las nefastas consecuencias de valerse de la fuerza coercitiva del estado para imponer ciertas concepciones del buen vivir. En muchos casos, por supuesto, la crítica teórica de la razón se unía a los juicios prácticos sobre la necesidad política, con el resultado de que las opiniones sobre la perfección humana eran relegadas al fondo del pensamiento moral y político.

Esta imagen convencional—que tanto los liberales como sus críticos han adoptado y que en general es bastante adecuada—tiene sus limitaciones. Oscurece una cuestión de especial importancia: aunque rechazaban la idea de que el estado se dedicara a la promoción de la excelencia humana, los forjadores del liberalismo

moderno no rechazaban la virtud en cuanto categoría fundamental de la filosofía moral y política, y nunca soñaron que una política basada en la libertad y la igualdad natural pudiera alcanzar sus objetivos al margen de las cualidades de mente y carácter de los ciudadanos y los funcionarios.

Las inexactitudes de esta imagen convencional requieren una reflexión acerca de aquello que la tradición liberal debe enseñar acerca de la virtud. Parte del problema, empero, es que para ver las inexactitudes es preciso haber iniciado esta reflexión. En consecuencia, deseo sugerir que podemos obtener una valiosa guía para comprender la larga y fructífera relación del liberalismo con la virtud analizando los escritos de destacados críticos de la modernidad liberal como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Leo Strauss. Las exploraciones filosóficas de MacIntyre, Taylor y Strauss sacuden viejos hábitos de pensamiento acerca del liberalismo y arrojan nueva luz, no solo sobre sus flaquezas y exageraciones típicas sino también sobre su dinámica interna y sus posibilidades olvidadas. La sugerencia de que dichos críticos no solo iluminan los puntos débiles sino los puntos fuertes de la tradición liberal puede sorprender a muchos académicos liberales, pero no debería ser así. Pues es una virtud liberal central escuchar respetuosamente puntos de vista diferentes del nuestro, y el que el conocimiento avanza a través del choque de perspectivas opuestas es un famoso principio liberal. En este caso particular, mostraré que el ejercicio de la virtud liberal y la adhesión a los principios liberales son sumamente fructíferos para el liberalismo.²⁹

Pensemos, por ejemplo, en el difundido y controvertido libro de MacIntyre, Tras la virtud. MacIntyre arguye que el proyecto ilustrado —el esfuerzo de brindar una justificación racional, al margen de la estética, del derecho y de la teología, para las reglas abstractas de conducta recta—³⁰ ha precipitado un calamitoso colapso en el lenguaje que usamos al hablar de la virtud. Con la idea de que la historia de nuestros conceptos es un componente indispensable del análisis filosófico, MacIntyre rastrea las transformaciones que sufrió el concepto de virtud, desde las cualidades marciales que caracteri-

zaban a los héroes griegos prehoméricos hasta la pericia técnica y el dominio de la manipulación que caracterizan los paradigmas de la perspectiva moral contemporánea de Estados Unidos: el terapeuta, el esteta, el gerente. Aquello que en la *Ética* de Aristóteles funcionaba como una categoría que abarcaba un conjunto de excelencias de carácter (las virtudes), rasgos que capacitaban a un ser humano para alcanzar su excelencia específica, se redujo a fines del siglo diecinueve, según MacIntyre, a una cualidad moral (la virtud) que rige la conducta sexual de las mujeres. Escribiendo en 1981, antes del renacer de los estudios de la virtud que su propio trabajo contribuyó a poner en movimiento, MacIntyre lamentaba que la reflexión sobre la virtud hubiera desaparecido del discurso académico liberal contemporáneo y que la virtud se hubiera extinguido como categoría moral en la vida de los ciudadanos comunes. Al demostrar la irracionalidad de una teoría y el vacío de una vida moral que suprimían o procuraban expulsar la virtud, esperaba demostrar la racionalidad superior de la tradición moral aristotélica, donde la virtud era una categoría moral y política central.

La argumentación de MacIntyre en Tras la virtud es susceptible de serias críticas. Se ha dicho que su historia intelectual es parcial; que su explicación de la decadencia moral del mundo contemporáneo es muy exagerada; que su recurso a la historia intelectual como factor causal, con la exclusión de fuerzas políticas, económicas y sociales, es errado; que pasa por alto los logros del liberalismo; y que su propuesta de que los “hombres y mujeres de buena voluntad” se retiren en silencio de la vida política de la democracia liberal para consagrarse a la “construcción de formas comunitarias locales, dentro de las cuales la civilidad y la vida intelectual y moral se puedan sostener a través de la nueva edad oscura que se cierne sobre nosotros”, es apocalíptica.³¹ La verdad de estas críticas, no obstante, es compatible con la afirmación central de MacIntyre acerca del paulatino empobrecimiento de nuestra capacidad para hablar de la virtud, y acerca de esa visión cada vez más estrecha de la significación moral y política del carácter que ha derivado de la dinámica interna del pensamiento y la práctica liberales.

Más aún, sus críticos —y el propio Maclntyre— pasan por alto la oportunidad para el liberalismo implícita en la interpretación de Maclntyre acerca del colapso de la modernidad liberal. Por ejemplo, en la interpretación de Maclntyre, la "tradicción clásica de las virtudes"³² era un rasgo importante del pensamiento inglés acerca de la vida moral aun hasta el primer cuarto del siglo diecinueve.³³ Se sigue que la virtud era un concepto inteligible y accesible durante gran parte del período en que el liberalismo elaboró sus formulaciones básicas. Cabe suponer que las transformaciones conceptuales que Maclntyre trae a la luz y que según él se han acelerado en el siglo veinte, al distorsionar y empobrecer nuestro vocabulario moral, también han distorsionado y empobrecido el vocabulario necesario para explorar el papel que la virtud ha desempeñado en la gestación del liberalismo moderno y debe continuar desempeñando en cualquier defensa coherente del liberalismo en la actualidad. Quizás el propio colapso de nuestro lenguaje moral, un colapso que Maclntyre describe vívidamente, no solo nos impide vermos a nosotros mismos en relación con las virtudes sino que también ha oscurecido la importancia de las opiniones acerca de la virtud en la tradición liberal.

De modo más directo, la perspicaz y abarcadora indagación del pensamiento moderno que Charles Taylor realiza en *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* indica que la modernidad cuenta con recursos más ricos para hablar de la virtud de lo que generalmente se supone.³⁴ A diferencia de Maclntyre, Taylor es un admirador del pensamiento moderno, pero al igual que Maclntyre discierne tendencias destructivas en el seno de la modernidad. Una de ellas es la indiferencia de la modernidad por las fuentes morales y conceptuales que la sostienen. Y una de las asombrosas tesis de Taylor es que muchos de los logros que son orgullo de la modernidad tienen importantes raíces en el pensamiento clásico y la fe bíblica. En consecuencia, Taylor descubre que los hitos del largo proceso de la gestación de la identidad moderna —el giro hacia las honduras psicológicas y morales del individuo, la afirmación de la vida laboral y familiar cotidiana, la invención del romanticismo o

el individualismo expresivo— fueron preparados y sostenidos por categorías y aspiraciones reológicas premodernas, categorías y aspiraciones contra las cuales la modernidad se rebeló y se enorgulleció de haber superado. La presunción moderna de haber superado totalmente la fe religiosa y la filosofía tradicional, advierte Taylor, ha sido una causa de los excesos y locuras cometidos por los campeones de la modernidad, y esta tendencia hoy amenaza los logros obtenidos. Taylor sugiere que la modernidad ha debilitado notablemente su posición al aislarse de las fuentes premodernas que la han inspirado y nutrido aun en sus momentos más innovadores. Dada la solidez de esta argumentación, cabría esperar que la virtud, una eminente categoría premoderna, desempeñara un papel mayor en el liberalismo tradicional, tanto visiblemente como entre bastidores, de lo que reconoce el pensamiento convencional.

En la búsqueda de las posibilidades olvidadas y los recursos desaprovechados del liberalismo, Leo Strauss también puede ser un aliado sorprendente. Uno de los más controvertidos e influyentes especialistas en filosofía política del siglo veinte, es conocido por haber revivido los estudios serios de Platón como fuente viviente de sabiduría política. Strauss presenta su recuperación de la filosofía política de Platón como un conflicto fundamental entre el pensamiento antiguo y moderno. Contra el consenso académico predominante en la primera mitad del siglo veinte —que veía a Platón, y por cierto toda la historia de la filosofía política occidental premoderna, como una especie de protoliberalismo primitivo, un paso necesario en el camino hacia la Ilustración y el liberalismo moderno—, Strauss enfatizaba las diferencias fundamentales entre la filosofía antigua y moderna. Contra el consenso académico de la segunda posguerra, según el cual Platón era un maestro del totalitarismo, Strauss destacaba el aspecto escéptico del pensamiento platónico y el respaldo que la filosofía política clásica daba a la democracia liberal moderna. Más aún, contra la soberbia contemporánea, Strauss sugería con gran pasión e inventiva que en el conflicto entre antiguos y modernos aún no se sabía quién llevaba las de ganar.

Posiblemente a raíz de la tarea práctica que se fijó, Strauss puede haber exagerado la magnitud de las diferencias y desavenencias entre el pensamiento antiguo y moderno. Más aún, en su afán por despertar a los estudiosos de su letargo dogmático, en ocasiones enfatizaba melodramáticamente la naturaleza radical de la ruptura moderna con el pensamiento antiguo y medieval.³⁵ Hablo de exageración y énfasis melodramático porque, en sus detallados estudios de pensadores específicos —a diferencia de sus ensayos más breves y la introducción de sus libros—, Strauss deja claro que la ruptura moderna con la antigüedad es con frecuencia parcial e incompleta, que importantes continuidades siguen la historia de la filosofía política, y que la batalla entre las ideas típicamente antiguas y típicamente modernas con frecuencia se libra, a veces con efecto fecundo, en el seno del pensamiento moderno.

Aunque su nombre se ha identificado con la idea de que un vasto abismo separa la modernidad de la antigüedad, Strauss mismo, una y otra vez en sus escritos, llamó la atención sobre el modo en que los pensadores modernos, en la exposición de sus ideas morales y políticas, presuponian o recurrían a nociones típicamente antiguas.³⁶ En sus interpretaciones de los filósofos políticos modernos, Strauss demuestra ampliamente que la famosa querrela entre antiguos y modernos rara vez está bien definida, y que en el mejor de los casos la filosofía política moderna permanece fructíferamente entrelazada con opiniones características de la filosofía política clásica. Al igual que la obra histórica de MacIntyre y Taylor, la crítica de Strauss a la modernidad liberal resulta ser una importante lección acerca del liberalismo que los liberales inventivos pueden adaptar provechosamente: aunque exista un abismo, hay en la modernidad más antigüedad de lo que se cree. La virtud es un elemento de esta antigüedad olvidada dentro de la modernidad liberal, y como tal, argumentaré, constituye un importante recurso para los liberales de hoy.

CRÍTICAS COMUNITARISTAS Y LECCIONES LIBERALES

Mientras las críticas a la teoría política académica abrían un camino para adquirir una mejor comprensión de la virtud en el liberalismo, se abría otro frente dentro de la propia teoría política.³⁷ Es sabido que una sola obra publicada en 1971, *Teoría de la justicia*, de John Rawls, ha sido responsable de la primacía de una concepción particular del liberalismo, consagrada a la protección de la libertad individual y el afianzamiento de las bases sociales y económicas de la igualdad, en la teoría política académica. Es significativo que la familia de críticas del liberalismo que surgió en la década de 1980 interpretara el liberalismo más o menos como Rawls, aunque no mencionara explícitamente su trabajo. Esta familia de críticas se centraba en la presunta indiferencia del liberalismo por las concepciones del florecimiento humano, la exclusión de la búsqueda de fines más elevados del ámbito de la política y la falta de atención a los modos en que una sociedad bien ordenada y el buen vivir dependen del ejercicio de la virtud, la práctica de la ciudadanía y la participación en una vida política común. Esta familia de ideas llegó a ser conocida como la crítica comunitarista del liberalismo.

La crítica comunitarista pronto se topó con la réplica de diversos liberales, incluida el propio Rawls. La réplica liberal siguió dos líneas de argumentación. Primero, que los críticos comunitaristas caracterizaban erróneamente el liberalismo, atribuyéndole rígidas dicotomías teóricas y supuestos cuestionables acerca de la psicología moral y la vida social que los liberales no defendían por intención ni por implicación. Segundo, que muchas de las reformas practicables a que adherían los comunitaristas eran viables, y en realidad razonables y deseables, dentro de un marco liberal.

La réplica liberal a la crítica comunitarista enfatizaba la preocupación típicamente liberal por la vida moral.³⁸ Una nueva generación de pensadores liberales rechazaba la idea —una idea, debemos decir, que encuentra bastante respaldo en declaraciones de Rawls y otros liberales eminentes—³⁹ de que el liberalismo se puede entender como un sistema político de procedimientos,

consagrado a mantener la neutralidad frente a visiones conflictivas del buen vivir. La verdad, según los nuevos liberales, es más completa. Aunque el liberalismo enfatiza los procedimientos formales, se interesa primordialmente en las configuraciones institucionales y predica la tolerancia de variadas prácticas y concepciones del buen vivir, es, contrariamente a lo que dicen tanto los críticos comunitaristas como sus más influyentes paladines, una doctrina que contiene una visión parcial del bien y una interpretación convincente del buen carácter.

A veces la réplica liberal daba la impresión de que el liberalismo había capeado el temporal de la crítica comunitarista sin poner en jaque sus principios básicos ni abandonar sus compromisos fundamentales. Pero esta impresión es engañosa. El liberalismo que los académicos liberales más eminentes defienden hoy refleja una interpretación tímida. El reto comunitarista impulsó a los liberales a elaborar un liberalismo más rico y flexible que siente menos vergüenza de reconocer que depende de instituciones, prácticas y creencias que están al margen de la pericia del teórico liberal y de la jurisdicción asignada al régimen liberal. Este liberalismo más reflexivo y consciente de sí puede reconocer mejor sus limitaciones y así tomar medidas para compensar sus debilidades y desventajas. Y gracias-en parte-al desafío comunitarista, los teóricos liberales han apreciado cada vez más la capacidad de un marco liberal para res-petar el papel de la virtud moral, la asociación cívica e incluso la fe religiosa en la preservación de una sociedad política basada en instituciones libres y democráticas.⁴⁰

La crítica comunitarista del liberalismo rawlsiano prestó un gran servicio al destacar dimensiones de la vida moral y política que el liberalismo académico había pasado por alto. La discusión sobre los derechos entre los liberales hoy está mejor equilibrada por la atención a la responsabilidad y el deber. Los principales pensadores liberales se preocupan por el carácter. El interés en la dignidad y el bienestar de los individuos está complementado por la reflexión sobre el papel de la comunidad en la formación de individuos que sean capaces no solo de cuidar de sí mismos y de cooperar para

provecho mutuo sino también de desarrollar amistades duraderas, formar matrimonios sólidos y criar hijos. Los teóricos liberales reconocen cada vez más que la práctica del gobierno constitucional limitado, la protección de los derechos individuales básicos y la promoción de virtudes como la tolerancia dependen en parte de ciudadanos diestros en el arte de la asociación. Y, a pesar de la desafortada retórica en contrario, pocos críticos comunitaristas ansían despedirse de los principios y virtudes liberales fundamentales. El interrogante serio que ha emergido de la crítica comunitarista del liberalismo es en qué medida el liberalismo contemporáneo puede aprender a encarar aquellas necesidades que en el pasado reciente tendía a olvidar: el cultivo de la virtud moral, el arte de la asociación y la práctica de la ciudadanía.

LA VIRTUD EN EL LIBERALISMO ACADÉMICO

Respecto de la virtud, al menos, el desafío consiste en explicar y refinar una apreciación que ya está presente en el texto seminal de la teoría política liberal contemporánea. Con frecuencia se ha pasado por alto que una interpretación instructiva de la necesidad de virtudes-para-el-liberalismo-va-estaba-disponible-antes-que surgiera la crítica comunitarista. Y esta interpretación se hallaba en el lugar donde la crítica comunitarista implicaba que menos podría aparecer, la *Teoría de la justicia* de Rawls.⁴¹

En la olvidada tercera parte de su obra, Rawls define las virtudes como "sentimientos, es decir, familias emparentadas de disposiciones y propensiones reguladas por un deseo de orden superior, en este caso un deseo de actuar a partir de los correspondientes principios morales".⁴² Se podría decir mucho acerca de esta redefinición de la virtud en que prevalecen el sentimiento, el deseo y el principio moral, con exclusión del hábito, las consecuencias y la sabiduría práctica. Pero deseo llamar la atención sobre el reconocimiento de Rawls de la necesidad de la virtud. Ante todo, la estabilidad política en una sociedad liberal bien ordenada, sostiene Rawls,

depende de ciudadanos dotados de confianza mutua, una capacidad para la amistad, y un sentimiento común de justicia.⁴³ Estas virtudes de las que depende el estado liberal no se desarrollan, según Rawls, en forma fácil ni natural. Son en parte el feliz subproducto de la vida bajo instituciones justas. Pero también deben ser, arguye, activamente cultivadas.

En un estado liberal ideal o bien ordenado, explica Rawls, las virtudes morales necesarias comienzan a surgir en la esfera privada. El niño desarrolla inicialmente la capacidad para el amor y la confianza en la familia.⁴⁴ El rico despliegue de asociaciones voluntarias o segundarias que florecen en una sociedad liberal bien ordenada alienta las "virtudes cooperativas",⁴⁵ que incluyen "justicia e igualdad, fidelidad y confianza, integridad e imparcialidad".⁴⁶ Por último, al cumplir las funciones ciudadanas, los individuos desarrollan la lealtad a los principios de justicia, y aprenden a tratar a sus conciudadanos como los seres libres e iguales que son. Enfatizamos, en relación con el modo en que se adquieren las virtudes según Rawls, que las virtudes privadas, las virtudes cooperativas y la virtud de la justicia no son lujos sino necesidades de los ciudadanos liberales. En ausencia de ciudadanos dotados de tales virtudes, el estado liberal sufriría inestabilidad política y sería incapaz de mantener sus instituciones esenciales.⁴⁷

El bosquejo de las fuentes de las virtudes necesarias en una sociedad liberal bien ordenada está explícitamente idealizado.⁴⁸ Sin embargo, esto no justifica el dudoso aserto de que el efecto saludable de la vida bajo las instituciones liberales es disolver "la propensión de los hombres a la injusticia",⁴⁹ aserto que es una manifestación contemporánea de la vieja ilusión ilustrada del progreso inevitable, la pretensión de que la razón y la historia cooperan para el mejoramiento moral de la humanidad. Pero hay una cuestión más amplia. Si aun en una sociedad liberal bien ordenada las instituciones dependen de ciudadanos dotados de virtud moral, ¿no sería mayor la importancia de la virtud en una democracia liberal imperfecta, donde los ciudadanos tendrían que habérselas con la desconfianza mutua, las desigualdades formales y los defectos estructurales de las instituciones políticas básicas? ¿La lógica del razonamiento de Rawls

no implica la importancia crítica de la virtud para la democracia liberal imperfecta en que vivimos? ¿Y su versión idealizada no implica también que, así como la vida institucional ordenada es una fuente clave de la formación de la virtud moral, en una sociedad liberal imperfectamente ordenada la virtud no solo sería más importante sino más difícil de encontrar? Habiendo argumentado que en un estado liberal el bien público depende de la virtud moral, y que las fuentes de la virtud moral—hogares biparentales, una pujante sociedad civil, participación activa de los ciudadanos—están intactas, Rawls deja que el lector se pregunte qué medidas pueden o deben tomar un régimen liberal y sus ciudadanos en circunstancias no ideales—circunstancias, por ejemplo, en que las familias están disgregadas, la sociedad civil agoniza y la participación política es anémica—para promover las virtudes privadas y públicas de las cuales depende la estabilidad.⁵⁰

La creciente discrepancia entre la necesidad de virtud y las reservas de virtud no constituye una hipótesis ociosa sino una descripción cada vez común de la actual democracia liberal de Estados Unidos. Por este motivo la compleja interrelación entre liberalismo, virtud y lo que Tocqueville llamaba "el arte de la asociación" se ha vuelto cada vez más tema de investigación.⁵¹ Lo que necesitamos enfatizar a estas alturas es que desde el mismo seno del liberalismo rawlsiano surgen preguntas acerca de la relación entre las virtudes necesarias para el mantenimiento del liberalismo y la gama de fuentes que las sustentan. Aunque no es ciertamente la única perspectiva que aborda la cuestión de la virtud, y aunque no ha contribuido a elevar el interés en la virtud entre los lectores más devotos de Rawls, una perspectiva rawlsiana induce a los estudiosos de la democracia liberal a preguntarse qué medios debería adoptar, en coherencia con los principios liberales, un régimen liberal como Estados Unidos para respaldar la familia, revivificar las asociaciones intermedias y alentar la participación en los procesos políticos democráticos.⁵²

El liberalismo rawlsiano no es el único que establece un vínculo entre las aspiraciones liberales y la necesidad de virtud. Joseph

Raz, al igual que Rawls, sostiene que el liberalismo necesita de la virtud aunque, a diferencia de Rawls, cree que el estado liberal debería orientarse hacia la perfección del individuo. Raz observa —y Rawls sin duda estaría de acuerdo— que el ideal moral de la autonomía personal, que él encuentra en el corazón del liberalismo, supone “aptitudes interiores” y “rasgos de carácter” particulares. Pero se separa de Rawls cuando alega que una de las tareas del gobierno liberal es promover las cualidades de mente y carácter que respaldan la autonomía.⁵³ Raz no aclara cómo debería efectuarse esa promoción. Preocupado como está por el fundamento y alcance de los principios, no investiga las creencias, prácticas e instituciones que respaldan la virtud de la autonomía. Tampoco explora en detalle el grado de educación requerido para alentar las “aptitudes cognitivas”, la “configuración emocional e imaginativa” y los “rasgos de carácter” necesarios para llevar una vida autónoma.⁵⁴ Así, al igual que Rawls, Raz desarrolla una teoría que plantea interrogantes que él no investiga e implica problemas cuya significación no reconoce plenamente acerca de las fuentes institucionales que podrían sustentar las virtudes necesarias para el liberalismo.

Stephen Macedo y William Galston han sostenido que el liberalismo invoca y requiere un conjunto específico de virtudes que ellos llaman virtudes liberales.⁵⁵ Las virtudes liberales, según Macedo, incluyen simpatías amplias, reflexión autocrítica, voluntad de experimentar, probar y aceptar cosas nuevas, circunspección y un autodesarrollo activo y autónomo, además de afecto altruista por nuestros conciudadanos liberales.⁵⁶ Estas virtudes, según Macedo, se relacionan con los regímenes liberales en dos sentidos: son alentadas por las creencias, prácticas e instituciones típicas del liberalismo, y la estabilidad de los regímenes liberales requiere ciudadanos dotados con ellas. Pero reconoce a regañadientes que no siempre un régimen liberal puede generar coherentemente y en amplia provisión las virtudes que sus ciudadanos necesitan para preservarlo. Aunque es optimista, concede, en las últimas líneas del libro, la posibilidad de que la vitalidad de los regímenes liberales dependa de los efectos residuales de una ética preliberal o extraliberal.⁵⁷

Galston, en su reciente estudio, insiste en aquello que Macedo apenas rozaba: el liberalismo político de hoy se apoya en una variedad de perspectivas y escuelas de pensamiento que no están definidas exhaustivamente por la tradición liberal. Y Galston toma más en serio la posibilidad de que los regímenes liberales no produzcan automáticamente la virtud necesaria para su propia preservación.⁵⁸ En conjunto, el liberalismo autocrítico de Macedo y Galston sugiere que uno de los recursos internos que el liberalismo puede utilizar para enfrentar los desafíos de hoy es su capacidad para reconocer que depende de fuentes externas, extraliberales y no gubernativas. Desde luego, la capacidad para reconocer una necesidad se debe distinguir de la capacidad para satisfacerla.

Como Macedo y Galston, Judith Shklar creía que los liberales no pueden soslayar el tema del carácter si desean defender y comprender el liberalismo. Pero, en contraste con aquéllos, Shklar dudaba que la defensa del liberalismo requiriese trascender el marco del pensamiento liberal. No consideraba necesario que el liberalismo buscara alimento en formas de vida y escuelas de pensamiento esencialmente liberales.

En *Ordinary vices*, quizá su libro más original y mejor conocido, Shklar adopta una curiosa estrategia para hablar acerca del carácter en un registro liberal.⁵⁹ La estrategia consiste en brindar una descripción del carácter o la psicología moral de un buen liberal que evita mencionar la virtud y el bien, centrándose en los vicios y en lo malo. Shklar reconoce que en ocasiones podemos encontrar ciudadanos de buen carácter, pero lo que vale la pena mencionar y resistir, sostiene, es la propensión a la crueldad, una propensión que se manifiesta en cualidades tan comunes como la hipocresía, el esnobismo, la traición y la misantropía.⁶⁰

La omisión de la virtud en la exposición de Shklar es más un logro retórico que un logro real. No podría ser de otra manera, pues los vicios están conceptualmente relacionados con las virtudes. No es preciso interpretar la virtud, como Aristóteles, como una media entre dos extremos viciosos o defectuosos para reconocer que un vicio —una disposición o forma de conducta reprochable— solo

resulta inteligible en el contexto de una gama de disposiciones, actos y fines que se pueden ver como adecuados o buenos.

Vishnumbramos que Shklar supone opiniones sobre el bien y la virtud a pesar de su renuencia a usar estos términos. Por ejemplo, aunque se concentra en lo que es malo y debe evitarse, su deliciosa exploración de la psicología del esnob se fundamenta en la oculta suposición de que el esnobismo es malo porque la gente merece un mínimo de respeto y dignidad.⁶¹ Más aún, la crítica del esnobismo implica que la disposición para reconocer la igualdad de nuestros congéneres y la capacidad para tratarlos como iguales son encomiables pero, como muchas cosas buenas, no surgen naturalmente sino que requieren educación y esfuerzo. El empecinamiento en hablar solo del vicio y del mal no erradica la necesidad teórica de la virtud y del bien.

En términos más generales, la designación de la crueldad como el mal mayor está motivada por opiniones acerca del bien y aquello que la gente debe hacer al margen de sus inclinaciones. Más aún, la opinión de que los seres humanos sufren dolor no solo al experimentar la crueldad sino al observarla tiene graves limitaciones como declaración descriptiva; debemos acotarla con la común observación de que la gente puede experimentar deleite cuando ve que un rival se retuerce, y el bien documentado hecho de que para muchos es placentero comportarse cruelmente y observar actos crueles. Si la omisión de la crueldad es una prescripción o norma para Shklar, entonces debe obtener su fuerza de una concepción del bien que explique por qué se debe contrarrestar el gusto por la crueldad y evitar la imposición de dolor. Toda explicación, por elegante y sutil que sea, que omita aquello que debemos buscar para concentrarse en aquello que debemos soslayar no puede dejar de preguntarse (aunque puede negarse a dar respuestas o a reconocer la pregunta que ha planteado) por qué dicha elusión es buena. A diferencia de un visitante indeseado, la virtud y las opiniones sobre el bien no desaparecen porque las ignoremos.⁶²

En cuanto al origen de las cualidades de las que depende el liberalismo, Shklar, asombrosamente en una pensadora que se ne-

gaba a observar la política por la lente de la teoría especulativa y se jactaba de emancipar el liberalismo de las garras de la ilusión, afirma desaprensivamente que la vida en un régimen liberal tiene un efecto saludable indirecto sobre el carácter de los ciudadanos. A decir verdad, Shklar va más lejos que Rawls en su optimista evaluación del poder de las instituciones liberales para brindar a los ciudadanos una suerte de educación moral espontánea. Pero lo hace con menos justificación, pues el propósito explícito de Rawls era bosquejar una sociedad bien ordenada o idealizada. Sin aportar pruebas empíricas ni un análisis teórico de la pasión y el interés, Shklar declara que vivir bajo la égida de las instituciones y procedimientos liberales aliena "hábitos de paciencia, circunspección, respeto por los reclamos de los demás y cautela".⁶³ Pero, aunque aceptáramos esta dudosa afirmación, Shklar reconoce implícitamente que esto no basta para brindar todas las virtudes necesarias: algunas de las virtudes morales que sostienen el liberalismo —coraje moral, autonomía, autoafirmación— no son generadas automáticamente por las instituciones y procedimientos liberales.⁶⁴

Shklar no ve nada malo en la formación indirecta del carácter mediante las operaciones cotidianas de las instituciones políticas del estado liberal. Ve esa formación no solo como inevitable sino como una parte benéfica de la dinámica interna del estado liberal. Pero niega que la creación de "tipos específicos de carácter" pueda formar parte de la misión educativa deliberada del estado liberal.⁶⁵ Y no tiene en cuenta si todos los efectos de las instituciones liberales en el carácter del ciudadano son favorables al liberalismo.

Shklar deja así un acertijo para quienes deseen seguirla. Por una parte, sostiene que el éxito de la política liberal requiere virtudes específicas.⁶⁶ Por la otra, niega que los regímenes liberales puedan actuar en forma directa para cultivar las virtudes que requieren: "a lo sumo [la política liberal] puede afirmar que ésta es la conducta adecuada para promover la libertad política".⁶⁷ ¿Qué sucede, sin embargo, si las instituciones políticas que Shklar cree responsables de alentar las virtudes morales que ella considera necesarias para el bienestar del régimen liberal no surten el efecto que les atribuye o,

cuando andan bien, surten ese efecto pero dejan de funcionar adecuadamente? ¿Y qué sucede si, además de las fuentes que ella comenta, hay otras —como la asociación cívica, la familia y la religión— que están en crisis pero resultan indispensables para el cultivo de las virtudes, tanto las promovidas por las instituciones liberales como las otras, que sostienen el estado liberal?

Un problema de la interpretación de Shklar es que presenta un aserto en gran medida empírico y sociológico —que la vida pública en un estado liberal alienta las virtudes necesarias del ciudadano— como si fuera una verdad teórica. Con ello, el análisis se desvía de la investigación empírica sistemática de aquello que la vida pública hace para educar a los ciudadanos para la libertad. Más aún, su teoría pasa por alto, sin justificación, el papel de la vida privada y las asociaciones intermedias en el fomento de las virtudes necesarias. Y no pregunta si las instituciones liberales también surten malos efectos, generando actitudes y vicios contrarios al espíritu liberal. Por último, presentando como una inflexible conclusión teórica lo que más vale considerar como un flexible dictado de la prudencia, Shklar se abstiene de preguntar qué medidas limitadas podría tomar el estado para alentar las virtudes morales básicas. Si aceptamos la perspectiva de Shklar, en tiempos difíciles, cuando la vida pública de un estado liberal se estanca o se envenena, la sociedad civil se alentaría y la familia se cuestiona, el estado tendría que cruzarse de brazos con impotencia mientras las fuentes de las virtudes necesarias para el orden y la libertad se evaporan lentamente.

Los esfuerzos de Rawls, Raz, Macedo, Galston y Shklar para establecer que el carácter es una dimensión crítica de la filosofía política liberal son muy instructivos. Pero no han ido demasiado lejos en la clarificación, sobre todo en tiempos difíciles, de la desproporción entre la necesidad liberal de virtud y los medios que el liberalismo debe utilizar para alentar las virtudes que necesita en sus ciudadanos. Tampoco han aprovechado plenamente los recursos de la tradición liberal para iluminar las conexiones entre la virtud y una política basada en la libertad e igualdad natural de todos. Y no han prestado suficiente atención a los vicios que los

principios liberales pueden generar. Es mi objetivo mostrar, en los siguientes capítulos, que el liberalismo antiguo o clásico tiene mucho que decir al nuevo acerca de las fuentes, el alcance y las susceptibilidades de las virtudes de las que depende el liberalismo.

VIRTUD Y GESTACIÓN DEL LIBERALISMO MODERNO

Al explorar las transformaciones que sufre la virtud en la obra de cuatro figuras seminales en la gestación de la tradición liberal moderna, expondré en los siguientes capítulos la sutil valoración de la virtud incorporada a la textura del pensamiento liberal moderno. En estos estudios de Hobbes, Locke, Kant y Mill, mostraré que cada cual propone opiniones distintivas e instructivas acerca de la virtud y su relación con una política basada en la premisa fundamental del liberalismo, la libertad e igualdad natural de todos. Al mismo tiempo enfatizaré los obstáculos prácticos y teóricos que encuentra cada pensador en el intento de brindar a la virtud el espacio que necesita para cumplir su función.

Para los forjadores del liberalismo moderno, la necesidad de virtud deriva de la lógica de la política, y la conclusión de que el gobierno debe cumplir un papel muy limitado en la protección o promoción de la virtud deriva de la lógica de un estado basado en la libertad y la igualdad natural. Esta limitación era una desventaja menor cuando el liberalismo podía confiar en las fuentes de virtud extraliberales o no gubernativas. El decaimiento o agotamiento de estas fuentes no debilita la necesidad de virtud del liberalismo, solo debilita la capacidad del liberalismo para satisfacer esta necesidad.

Aunque los pensadores examinados en este libro no agotan la gama de opiniones acerca de la virtud dentro de la tradición liberal, son eminentes y constituyen un amplio espectro. Más aún, como entre los forjadores del liberalismo moderno éstos son los menos asociados con la idea de que un estado bien ordenado requiere ciudadanos capaces de ejercer una gama de virtudes básicas, representan excelentes testimonios para la tesis de que la virtud es un

componente crítico de cualquier teoría política liberal razonable. A fin de cuentas, nadie cuestiona seriamente que la reflexión sobre las cualidades de mente y carácter que respaldan la libertad son cruciales para los principios expuestos por Montesquieu, Hume, Smith y Tocqueville. Pero no todos reconocen que la virtud es una categoría crucial en las teorías políticas de Hobbes, Locke, Kant y Mill. Quizá la identificación de las funciones que la virtud debe cumplir en política según estos pensadores no demuestre en forma concluyente que la virtud es esencial para el liberalismo ni que siempre será un problema al cual solo se pueden aplicar remedios contingentes y cambiantes. No obstante, al establecer la importancia y el carácter problemático de la virtud entre aquellos teóricos de la tradición liberal más famosos por prescindir de ella, al menos cambia el peso de la prueba. Los que creen que el liberalismo está obligado a prescindir de la virtud, o los que sostienen que puede apañárselas con la reserva de virtud que tenga a su disposición, deberán lidiar no solo con los críticos del liberalismo sino con los autores liberales clásicos.

En la conclusión del libro regresaré a la preocupación contemporánea por las perspectivas de la democracia liberal en Estados Unidos. Ante todo, sugeriré que las lagunas o incoherencias de ciertas corrientes importantes —como la democracia deliberativa, el federalismo y el posmodernismo— nacen de las contorsiones que realizan los teóricos para excluir la virtud de la teoría y la política, o de las estrategias que diseñan para introducirla a hurtadillas sin pronunciar su nombre. Asociaré los resultados de la investigación acerca del lugar de la virtud en el liberalismo con el debate contemporáneo acerca de la familia y la vida asociativa. Sugeriré que uno de los criterios clave para determinar dónde debe intervenir el gobierno en la sociedad civil, y dónde debe abstenerse de toda intervención, es el modo y medida en que la práctica o asociación en cuestión respalda las virtudes necesarias para la preservación de la sociedad política liberal.

En suma, la democracia liberal reposa sobre un equilibrio inestable entre el saludable impulso liberal de economizar en virtud y

la ineludible exigencia de un mínimo de buen carácter en los ciudadanos y funcionarios. La circunspección de los liberales frente a la virtud refleja una intuición certera, porque dentro del marco intelectual del liberalismo la virtud es vulnerable a una persuasiva crítica teórica y práctica. Aun así, resulta indispensable para la formulación cabal de una política libre y democrática. En comparación con las ambivalencias que distinguen la teoría política liberal anterior, la falta de desazón ante el problema de la virtud que signa gran parte del pensamiento contemporáneo delata una falta de comprensión y equilibrio. El liberalismo tiene buenas razones para resaltar significación a la virtud en política, pero lleva esta economía al extremo cuando la niega u olvida. El reconocimiento de que no hay tensión entre liberalismo y virtud, sino solo una tensión relacionada con el modo de respaldar las virtudes necesarias para el liberalismo, debería provocar cierta desazón entre los liberales. Dicha desazón, sin embargo, no es vergonzosa. Puede brindar un auspicioso punto de partida para la comprensión de la virtud en el liberalismo.

