

## LA REPÚBLICA PROCEDIMENTAL Y EL YO DESVINCULADO\*

Michael Sandel

A menudo la filosofía política parece residir a cierta distancia del mundo. Los principios son una cosa, la política otra, e incluso nuestros mayores esfuerzos para «vivir de acuerdo» con nuestros ideales parecen desplomarse en el abismo entre la teoría y la práctica.<sup>1</sup>

Pero si la filosofía política es, en un sentido, irrealizable, en otro sentido es inevitable. Éste es el sentido en el que la filosofía ha habitado el mundo desde el comienzo; nuestras prácticas e instituciones son la encarnación de la teoría. Involucrarse en cierta práctica política ya supone estar en cierta relación con la teoría.<sup>2</sup> Para todas nuestras preguntas sobre cuestiones últimas de la filosofía política —justicia, valor y la naturaleza de la buena vida— la única cosa que sabemos es que todo el tiempo vivimos *alguna* respuesta.

En este ensayo trataré de explorar la respuesta que estamos viviendo ahora en Estados Unidos. ¿Cuál es la filosofía política implícita en nuestras prácticas e instituciones? ¿Cómo se ubica en cuanto filosofía? ¿Cómo se expresan las tensiones en la filosofía en nuestra situación presente?

\* «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en *Political Theory*, vol. 12, n° 1, febrero de 1984, págs. 81-96. (Una versión anterior de este artículo se presentó en el Political Philosophy Colloquium de la Universidad de Princeton, y en el Legal Theory Workshop de la Facultad de Derecho de la Universidad de Columbia. Estoy agradecido a los participantes, así como al editor, William Connolly, por sus útiles comentarios y observaciones. Me gustaría también agradecer a la Ford Foundation su apoyo a un proyecto más amplio del que este ensayo es un primer eslabón. [N. del autor.]

1. Un ejemplo excelente de esta posición se encuentra en Samuel Huntington, *American Politics: The Promise of Disbarmony* (Cambridge, Harvard University Press, 1981). Véase especialmente su discusión de la brecha «ideales *versus* instituciones», págs. 10-12, 39-41, 61-84, 221-262.

2. Véanse, por ejemplo, las concepciones de una «práctica» presentadas por Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981), págs. 175-209 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).

Puede objetarse que constituye un error buscar una única filosofía, que no vivimos una «respuesta», sino sólo respuestas. Pero una pluralidad de respuestas es en sí un tipo de respuesta. Y la teoría política que afirma esta pluralidad es la teoría que propongo explorar.

#### LO CORRECTO Y LO BUENO

Podríamos comenzar por considerar una concepción moral y política determinada. Se trata de una concepción liberal que, como la mayoría de las concepciones liberales, le da un lugar de privilegio a la justicia, a la equidad y a los derechos individuales. Su tesis central es la siguiente: una sociedad justa no pretende promover ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma compatible con una libertad similar para todos; por lo tanto, debe regirse por principios que no presupongan ninguna concepción de lo bueno. Lo que justifica sobre todo estos principios regulativos no es que maximicen el bienestar general, cultiven la virtud o promuevan el bien de alguna otra manera, sino más bien que actúan conforme al concepto de lo *correcto*, una categoría moral dada con anterioridad a lo bueno, e independiente de él.

En otras palabras, este liberalismo afirma que lo que hace que una sociedad justa sea justa no es el *telos*, propósito o fin hacia el que tiende, sino justamente su rechazo a elegir por anticipado entre diferentes propósitos o fines en pugna. En su constitución y sus leyes, la sociedad justa trata de crear un marco dentro del cual sus ciudadanos pueden perseguir sus propios valores y fines de modo compatible con una libertad similar para los demás.

El ideal que he descrito puede resumirse en la afirmación de que lo correcto es anterior a lo bueno en dos sentidos: la prioridad de lo correcto significa, en primer lugar, que los derechos individuales no pueden sacrificarse en nombre del bien general (en esto se opone al utilitarismo) y, en segundo lugar, que los principios de justicia que especifican estos derechos no pueden apoyarse en ninguna concepción particular de la buena vida (en esto se opone a las concepciones teleológicas en general).

Éste es el liberalismo de gran parte de la filosofía moral y política contemporánea, elaborado en su forma más acabada por Rawls y herede-

---

Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, n° 25, 1971, págs. 3-51.

ro de Kant en cuanto a su fundamentaciones filosóficas.<sup>3</sup> Pero lo que aquí me interesa no es tanto el linaje de esta concepción como tres aspectos de ella que me parecen sorprendentes.

En primer lugar, posee un atractivo filosófico profundo y poderoso. En segundo lugar, a pesar de su fuerza filosófica, la pretensión de prioridad de lo correcto sobre lo bueno finalmente fracasa. Y, en tercer lugar, a pesar de su fracaso filosófico, ésta es la concepción liberal con la que vivimos. Para nosotros, en los Estados Unidos de finales del siglo xx, se trata de nuestra concepción, de la teoría más reflejada finalmente en las prácticas e instituciones centrales de nuestra vida pública. Y ver por qué funciona mal como filosofía puede ayudarnos a diagnosticar nuestra situación política actual. Así, veremos primero su fuerza filosófica; en segundo lugar, su fracaso filosófico; y por último, aunque brevemente, su incómoda encarnación en el mundo.

Pero antes de comenzar con estos tres puntos, vale la pena señalar un tema central que los conecta entre sí, y que es una cierta concepción del individuo, de lo que significa ser un agente moral. Como todas las teorías políticas, la teoría liberal que he descrito es algo más que un conjunto de principios regulativos. Es una consideración acerca de cómo es el mundo y cómo nos movemos en él. En el corazón de su ética se encuentra una visión de la persona que la inspira y al mismo tiempo la destruye. Como trataré de argumentar ahora, lo que hace que esta ética sea tan atractiva y, al mismo tiempo, tan vulnerable, es la promesa y el fracaso del yo desvinculado.

3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Oxford University Press, 1971) (trad. cast.: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979). Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785, Nueva York, Harper and Row, 1956) (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973). Kant, *Critique of Pure Reason* (1781, 1787; Londres, Macmillan, 1929) (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1979). Kant, *Critique of Practical Reason* (1788; Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1956) (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, México, UNAM, 2001). Kant, «On the Common Saying: "This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice"», en Hans Reiss (comp.), *Kant's Political Writings* (1793; Cambridge, Cambridge University Press, 1970) (trad. cast.: «Acerca del refrán: "Lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica"», en Kant, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1958, págs. 130-198). Otras versiones recientes sobre la prioridad de lo correcto sobre lo bueno pueden encontrarse en Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, Basic Books, 1974) (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres, Duckworth, 1977) (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Yale University Press, 1980) (trad. cast.: *La justicia social en el estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993).

## LAS FUNDAMENTACIONES KANTIANAS

La ética liberal sostiene la prioridad de lo correcto y busca principios de justicia que no presupongan ninguna concepción particular de lo bueno.<sup>4</sup> Esto es lo que quiere decir Kant al sostener la supremacía de la ley moral, y lo que quiere decir Rawls cuando afirma que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales».<sup>5</sup> La justicia es más que un valor cualquiera. Provee el marco que *regula* el juego de los valores y fines en pugna; por lo tanto, debe tener una aceptación independiente de aquellos fines. Pero no resulta obvio dónde puede encontrarse dicha aceptación.

Las teorías de justicia, y en lo que a esto respecta también la ética, normalmente han fundamentado sus afirmaciones en alguna determinada concepción de los propósitos y fines humanos. Así, Aristóteles sostenía que la medida de una *polis* es el bien hacia el que se dirige, e incluso J. S. Mill, quien en el siglo XIX concebía la «justicia como la parte principal, e incomparablemente más vinculante de la moral», hizo de la justicia un instrumento para fines utilitaristas.<sup>6</sup>

Ésta es la solución que la ética kantiana rechaza. Diferentes personas tienen normalmente diferentes deseos y fines, de modo que cualquier principio derivado de ellos sólo puede ser contingente. Pero la ley moral necesita una fundamentación *categorica*, no contingente. Ni siquiera un deseo tan universal como la felicidad puede funcionar. La gente difiere incluso acerca de en qué consiste la felicidad, y establecer alguna concepción particular como regulativa impondría las concepciones de algunos sobre las de los demás, negándoles al menos a algunos la libertad de elegir sus *propias* concepciones. En cualquier caso, gobernarnos de acuerdo con deseos e inclinaciones, tal como se nos dan por naturaleza o por las circunstancias, no es realmente *autogobernarse*. Es más bien un rechazo de la libertad, una capitulación a favor de determinaciones dadas fuera de nosotros mismos.

4. Esta sección y las dos siguientes resumen argumentos desarrollados en forma más completa en Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982) (trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000).

5. Rawls (1971), pág. 19.

6. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, en *The Utilitarians* (1893; Garden City, Doubleday, 1973), pág. 465 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 2002). Mill, *On Liberty*, en *The Utilitarians*, pág. 485 (publicado originariamente en 1849) (trad. cast.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1997).

De acuerdo con Kant, lo correcto «procede totalmente del concepto de la libertad, dentro de las relaciones exteriores de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural [es decir, la tendencia a la felicidad] ni con la prescripción de los medios para lograrlo». <sup>7</sup> En cuanto tal, debe tener una base anterior a todo fin empírico. Sólo cuando yo esté gobernado por principios que no presupongan ningún fin particular soy libre para perseguir mis propios fines en forma consistente con una libertad similar para todos.

Pero esto todavía deja abierta la cuestión de cuál podría ser la base de lo correcto. Si es cierto que debe ser una base anterior a todo propósito, o fin, no condicionada incluso por lo que Kant denomina «las propiedades particulares de la naturaleza humana», <sup>8</sup> ¿dónde podríamos encontrar esta base? Dadas las estrictas exigencias de la ética kantiana, la ley moral casi parecería requerir una fundamentación en la nada, ya que cualquier precondition empírica socavaría su prioridad. «¡Deber! —dice Kant en tono poético—, ¿qué origen es digno de ti y dónde se encuentra la raíz de tu linaje, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones...?» <sup>9</sup>

Su respuesta es que la base de la ley moral debe encontrarse en el *sujeto*, no en el objeto de la razón práctica; en un sujeto capaz de una voluntad autónoma. Ningún fin empírico, sino «el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, [...] debe ponerse por fundamento de todas las acciones». <sup>10</sup> Sólo aquello que Kant llama «el sujeto de todos los fines posibles» puede dar lugar a lo correcto, puesto que sólo este sujeto es al mismo tiempo el sujeto de una voluntad autónoma. Solamente este sujeto podría ser «aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible)» y le permite participar de un ámbito ideal e incondicionado, totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas. Y únicamente esta absoluta independencia puede permitirnos la separación que necesitamos si alguna vez debemos elegir por nosotros mismos, no condicionados por los caprichos de las circunstancias. <sup>11</sup>

¿Quién o qué es exactamente este sujeto? Es, en cierto sentido, *nosotros*. La ley moral, después de todo, es una ley que nos damos *a nosotros*

7. Kant (1793), pág. 149.

8. Kant (1785), pág. 78.

9. Kant (1788), pág. 84.

10. Kant (1785), pág. 97.

11. Kant (1788), pág. 84.

*mismos*; no podemos *encontrarla*; nosotros la *queremos*. De este modo él (y nosotros) escapamos al reino de la naturaleza, circunstancias y fines meramente empíricos. Pero lo importante es que «nosotros», los que ejercemos la voluntad, no somos «nosotros» en cuanto personas particulares, usted o yo, cada uno para sí mismo —la ley moral no nos compete en tanto individuos—, sino «nosotros» en cuanto participantes de lo que Kant llama «razón pura práctica», «nosotros» en cuanto participantes de un sujeto trascendental.

Ahora, ¿qué es lo que garantiza que yo *soy* un sujeto de este tipo, capaz de ejercer la razón pura práctica? Pues bien, estrictamente hablando, no *hay* ninguna garantía. El sujeto trascendental es sólo una posibilidad. Pero es una posibilidad que debo *presuponer* si he de concebirme como un agente moral libre. Si yo fuera un ser completamente empírico, no sería capaz de detentar la libertad, puesto que cada acto de voluntad estaría condicionado por el deseo de algún objeto. Toda elección sería una elección heterónoma, gobernada por la persecución de algún fin. Mi voluntad nunca podría ser una causa primera, sino sólo efecto de alguna causa anterior, el instrumento de este o aquel impulso o inclinación. «Cuando nos pensamos como libres —escribe Kant— nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad.»<sup>12</sup> Y así la noción de sujeto como anterior e independiente de la experiencia, tal como lo requiere la ética kantiana, aparece no sólo como posible, sino como indispensable, como condición necesaria de la posibilidad de la libertad.

¿Cómo vuelve todo esto a la política? Como el sujeto es anterior a sus fines, del mismo modo lo correcto es anterior a lo bueno. La sociedad está mejor organizada cuando está gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular de lo bueno, ya que cualquier otra organización no podría respetar a las personas como capaces de elegir; las trataría como objetos más bien que como sujetos, como medios más bien que como fines en sí mismos.

Podemos ver entonces de qué modo la noción kantiana del sujeto está ligada a la afirmación de la prioridad de lo correcto. Pero, para los que pertenecemos a la tradición angloamericana, el sujeto trascendental parece una fundamentación extraña de una ética ya conocida. Seguramente, se podrá pensar, podemos tomar los derechos en serio y afirmar la primacía de la justicia sin adoptar la *Crítica de la razón pura*. Éste, en todo caso, es el proyecto de Rawls.

12. Kant (1785), pág. 121.

Rawls quiere rescatar la prioridad de lo correcto de la oscuridad del sujeto trascendental. La metafísica idealista de Kant, a pesar de sus ventajas morales y políticas, le concede demasiado a lo trascendente, y le otorga a la justicia su primacía sólo por negarle su condición humana. «Para desarrollar una concepción kantiana viable de la justicia —escribe Rawls—, la fuerza y el contenido de la doctrina de Kant deben ser apartados del trasfondo dado por el idealismo trascendental» y reconstruidos dentro de los «cánones de un empirismo razonable.»<sup>13</sup> Y de este modo el proyecto de Rawls es conservar la enseñanza moral y política de Kant reemplazando las oscuridades germánicas por una metafísica domesticada que congenie mejor con el temperamento angloamericano. Ésta es la función de la posición original.

#### DEL SUJETO TRASCENDENTAL AL YO DESVINCULADO

La posición original trata de proveer lo que el argumento trascendental de Kant no provee —una fundamentación de lo correcto que sea anterior a lo bueno pero que, sin embargo, esté situada en el mundo—. En lo esencial, la posición original funciona del siguiente modo: nos invita a imaginarnos los principios que elegiríamos para regir nuestra sociedad, si debiéramos elegirlos por anticipado, antes de saber qué personas particulares seríamos —si ricos o pobres, fuertes o débiles, afortunados o no—, incluso antes de conocer nuestros intereses, aspiraciones o concepciones del bien. Estos principios —los que elegiríamos en esa situación imaginaria— son los principios de justicia. Es más, si la posición original funciona bien, son principios que no presuponen ningún fin particular.

Lo que *sí* presuponen es una cierta concepción de la persona, de cómo debemos ser si somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Ésta es la concepción del yo desvinculado, un yo entendido como anterior e independiente de propósitos y fines.

Ahora bien, el yo desvinculado describe, antes que nada, el modo en que nos ubicamos frente a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre hay una distinción entre los valores que *tengo* y la persona que *soy*. Definir cualquier característica como *mis* fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún sujeto, un «yo», detrás de

13. Rawls, «The Basic Structure as Subject», *American Philosophical Quarterly* (1977), pág. 165.

ellas, a cierta distancia, y la forma de este «yo» debe darse anteriormente a los objetivos o atributos que poseo. Una consecuencia de esta distancia es poner al yo *mismo* más allá del alcance de su experiencia, asegurar su identidad de una vez para siempre. O, para decirlo de otra manera, deja afuera la posibilidad de lo que podríamos llamar fines *constitutivos*. Ningún papel o compromiso podría definirme de forma tan completa como para que yo no pueda comprenderme sin él. Ningún proyecto podría ser tan esencial que dejarlo de lado supondría poner en duda la persona que soy.

Para el yo desvinculado, lo que importa por encima de todo, lo que es más esencial a nuestro carácter de personas, no son los fines que elegimos, sino nuestra capacidad de elegirlos. La posición original resume esta afirmación sobre nosotros. «No son nuestros propósitos los que revelan primariamente nuestra naturaleza —escribe Rawls—, sino más bien los principios que reconoceríamos que gobiernan las condiciones básicas en que han de formarse estos propósitos [...] Deberíamos invertir, pues, la relación entre lo correcto y lo bueno propuesta por las doctrinas teleológicas y considerar a lo correcto como prioritario.»<sup>14</sup>

Sólo si el yo es anterior a sus fines lo correcto puede ser anterior a lo bueno. Sólo si mi identidad nunca está atada a los fines e intereses que puedo tener en algún momento puedo pensarme como un agente libre e independiente, capaz de elegir.

Esta noción de independencia tiene consecuencias sobre el tipo de comunidad que podemos tener. Entendidos como «yoes» desvinculados, por supuesto, somos libres de unirnos en asociaciones voluntarias, y así somos capaces de tener una comunidad en el sentido cooperativo. Lo que se le niega al yo desvinculado es la posibilidad de ser miembro de alguna comunidad unida por lazos morales anteriores a la elección: no puede pertenecer a ninguna comunidad donde el yo *mismo* pudiera estar en juego. Tal comunidad —llamémosla constitutiva como contrapuesta a meramente cooperativa— involucraría tanto la identidad como los intereses de los participantes, y así comprometería a sus miembros en una ciudadanía más completa de lo que el yo desvinculado puede conocer.

Para que la justicia sea primaria debemos ser criaturas de un tipo determinado, relacionadas de cierta manera con las circunstancias humanas. Debemos relacionarnos con nuestras circunstancias siempre desde cierta distancia, sea como sujetos trascendentales en el caso de Kant o

14. Rawls (1971), pág. 619. [Se ha modificado la traducción castellana citada. (N. de la t.)]

como yoes desvinculados en el caso de Rawls. Sólo de este modo podemos concebirnos como sujetos y también como objetos de experiencia, como agentes y no meramente como instrumentos de los fines que perseguimos.

El yo desvinculado y la ética que él inspira, tomados conjuntamente, sostienen una visión liberadora. Libre de los dictados de la naturaleza y de la determinación de los papeles sociales, el sujeto humano se instala como soberano, como autor de los únicos significados morales que existen. Como participantes de la razón pura práctica, o como partes de la posición original, somos libres de construir principios de justicia sin estar restringidos por ningún orden de valores dado previamente. Y como yoes reales e individuales, somos libres de elegir nuestros propósitos y fines sin estar atados a ese orden, costumbre, tradición o estatus heredado. Siempre que no sean injustas, nuestras concepciones del bien, sean las que sean, tienen peso simplemente en virtud de que nosotros las elegimos. Somos, en palabras de Rawls, «fuentes autogeneradoras de pretensiones válidas».<sup>15</sup>

Ésta es una promesa vivificante, y el liberalismo que ella anima es, tal vez, la expresión más acabada de la búsqueda propia de la Ilustración de un sujeto que se autodefine. Pero ¿es verdadera? ¿Podemos darle sentido a nuestra vida moral y política a la luz de la autoimagen que ella requiere? No creo que podamos, y trataré de mostrar por qué, discutiendo primero dentro del proyecto liberal, y luego más allá de él.

#### JUSTICIA Y COMUNIDAD

Hasta aquí nos hemos centrado en los fundamentos de la concepción liberal, en la manera en que deriva los principios que sostiene. Vayamos ahora brevemente a la sustancia de esos principios, utilizando a Rawls como ejemplo. De nuevo, en lo esencial, los dos principios rawlsianos de justicia son los siguientes: primero, libertades básicas iguales para todos, y segundo, sólo aquellas desigualdades sociales y económicas que beneficien a los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).

Al argumentar a favor de estos principios, Rawls argumenta contra dos alternativas conocidas: el utilitarismo y el libertarismo. En contra

15. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, n° 77 (1980), pág. 543.

del utilitarismo argumenta que no logra tomar en serio la distinción entre personas. Al buscar maximizar el bienestar general, el utilitarista trata a la sociedad en su conjunto como si fuera una única persona; fusiona nuestros diversos deseos en un solo sistema de deseos, que trata de maximizar. Le es indiferente la distribución de satisfacciones entre las personas, salvo en la medida en que afecte a la suma total. Pero no logra respetar nuestra pluralidad y distintividad. Utiliza a algunos como medio para la felicidad de todos y de este modo no respeta a cada uno como un fin en sí mismo. Si bien los utilitaristas a veces defienden derechos individuales, su defensa tiene que basarse en el cálculo de que el respeto a esos derechos va a proporcionar utilidad a largo plazo. Pero ese cálculo es contingente e incierto. Siempre que la utilidad sea lo que Mill dijo que es, a saber, «la apelación última sobre todas las cuestiones éticas»,<sup>16</sup> los derechos individuales nunca pueden estar asegurados. Para evitar el peligro de que sus perspectivas de vida puedan ser sacrificadas algún día a favor de un bien mayor para otros, las partes en la posición original insisten sobre ciertas libertades básicas para todos y les otorgan prioridad.

Así como los utilitaristas no logran tomar en serio la distintividad de las personas, los libertarios no logran reconocer la arbitrariedad de la suerte. Los libertarios definen como justa cualquier distribución que resulte de una economía de mercado eficiente, y se oponen a cualquier redistribución sobre la base de que las personas tienen derecho a todo lo que obtengan, siempre que, para obtenerlo no engañen, roben o violen de alguna manera los derechos de otra persona sobre ellos. Rawls se opone a este principio porque la distribución de talentos y dotes, e incluso de los esfuerzos por los que algunos consiguen más y otros menos, es arbitraria desde el punto de vista moral, es una cuestión de suerte. Distribuir las cosas buenas en la vida basándose en estas diferencias no es hacer justicia, sino trasladar las arbitrariedades de la contingencia social y natural a los arreglos humanos. En tanto individuos, no nos merecemos ni los talentos que nuestra suerte nos ha dado, ni los beneficios que surgen de ellos. Por lo tanto, deberíamos considerar estos talentos como un acervo común, y considerarnos como beneficiarios conjuntos de las recompensas que ellos nos proporcionan. «Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que fuesen, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no fa-

16. Mill (1849), pág. 485.

vorecidos [...] En la justicia como imparcialidad los hombres están de acuerdo en compartir mutuamente su suerte.»<sup>17</sup>

Éste es el razonamiento que conduce al principio de diferencia. Nótese hasta qué punto revela, aunque de una manera diferente, la lógica del yo desvinculado. No se puede decir que yo merezco los beneficios que surgen de, digamos, mi buen físico y agradable aspecto, porque son sólo accidentales, no son hechos esenciales de mi persona. Describen atributos que *poseo*, no la persona que *soy*, de modo que no puedo decir que los merezco. Al ser un yo desvinculado, esto es verdad para *todo* lo concerniente a mí mismo. Y de este modo no puedo, en cuanto individuo, merecer nada en absoluto.

Con independencia de cuán irritante le resulte este argumento a nuestros razonamientos corrientes, el cuadro sigue siendo el mismo: la prioridad de lo correcto, la negación del mérito y el yo desvinculado se mantienen llamativamente unidos.

Pero el principio de diferencia requiere más, y aquí es donde el argumento comienza a deshacerse. El principio de diferencia parte de la idea, afín al yo desvinculado, de que las dotes que poseo son mías sólo accidentalmente. Pero termina suponiendo que estas dotes son, por lo tanto, dotes *comunes* y que la sociedad tiene una pretensión prioritaria a los frutos de su ejercicio. Pero esta suposición no está justificada. Sólo porque yo, como individuo, no tenga una pretensión privilegiada respecto de las dotes que residen accidentalmente «aquí», no se sigue que todos en el mundo tengan colectivamente esa pretensión. Pues no hay ninguna razón para pensar que su ubicación en la esfera de la sociedad o, incluso, dentro de la esfera de la humanidad, sea *menos* arbitraria desde el punto de vista moral. Y si su arbitrariedad dentro de *mí* los descalifica para servir a *mis* fines, no parece haber ninguna razón evidente para que su arbitrariedad dentro de una sociedad particular no los descalifique para servir a los fines de la sociedad.

Para decirlo con otras palabras, el principio de diferencia, como el utilitarismo, es un principio de distribución compartida. Como tal, debe presuponer algún lazo moral previo entre aquellos cuyas dotes se utilizarían y cuyos esfuerzos se comprometerían en la empresa común. De otro modo, es simplemente una fórmula para utilizar a algunos como medio para los fines de otros, una fórmula que el liberalismo forzosamente rechazaría.

17. Rawls (1971), págs. 124-125. [Se ha modificado la traducción castellana citada. (N. de la t.)]

Pero en la visión únicamente cooperativa de la comunidad no está claro cuál podría ser la base moral para esta idea de distribución compartida. Al no adoptar la concepción constitutiva, utilizar las dotes individuales en beneficio del bien común sería visto como una ofensa contra la «pluralidad y distintividad» de los individuos que este liberalismo busca asegurar antes que nada.

Si aquellos con quienes se me exige que comparta la suerte son, moralmente hablando, realmente *otros*, en vez de compañeros participantes en una forma de vida a los que mi identidad está unida, el principio de diferencia cae presa de las mismas objeciones que el utilitarismo. Su pretensión hacia mí no es la pretensión de una comunidad constitutiva cuyos lazos reconozco, sino más bien la pretensión de una colectividad concatenada a entramados a los que yo me enfrento.

Lo que el principio de diferencia requiere, pero no puede dar, es algún modo de identificar a aquellos *entre* los cuales las dotes que poseo se consideran adecuadamente como comunes, alguna manera de vernos a nosotros mismos como mutuamente en deuda y moralmente comprometidos desde el comienzo. Pero, como hemos visto, los fines y vínculos constitutivos que salvarían y ubicarían al principio de diferencia son, precisamente, los que se le niegan al yo liberal; las ataduras morales y obligaciones previas que ellos implican socavarían la prioridad de lo correcto.

¿Qué ocurre, entonces, con esas ataduras? Lo importante hasta aquí es que no podemos ser personas para las que la justicia sea primaria y al mismo tiempo ser personas para las que el principio de diferencia sea un principio de justicia. Pero ¿cuál debemos dejar de lado? ¿Podemos concebirnos como yoes independientes, independientes en el sentido de que nuestra identidad nunca está atada a nuestros fines y vínculos?

No creo que podamos hacerlo, al menos no sin ningún coste respecto de esas lealtades y convicciones, cuya fuerza moral reside en parte en el hecho de que vivir por ellos es inseparable de concebirnos como las personas particulares que somos, como miembros de esta familia, comunidad, nación o pueblo, como portadores de tal historia, como ciudadanos de tal república. Compromisos como éstos son más que valores que casualmente poseo y defiendo, desde cierta distancia. Van más allá de las obligaciones que voluntariamente contraigo y de los «deberes naturales» que le debo a los seres humanos como tales. Permiten que yo les deba a algunos más de lo que la justicia pide o aún permite, no debido a acuerdos que yo haya hecho, sino, en cambio, en virtud de estos vínculos y compromi-

sos más o menos duraderos que, en su conjunto, definen parcialmente la persona que soy.

Imaginar a una persona incapaz de tener vínculos constitutivos como éstos no es concebir a un agente idealmente libre y racional, sino imaginar a una persona carente de carácter, sin profundidad moral. Pues tener carácter es saber que me muevo en una historia que no he elegido ni controlado, pero que, sin embargo, tiene consecuencias sobre mis elecciones y conducta. Me acerca a algunos y me aleja de otros; hace que algunos fines sean más apropiados, y otros menos. Como un ser que se autointerpreta, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y, en este sentido, distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisoria, el punto de reflexión nunca está definitivamente asegurado fuera de la historia misma. Pero la ética liberal pone al yo más allá del alcance de su experiencia, más allá de la deliberación y reflexión. Al negársele la autocomprensión expansiva que podría formar una vida común, el yo liberal queda vacilante entre la separación, por un lado, y el entramado, por el otro. Éste es el destino del yo desvinculado, y su promesa de liberación.

#### LA REPÚBLICA PROCEDIMENTAL.<sup>18</sup>

Pero antes de poder dar mi argumento por concluido, debo considerar una réplica poderosa. Si bien proviene de una orientación liberal, su espíritu es más práctico que filosófico. En resumen, afirma que estoy pidiendo demasiado. Una cosa es buscar vínculos constitutivos en nuestra vida privada: entre familiares y amigos o en ciertos grupos fuertemente integrados es posible encontrar un bien común que haga que la justicia y los derechos sean menos apremiantes. Pero con la vida pública —al menos hoy en día, y probablemente siempre— la cosa es diferente. Siempre que la nación-Estado sea la forma primaria de asociación política, hablar de una comunidad constitutiva sugiere muy fácilmente una política más oscura antes que más brillante; ante los ecos de la mayoría moral, la prioridad de lo correcto, a pesar de todos sus defectos filosóficos, todavía parece ser la esperanza más segura.

Se trata de una réplica desafiante, y ningún tratamiento de la comunidad política del siglo xx puede dejar de tomarla en cuenta seriamente.

18. Lo que sigue es una formulación tentativa que requiere de elaboración y apoyo más detallados.

Es desafiante porque pone en cuestión el estatus de la filosofía política y su relación con el mundo. Pues, si mi argumento es correcto, si la visión liberal que hemos considerado no es moralmente autosuficiente, sino parasitaria de una noción de comunidad que ella de forma oficial rechaza, entonces deberíamos esperar que la práctica política que encarna esta concepción tampoco sea autosuficiente en la *práctica*, que debe formarse en un sentido de comunidad que esta concepción no puede sostener e incluso puede socavar. Pero ¿se encuentra esto tan alejado de la situación con que nos encontramos hoy en día? ¿Sería posible que, oscuramente, por medio de la posición original, en el lado más alejado del velo de la ignorancia, podamos captar algún indicio de nuestro predicamento, una visión refractaria de nosotros mismos?

¿Cómo nos ayuda la visión liberal —y su fracaso— a explicar nuestra vida pública y su predicamento? Consideremos, en primer lugar, la siguiente paradoja en la relación del ciudadano con el Estado moderno de bienestar. De muchas maneras, nosotros, en los años ochenta, estamos cerca del cumplimiento de un proyecto liberal que partió del New Deal, pasando por el Great Society hasta el presente. Pero a pesar de la ampliación de los derechos políticos y la expansión de los derechos y garantías individuales durante las últimas décadas, hay una sensación muy difundida de que, individual y colectivamente, nuestro control sobre las fuerzas que gobiernan nuestra vida está disminuyendo, en vez de aumentar. Esta sensación se agudiza por lo que aparece como el poder y simultáneamente como la falta de poder del Estado-nación. Por un lado, un número creciente de ciudadanos ve al Estado como una presencia excesivamente intrusiva, más proclive a frustrar que a promover sus objetivos. Y, sin embargo, a pesar de su papel sin precedentes en la economía y sociedad, el estado moderno mismo parece desprovisto de poder, incapaz de controlar en forma efectiva la economía interna, de responder a los males sociales crónicos, o de desarrollar la voluntad de Estados Unidos en el mundo.

Ésta es una paradoja que ha incrementado los recursos de los políticos de los últimos tiempos (incluyendo a Carter y a Reagan), aun cuando haya frustrado sus intentos de gobernar. Para resolverla, debemos identificar la filosofía pública implícita en nuestra práctica política, y reconstruir su llegada. Necesitamos descubrir el advenimiento de la república procedimental, que es, a mi entender, una vida pública animada por la visión y autoimagen liberal que hemos considerado.

La historia de la república procedimental se remonta de algún modo a la fundación de la república, pero su desarrollo central comienza a de-

se involucrar alrededor del cambio de siglo. Cuando los mercados nacionales y empresas de gran escala desplazaron la economía descentralizada, las formas políticas descentralizadas de la primera república se volvieron anticuadas. Si la democracia tenía que sobrevivir, la concentración del poder económico tenía que lograrse con una concentración similar de poder político. Pero los progresistas entendían —o al menos algunos de ellos— que el éxito de la democracia exigía más que la centralización del gobierno: también requería la nacionalización de la política. La forma fundamental de la comunidad política tenía que reconstruirse a escala nacional. Para Herbert Croly, en 1909, la «nacionalización de la vida política, económica y social de los Estados Unidos» era «una transformación política esencialmente formativa e iluminadora». Sólo nos volveríamos más democráticos si llegáramos a ser «más de una nación [...] en ideas, instituciones y espíritu».<sup>19</sup>

El proyecto nacionalizador se consumaría en el New Deal, pero para la tradición democrática de Estados Unidos la adopción de la nación fue un punto de partida decisivo. Desde Jefferson hasta los populistas, el partido de la democracia en el debate político de Estados Unidos fue, esquemáticamente, el partido de las provincias, del poder descentralizado, de la pequeña ciudad y de Estados Unidos a pequeña escala. Contra ellos estaba el partido de la nación —los primeros federalistas, luego *Whigs*, luego los republicanos de Lincoln—, un partido que hablaba a favor de la consolidación de la unión. Así, el logro histórico del New Deal fue unir en un solo partido y programa político lo que Samuel Beer ha denominado «liberalismo y la idea nacional».<sup>20</sup>

Lo que importa para nuestro objetivo es que, en el siglo xx, el liberalismo ha hecho las paces con el poder concentrado, pero desde el comienzo se entendió que los términos de esta paz requerían un fuerte sentido de comunidad nacional para asegurar, moral y políticamente, lo que involucra el orden industrial moderno. Si ya no era posible ni una república virtuosa a pequeña escala ni las comunidades democráticas, una república nacional parecía la mejor esperanza para la democracia. Esto significaba, sin embargo, al menos en principio, una política del bien común. Miraba a la nación no como un marco neutral para el juego de in-

19. Croly, *The Promise of American Life* (Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965), págs. 270-273.

20. Beer, «Liberalism and the National Idea», *The Public Interest*, otoño de 1966, págs. 70-82.

tereses en conflicto, sino como una comunidad formativa, preocupada por forjar una vida común apta para la escala de las formas sociales y económicas modernas.

Pero este proyecto fracasó. Hacia mediados y finales del siglo xx, la república nacional ya había perdido su vigencia. Salvo en momentos extraordinarios como la guerra, la nación demostró ser una escala demasiado grande para cultivar la autointerpretación común necesaria para la comunidad en el sentido formativo o constitutivo. Y por eso el giro gradual, en nuestras prácticas e instituciones, desde una filosofía pública de fines comunes hasta una filosofía de procedimientos equitativos, de una política de lo bueno a una política de lo correcto, de la república nacional a la república procedimental.

#### NUESTRO PREDICAMENTO ACTUAL

Una descripción completa de esta transición analizaría en detalle la forma cambiante de las instituciones políticas, la interpretación constitucional y los términos del discurso político en el sentido más amplio. Pero sospecho que encontraríamos en la *práctica* de la república procedimental dos amplias tendencias prefiguradas por su filosofía: primero, una tendencia a desplazar posibilidades democráticas; segundo, una tendencia a socavar el tipo de comunidad del cual, sin embargo, depende.

Mientras que, en la primera república, la libertad se entendía como una función de las instituciones democráticas y del poder disperso,<sup>21</sup> en la república procedimental la libertad se define en oposición a la democracia, como una garantía individual en contra de lo que la mayoría pueda sancionar. Soy libre en cuanto soy portador de derechos, donde los derechos son cartas de triunfo.<sup>22</sup> A diferencia de la libertad de la primera república, la versión moderna permite —y de hecho requiere— un poder concentrado. Esto tiene que ver con la lógica universalizadora de los derechos. En tanto tengo un derecho, sea a la libertad de expresión o a un ingreso mínimo, su provisión no puede dejarse librada a los caprichos de las preferencias locales, sino que debe asegurarse en el nivel más global

21. Véase, por ejemplo, Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (Mineola, The Foundation Press, 1978), págs. 2-3.

22. Véase Ronald Dworkin, «Liberalism», en Stuart Hampshire (comp.), *Public and Private Morality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978), pág. 136.

de asociación política. No puede ser de una manera en Nueva York y de otra en Alabama. A medida que los derechos y garantías se amplían, la política es desplazada de las formas más pequeñas de asociación, y reubicada en la forma más universal (en nuestro caso, la nación). E incluso a medida que la política se vuelve hacia la nación, el poder se aleja de las instituciones democráticas (como legislaturas y partidos políticos) hacia instituciones diseñadas para estar aisladas de presiones democráticas, y por tanto mejor equipadas para aplicar y defender derechos individuales (en especial, el poder judicial y la burocracia).

Estos desarrollos institucionales pueden comenzar a dar cuenta del sentido de carencia de poder que el Estado del bienestar no logra combatir y que, de diferentes modos, sin duda acentúa. Pero me parece que otra clave de nuestra condición recuerda aún más directamente el predicamento del yo desvinculado, vacilante, como dijimos, entre la separación, por un lado, y el entramado, por el otro. Pues es un rasgo llamativo del Estado del bienestar el ofrecer una firme promesa de derechos individuales y a la vez exigir a sus ciudadanos un alto grado de compromiso mutuo. Pero la autoimagen que atiende los derechos no puede sostener el compromiso.

Como portadores de derechos, donde los derechos son cartas de triunfo, nos concebimos como yoes individuales, que eligen libremente, libres de obligaciones anteriores a los derechos o a los acuerdos que hagamos. Y, sin embargo, como ciudadanos de la república procedimental que asegura esos derechos, nos encontramos implicados, queramos o no, en un conjunto impresionante de dependencias y expectativas que no hemos elegido y que progresivamente rechazamos.

En nuestra vida pública, estamos más entramados unos con otros y menos separados que nunca. Es como si el yo desvinculado presupuesto por la ética liberal hubiera empezado a volverse verdadero, menos liberado que privado de poder, entramado en una red de obligaciones y compromisos disociados de cualquier acto de voluntad, y, sin embargo, no mediado por ninguna identificación común o autodefinición expansiva que los haga tolerables. A medida que la escala de la organización social y política se ha vuelto más comprehensiva, los términos de nuestra identidad colectiva se han vuelto más fragmentarios, y las formas de vida política han excedido el propósito común necesario para sustentarlas.

Creo que algo así ha estado desarrollándose en Estados Unidos desde casi mediados de siglo. Espero haber dicho al menos lo suficiente para sugerir la forma que podría adoptar una reconstrucción más com-

pleta. Y espero, en todo caso, haber desarrollado una cierta visión sobre la política y la filosofía y la relación entre ellas, una visión según la cual nuestras prácticas e instituciones son encarnaciones de la teoría, y desenmarañar su predicamento es, al menos en parte, buscar la autoimagen de la época.