

Recursos cívicos en una sociedad liberal: versiones «densas» y «tenues» del liberalismo *

RONALD BEINER

Universidad de Toronto

En 1992 publiqué un libro en el que afirmaba que en la misma naturaleza del liberalismo contemporáneo había algo que parecía reacio a hacer justicia al tema de la ciudadanía y de la pertenencia cívica (*What's the Matter with Liberalism?*, cap. 5). Mi idea parecía probarse con el capítulo sobre ciudadanía del libro de Ackerman *La justicia social en el Estado liberal*, que estaba dedicado a tratar de justificar las credenciales civiles de los simios que hablan. (La idea de Ackerman era enfatizar los requisitos minimalistas de la ciudadanía liberal: si un mono que hablara pudiera discutir sobre derechos justos, entonces habría superado satisfactoriamente el umbral de la pertenencia cívica liberal¹). En los ocho años siguientes a la publicación de mi libro sobre el liberalismo, los liberales han estado escribiendo libros intentando probar mi error, comenzando con *Liberalismo político* de Rawls (publicado un año después, en 1993), que es una especie de tratado sobre la ciudadanía liberal. Un importante libro de reciente aparición de Stephen Macedo, *Diversity and Distrust*², me parece que va más lejos que Rawls a la hora de probar mi error.

* * *

La publicación del libro de Macedo ofrece una buena oportunidad para hacer balance de algunos de los mayores debates que se han desarrollado en la teoría política en

la pasada década e incluso en la anterior. Hace algunos meses escuché en Toronto una charla dada por una importante teórica política estadounidense (Nancy Fraser) en la que, en respuesta a una pregunta del auditorio, dijo que en su opinión el debate entre comunitaristas y liberales había finalizado con un resultado concluyente: la paliza de los liberales a sus contrincantes comunitaristas (y dijo esto con evidente satisfacción). Esta opinión es muy discutible. Como mínimo el libro de Macedo demuestra hasta qué punto lo mejor de la teoría liberal contemporánea incorpora intuiciones comunitaristas y, lo que es más, demuestra que de hecho las preocupaciones que animan la teoría liberal han sido reconfiguradas por los temas comunitaristas.

La reflexión sobre el libro de Macedo nos ofrece la oportunidad de formular una vez más las preguntas cruciales que surgen desde las impugnaciones comunitaristas al liberalismo; a saber: ¿de qué modo la filosofía política liberal puede dar cuenta de un modo suficientemente rico de las virtudes cívicas imprescindibles para una buena sociedad si las versiones dominantes del liberalismo proscriben el peso de los fines humanos últimos y el fallo filosófico entre visiones alternativas de la vida buena? y ¿puede la filosofía política hacer justicia a la experiencia de una ciudadanía con cuerpo sin requerir «doctrinas comprensivas» acerca del bien para los seres humanos?

* Traducción de Julio Seoane.

*Recusaciones contrarias
al liberalismo*

Durante los últimos diez o quince años ha habido, *grosso modo*, dos clases de críticos del liberalismo. Por un lado, ha habido comunitaristas de diferentes adscripciones que se quejaban de que el liberalismo resultaba moralmente anémico y que no se implicaba lo suficiente en la definición y persecución de un bien cívico compartido; de ahí venía la atenuación de los recursos morales sobre los que una buena sociedad se debe esbozar. Por otra parte están los posmodernos y los proponentes de políticas de la diferencia que rechazan la pertinencia del liberalismo como una filosofía política. Estos críticos acuerdan con los comunitaristas en que las aspiraciones neutralistas mantenidas por los liberales son una ficción: incluso si los liberales son realmente sinceros en su deseo de neutralidad, el orden social liberal ejemplifica un ordenamiento de prioridades sociales que es marcadamente no neutral (de hecho, tal como afirman los diferentes teóricos, esas prioridades representan los intereses y puntos de vista hegemónicos del varón-blanco-de clase media). Los críticos posmodernos del liberalismo, sin embargo, difieren de los comunitaristas al pensar que lo que se necesita no es un bien cívico compartido más compacto que unifique la comunidad de ciudadanos, sino, antes bien, una incorporación mucho más ambiciosa de la diversidad para la que incluso las normas sociales liberales resultan homogeneizadoras y excluyentes. *El liberal* afirma que la imparcialidad puede ser una ficción (porque dentro del espacio público no se da suficiente poder y voz a aquellos que no pertenecen a la raza, etnia, clase, cultura, sexo u orientación sexual determinada que resulte ser la hegemónica); pero un régimen de la diferencia o de la diversidad que sea no liberal o antiliberal es tan posible como deseable.

Enfrentados a esta doble recusación, los liberales, por supuesto, deben decidir a cuál de los dos grupos de críticas tratan de satisfacer, pues evidentemente no se puede satisfacer a ambos, ya que cuanto más se refuerza el núcleo cívico del liberalismo, más los críticos posmodernos gritarán ¡Marginación de la diferencia! y cuanto más se suavice la definición cívica del liberalismo para aplacar a los teóricos de la diferencia, más los críticos comunitaristas repetirán sus quejas originales). Como Macedo señala en su libro, un liberal como Richard Flathman encara a los críticos posmodernos: el peor pecado que el liberalismo puede cometer es la supresión de la diferencia, y, por consiguiente, el liberalismo de sustancia más tenue y más vacía será el que pueda obtener los mejores resultados³. Por otra parte, Macedo se encara con los comunitaristas. Los críticos comunitaristas y republicanos del liberalismo, dice, «han dado con algo [aunque] no tanto como piensan [que han dado con ello]»⁴. Admite que las descripciones comunitaristas de las aspiraciones neutralistas del liberalismo «no son completamente inmerecidas»⁵. En esencia, Macedo acepta las tesis comunitaristas de que en una sociedad intergeneracionalmente viable deberá haber un «proyecto cívico compartido»⁶ que requerirá que los ciudadanos sean educados en ese proyecto y que sean motivados a participar en él (aunque el proyecto liberal es bastante más modesto que el proyecto cívico que postulan los comunitaristas y los republicanos). El problema es que el liberalismo en los últimos siglos (al menos en algunas sociedades afortunadas) ha sido lo suficientemente exitoso para que su proyecto cívico (construcción de la tolerancia, disminución de los odios étnicos y religiosos, lucha contra el racismo, etc.) en gran parte haya sido olvidado y dado por supuesto. El propósito principal de la narración histórica de Macedo en la primera mitad de su libro es recordarnos el descomunal combate cul-

tural (que aún no se ha completado) que implica hacer de las escuelas públicas un importante lugar de ese proyecto liberalizador (lo que Macedo llama las «ambiciones transformativas» de un orden constitucional liberal). Macedo presenta el sistema de escuelas públicas como un «proyecto transformacional» dirigido a servir «específicamente a fines *cívicos*»⁷ —a promover una agenda cívica trans-sectaria⁸. El objetivo de las escuelas públicas es: «la forja de una vida pública»⁹.

El error que cometen los teóricos de la diferencia y sus compañeros de viaje liberales (como Flathman) es que al requerir la asimilación de un conjunto de virtudes liberales presuponen en demasía un proyecto cívico; y esto es dado por supuesto de tal manera que pueden concentrarse en el eslogan de la diferencia sin ninguna atención al problema de la promoción del tipo de comunidad cívica que podría sostener su ideal social (tácito). Hay una buena demostración por parte de Macedo de cómo, por ejemplo en el trabajo de Iris Young, nos encontramos con una (más ambiciosa) versión de la ficción de la neutralidad en el neutralismo liberal. Young apunta que a diferencia de la limitada apertura y la constreñida diversidad presente en la sociedad liberal, en el orden social que ella preferiría habría apertura a *todas* las diferencias, sin dejar a *nadie* sin voz, excluido o marginado. Pero Macedo muestra que eso no puede ser así (ni debiéramos querer que fuera así). Escribe: «Una política que, como Young propone, no “devaluara ni excluyera ninguna cultura en particular y ningún modo de vida” ni es plausible ni atractiva»¹⁰. En no menor medida que los liberales, los teóricos de la diferencia se confían a un régimen cívico donde se promociona la libertad, la igualdad y la diversidad (pero no la diversidad indiscriminada); por consiguiente, «racistas, nacionalistas, sexistas, homofóbicos, el corrupto, el violento y sin duda muchos otros, serán marginados en su [de Young

y Flathman] régimen predilecto. Todos nosotros debemos esperar que ciertos grupos sean y permanezcan marginados»¹¹: «hay grupos que se desarrollan sobre la ignorancia y la demonización de los que son ajenos a ellos. Sin duda que un mundo donde tales grupos son marginados es exactamente el que queremos»¹².

El liberalismo tenue de Rawls

Uno de los aspectos claves de lo que está en juego en la versión «cívica» del liberalismo de Macedo es la vieja cuestión de si lo que define al liberalismo contemporáneo es una postura de neutralidad filosófica en lo que se refiere a concepciones fundamentales del bien, lo cual era el corazón de las discusiones liberales-comunitaristas de los ochenta y noventa. Y si se mira a la discusión crucial de la neutralidad liberal en el libro de John Rawls *Liberalismo político*, se observa que una afirmación de la neutralidad filosófica continúa siendo central en la idea rawlsiana del liberalismo.

Macedo se presenta a sí mismo como un liberal rawlsiano. Sin embargo, la versión del liberalismo de Macedo implica más de una desviación de la filosofía política de Rawls de lo que Macedo desearía admitir (y digo esto como un amigo del liberalismo de Macedo y como un crítico del liberalismo de Rawls). Ciertamente Macedo enumera a Rawls entre aquellos liberales recientes, junto con él mismo y con William Galston, que han rechazado las ambiciones neutralistas del liberalismo¹³, pero la dudosa distinción de Rawls entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos, desarrollada no en su primer trabajo, sino en *Liberalismo político*, muestra que no es este el caso¹⁴. Rawls admite que la neutralidad de efectos es impracticable porque cualquier decisión política para el buen gobierno del Estado, quiéralo o no, acaba por afectar a la elec-

ción de diferentes concepciones del bien por parte de los miembros de la comunidad política. Rawls renuncia también a una noción de neutralidad que promocio de modo igual a «*cualquier* concepción del bien [libremente afirmada por los ciudadanos]»¹⁵, ya que el liberalismo político autoriza la búsqueda «sólo [de] concepciones permisibles», a saber «las que respetan los principios de la justicia»¹⁶: «El Estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras»¹⁷. Esto, señala Rawls, es el significado dworkiano de neutralidad¹⁸ y es precisamente esta noción de neutralidad liberal la que deja intacta (o salvaguardada) la distinción entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos.

Es bien cierto que Rawls en la misma conferencia insiste, al gusto de Macedo, en que «el liberalismo político... puede aún [v. gr.: sin chocar con la neutralidad de propósito] afirmar la superioridad de determinadas formas de carácter moral y estimular determinadas virtudes morales», a saber, «las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad»¹⁹. El punto crucial es que —al menos tal es la afirmación de Rawls— esas virtudes están con el propósito de sostener el liberalismo como una *concepción política* y, de tal modo, no conducen al perfeccionismo, el cual está en el terreno de las doctrinas comprensivas. De hecho, prontamente se sospecha que Rawls construye toda su distinción entre concepciones políticas y doctrinas comprensivas (¡una especie de camelo metafísico!) justo para poder hacer sitio a las virtudes cívicas que el liberalismo necesita sin perturbar la neutralidad de propósito que, en no menor medida para él que para Dworkin, continúa definiendo un régimen liberal. Hasta el final de esta conferencia, la idea de neutralidad de propósito depende completamente de la

noción de segregar las concepciones políticas de las doctrinas comprensivas, de modo que las virtudes que de forma manifiesta son no neutrales puedan ser afirmadas políticamente como algo que es neutral en relación a las doctrinas comprensivas [«hay que distinguir las virtudes políticas (que pueden ser adoptadas sin violar la neutralidad de propósito —R.B.—) de las virtudes que definen modos y estilos de vida característicos de doctrinas comprensivas religiosas y filosóficas»²⁰]. En otras palabras, Rawls apuntala una distinción teórica muy inestable (entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos) haciéndola reposar sobre otra distinción teórica muy inestable (entre concepciones políticas y doctrinas comprensivas)²¹. El hecho de que Rawls dé esta cantidad de vaivenes a fin de salvaguardar la idea de neutralidad de propósito nos confirma de modo bien claro que Rawls está completamente determinado a retener el empuje neutralista de este liberalismo. Lo que implica la distinción de Rawls entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos es que un orden liberal *tiene como propósito* ser neutral, pero no puede cumplir por completo con esta aspiración porque, si pudiera, de sus normas y decisiones de gobierno rezumarían inadvertidamente efectos no neutrales. El mismo Macedo tira de la manta de esta concepción cuando (muy acertadamente) refiere a «el modelo de vida que se promueve con... el liberalismo político»²² —o para el caso por cualquier otro orden sociopolítico—.

*El «liberalismo con hueso»
de Macedo*

No veo ninguno de estos camelos en la firme justificación de la ciudadanía liberal que Macedo ofrece en los cinco primeros capítulos de su libro. A pesar de la presencia en esta parte del libro de algunos párrafos donde deliberadamente usa for-

mulaciones rawlsianas, repitiendo la distinción entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos²³, no hay aquí ninguna señal de que Macedo esté obsesionado por mantener su apoyo a las pretensiones neutralistas del liberalismo; ni hay ninguna de las melindrosidades con las que Rawls niega que alguna doctrina comprensiva (permisible) sea favorecida o desfavorecida por esta concepción política. Por supuesto que luego (particularmente en los capítulos 7 a 9) Macedo comprueba acciones del esquema rawlsiano básico —eso sí, ofreciendo una versión del mismo elocuentemente articulada—, pero, realmente creo que la concepción central que subyace al libro de Macedo, la del «constitucionalismo transformativo» implícito en el liberalismo cívico, tiene mayor sentido si se hace un corte más tajante con el neutralismo residual del liberalismo político de Rawls. No creo que Macedo tuviera muchos problemas en digerir la proposición de que la ciudadanía en una república autónoma es un bien sustantivo, y que ha de darse la bienvenida a las virtudes, prácticas sociales e instituciones públicas que fortalecen tal bien, mientras que hay que resistirse a los hábitos de comportamiento o a las concepciones de la vida que entorpecen este bien. La educación pública es un bien porque fortalece el bien de la identidad cívica común. Esto es «perfeccionismo» en el lenguaje de Rawls y no «neutralidad de propósito». El hecho de que Rawls *tenga* problemas para digerir cualquier cosa que huelga a perfeccionismo nos muestra algo importante acerca de las limitaciones (o, también se podría decir, del muy deliberado carácter autolimitado) de sus horizontes filosóficos.

A menos que se esté dispuesto a investir a la idea de la ciudadanía con algunos creenciales perfeccionistas, no se podrá dar a nuestro liberalismo una dimensión suficientemente cívica (tal y como Macedo hace y Rawls no). Considérese otro pasaje importante de *Liberalismo político*, dirigido

directamente al problema de la educación cívica: «la justicia como equidad no pretende cultivar las distintas virtudes y valores liberales de la autonomía y la individualidad; tampoco los de cualquier otra doctrina comprensiva. Pues en tal caso dejaría de ser una variante del liberalismo político»²⁴. Macedo dice que quiere articular «un liberalismo con hueso» (p. 10); mas me cuesta ver cómo se puede tener un liberalismo con hueso si, limitados por la disciplina filosófica de Rawls, los liberales políticos tienen prohibido aceptar «virtudes y valores» ligadas a alguna doctrina comprensiva en particular, como, por ejemplo, la promoción de la autonomía como un atributo moralmente deseable²⁵. De hecho, ¿por qué virtudes como, por ejemplo, la lealtad a la comunidad cívica o la tolerancia deben de ser consideradas menos controvertidas filosóficamente que la autonomía? Como Macedo dice, «debemos reconocer [el partidismo del liberalismo] aun con miedo de que parezca que el liberalismo político es un caballo de Troya para una concepción más comprensiva»²⁶. Pero si el partidismo aparece en nombre de un orden cívico sustantivo, como evidentemente lo hace, entonces es difícil apreciar cómo pueden dejar de entrar en juego las visiones filosóficas de largo alcance de la vida social. A pesar de los esfuerzos de Macedo en el capítulo 9 por defender a Rawls ante la recusación de Joseph Raz, la conclusión de Raz aún permanece: «la “abstinencia epistémica” en que queda el liberalismo político es imposible y, además innecesaria» (éste es el resumen de Macedo del argumento que Raz apunta en «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence»²⁷).

Permítaseme quedarme en una situación precaria y volver a exponer el análisis anterior de un modo que los liberales rawlsianos quizás encuentren algo provocativo: me inclinaría a decir que *Diversity and Distrust*, si se atiende a la sustancia de los temas y preocupaciones de los capítulos 1

a 5, y a pesar del balance rawlsiano que hace de sí mismo en los capítulos 7 a 9, está más cerca del espíritu de *Democracy's Discontent* que del de *Liberalismo político*²⁸. (Y no es preciso decir que Macedo podría reforzar más fuertemente la cara cívica sandeliana de su liberalismo cívico si estuviera dispuesto a arrinconar su meta-teoría rawlsiana.)

Dadas las diferencias que ya hemos marcado entre las versiones del liberalismo de Macedo y de Rawls, surge la pregunta de por qué Macedo, sin embargo, está tan preocupado por presentar su «liberalismo cívico» dentro de un esquema teórico rawlsiano estándar. Una extensa relación de las motivaciones filosóficas que son comunes a estos dos tipos de liberalismo debería ayudarnos a entender esto de un modo más claro. En particular, tener una idea más completa de cómo Macedo interpreta su rawlsianismo debería iluminarnos acerca de por qué Macedo se presenta a sí mismo como un rawlsiano.

En el capítulo 7 Macedo ofrece una justificación de su «liberalismo cívico» en el que se presenta a sí mismo como un rawlsiano ortodoxo. Según esta justificación, el liberalismo cívico, como el liberalismo político, es una respuesta al pluralismo radical de las sociedades democráticas modernas. La cuestión rawlsiana es: ¿cómo compartir un orden político con aquellos cuyos puntos de vista religiosos y filosóficos fundamentales difieren radicalmente del nuestro propio? ¿cómo puede elaborarse un orden político que incorpore el respeto mutuo entre esas concepciones divergentes de la vida? La respuesta es: la razón pública; esto es, el intento de justificar las normas legales y políticas de un modo que no presuponga una doctrina comprensiva en particular, sino que, por el contrario, corte por el medio de un ancho espectro de doctrinas comprensivas divergentes. «Los ciudadanos respetan mutuamente el deber de la civilidad»²⁹ al tener en mente que sus conciudadanos

desean compromisos filosóficos y religiosos últimos radicalmente diferentes. Aquí aparece lo que se podría llamar un ethos de la razón pública que busca unir a los ciudadanos en un plano cívico o político sin tratar de armonizar o sentenciar sobre sus convicciones privadas. Se podría interpretar este deber de civilidad diciendo que reclamar la verdad moral de los compromisos últimos de algunos —mediante su sanción política— podría causar daño a los compromisos últimos de los demás, por ello los principios políticos de una sociedad liberal han de establecerse de modo tal que evite esto. Aquellos que desacuerdan radicalmente pueden acordar en establecer las normas legales y sociales *por propósitos políticos* sin tratar de establecer las diferencias filosóficas que les dividen. Puesto que cualquier justificación filosófica particular de los principios liberales (por ejemplo, una justificación basada en la autonomía) será muy discutible, la estrategia es maximizar el acuerdo cívico dentro de una comunidad política liberal por medio de la presentación de las normas sociales y legales como un acuerdo *político* antes que hacer depender la comunidad política de principios filosóficos controvertidos que tendrán la apariencia de definir un régimen sectario: «Deberíamos centrarnos sobre las virtudes y valores cívicos compartidos y mantener la puerta liberal abierta a aquellos que rechazan los ideales filosóficos más amplios de Kant, Mill o Dewey»³⁰. Si los protestantes, los católicos y los judíos han de compartir una comunidad política, han de hacerlo sobre la base de razones públicas que subrayan lo que comparten como ciudadanos al tiempo que se sustraen a sus diferencias sobre las concepciones últimas de la vida. De aquí la ventaja de definir el liberalismo en términos que enfatizan el fundamento cívico común, y desenfatan las cuestiones de verdad de esta o aquella «doctrina comprensiva».

Mi respuesta a todo esto es que, sea o no pública la razón, el orden político incorporará un conjunto de *consecuencias* relativas a cómo la vida pública se organiza, y estas *consecuencias* expresarán juicios últimos acerca de lo que es filosófica y moralmente deseable. En la penúltima versión de su libro, Macedo escribe: «Es ilegítimo formar principios básicos de justicia sobre la base de razones religiosas —o razones cuya fuerza requiere que se acepte una perspectiva particular de la realización humana—»³¹; pero todas las decisiones de gobierno implican juicios sobre cómo asegurar las condiciones para la realización humana y la contestabilidad de esos juicios no altera la inevitabilidad de esta dimensión de la vida política. Parte del problema viene dado por el excesivo peso de la cuestión de la *religión* dentro de un orden cívico liberal; como he argumentado en otra parte (*What's the Matter with Liberalism?*, cap. 3), si para ofrecer un modelo general de cómo tratar con la diversidad moral se mira el problema del conflicto entre compromisos religiosos irreconciliables, se consigue un cuadro sesgado tanto de la posibilidad como de la deseabilidad de la neutralidad. Si pasamos al problema de clases, por ejemplo, la neutralidad de propósitos de Rawls parecerá mucho menos plausible. Contrastemos las aspiraciones cívicas incorporadas en las escuelas públicas de los Estados Unidos con las muy diferentes actitudes cívicas incorporadas en las «escuelas públicas» de estilo británico, que son escuelas privadas muy elitistas basadas en la clase social; ¿cómo no va a depender de doctrinas comprensivas la preferencia por las primeras? ¿cómo se puede negar el igualitarismo sustantivo que se construye dentro del ideal *cívico* tratando de abarcar a todos los ciudadanos de la república? Un liberal político que defiende las escuelas públicas, en oposición a las escuelas privadas elitistas, no lo puede hacer bajo el principio de que éstas violan los requerimientos constitucio-

nales de una democracia liberal como tal, porque la cultura pública del Reino Unido es, en no menor medida que la de los Estados Unidos, la cultura pública de una democracia liberal. Lo que esto demuestra es que lo que está en juego es el partidismo en nombre de un ideal de civismo, de ciudadanía compartida, es la elección entre concepciones comprensivas que compiten, esto es, comprensiones del bien individual y social que compiten. Se *podría* decir que no es propio de un filósofo político juzgar entre las filosofías comprensivas expresadas por las dos instituciones anteriores, pero si tal fuera el punto de vista de Macedo no sé cómo podría haber escrito *Diversity and Distrust*. Como Macedo afirma, la educación pública es parte esencial de «nuestro proyecto cívico compartido»³² y la afirmación de este proyecto cívico compartido está ligada directamente al ideal «perfeccionista»: compartir una comunidad cívica con todos nuestros conciudadanos.

En el caso de la religión, por razones que no es necesario exponer por extenso, el Estado liberal muy bien podría tener buenas razones para hacer lo imposible a fin de poner a trabajar la imparcialidad hacia las distintas denominaciones religiosas, lo cual se podría llegar hasta a llamar neutralidad de propósito —y entonces el liberalismo político puede ser considerado como la encapsulación teórica de esta política de Estado—³³. Pero si en lugar de eso se piensa en la cuestión de clase en la educación cívica, aquí no hay nada comparable a lo que ha motivado la defensa de un ideal de neutralidad de propósito con respecto a las diferentes denominaciones religiosas. Si la integración cívica de las clases es un bien social, el propósito, no sólo el efecto, no es neutral. Cualquier régimen de educación pública —en su fuerza, en su disposición de recursos sociales, en la prioridad que tiene sobre otras prioridades públicas— manifestará una cierta manera de pensar acerca de la ciu-

dadanía; y la concepción cívica, a su vez, estará fundada en una jerarquía última del bien humano (lo que Aristóteles llamaba una ordenación «arquitectónica» de los propósitos sociales, que es en lo que consiste la política). *Todas* las decisiones de gobierno implican juicios últimos acerca de la realización humana. Por ejemplo, ¿por qué íbamos a pedir a los ciudadanos que por un compromiso cívico compartido dejaran fuera (con fines políticos) sus compromisos religiosos profundamente sentidos si no estuviéramos convencidos de que la misma ciudadanía conlleva una concepción sustantiva de la realización humana? En relación a un contexto de desacuerdo religioso radical, el compromiso para la ciudadanía puede parecer «incontrovertido», pero el hecho es que no hay nada filosóficamente incontrovertido en la idea de que la ciudadanía sea un bien humano que garantice pasar (para ciertos propósitos) de otros compromisos no políticos³⁴. Si alguien es de la opinión de que la clave de su realización como hombre es retirarse de la esfera cívica y unirse a una orden monástica (o para el caso, hacer campaña a favor de un régimen teocrático sectario), la afirmación de la importancia de la comunidad cívica es seguro que le parecerá tan controvertida como cualquier otra afirmación importante sobre lo que es importante en la vida humana. (La estrategia rawlsiana, que no es otra que calificar de «irrazonables» a tales recusaciones morales y filosóficas, es simplemente escabullir la cuestión filosófica). La valoración de la ciudadanía tan sólo puede establecerse sobre una base perfeccionista; por ahí es por donde el liberalismo rawlsiano rehúsa caminar.

Para ilustrar la inadecuación de la distinción entre concepciones políticas y comprensivas, permítaseme discutir un ejemplo de un «proyecto transformativo» particularmente elocuente, que, precisamente en relación a la sorprendente velocidad con que se desarrolló la transformación

cultural, da una iluminadora comprensión de la escala de lo que está en juego: la liberalización de la sociedad de Quebec dirigida por la liberalización del régimen político de Jean Lasage en los primeros años sesenta. Aquello no implicó precisamente un diferente tipo de política, sino un rehacer la cultura de Quebec, una transformación completa de la identidad quebequesa, y una redistribución de la autoridad político-cultural a través de toda la sociedad con enormes consecuencias para el lugar de la religión en la vida cívica de Quebec. La noción de una «concepción política» sencillamente no atrapa la magnitud de lo que estaba siendo transformado políticamente con respecto a la cultura, la identidad y las concepciones de la vida como un todo (justamente lo que significa una «concepción comprensiva»). ¿Se debe considerar ilegítimo este proyecto liberalizador desde el punto de vista del liberalismo rawlsiano? Parecería que este tipo de proyecto cívico es demasiado ambicioso moral y culturalmente para que fuera consistente con aquello que *Rawls* asocia a una concepción política del liberalismo. Aunque no es del todo claro que *Macedo* lo juzgara de demasiado ambicioso: éste es precisamente el tipo de asunto al que apunta con su concepción de proyecto liberal transformativo —aunque habitualmente el proyecto transformativo no se dirige con tal velocidad e intensidad, y por ello no ofrece un contraste tan elocuente con las modestas intenciones de un liberalismo que trata de evitar cualquier contacto con afirmaciones comprensivas.

El problema fundamental con el liberalismo político reside, creo, en su mismo punto de partida, a saber el postulado del pluralismo radical. La presuposición es que los individuos o los grupos están más o menos encerrados en compromisos morales y religiosos incomensurables y que el desafío político es ofrecerles compartir un orden político sobre la base de cualquier aspecto de sus ideales de vida que *no* sea

incomensurable. Pero cualquier orden social *qua* orden social incorpora concepciones profundas del bien humano (es por razones de este tipo que Macedo critica correctamente el punto de vista de la «diferenciación de la sociedad» de Niklas Luhmann³⁵); y el liberalismo político con su «abstinencia epistémica» y su preocupación por las convicciones (especialmente religiosas), que, en un estado liberal, sitúan a los ciudadanos unos aparte de otros, está impedido para dar una justificación de lo que podemos llamar compromisos comprensivos cívicamente compartidos. Como el mismo Macedo dice, existe un «modelo de vida» promovido por el liberalismo político³⁶, lo que contradice la distinción de Rawls entre neutralidad de efectos y neutralidad de propósito. Como sugerí al principio, la idea central de Macedo de la dimensión educativa o «transformativa» de un orden constitucional liberal no es meramente el origen de efectos no neutrales, sino que es incompatible con la neutralidad de propósito. Si realmente Macedo desea repudiar completamente las pretensiones neutralistas del liberalismo y ofrecer una justificación densa del «proyecto civil» de la sociedad liberal, sería un buen consejo que abandonara su lealtad al liberalismo político rawlsiano.

Reforzar la dimensión civil

Las distinciones teóricas que definen el liberalismo rawlsiano (entre neutralidad de propósito y neutralidad de efectos, entre liberalismo como concepción política y liberalismo como concepción comprensiva) son una especie de juego de manos metafísico por el cual Rawls trata de pasar de contrabando para el liberalismo algo más de contenido cívico de lo que permite su embargo sobre las doctrinas comprensivas. Mas la justificación minimalista del liberalismo ofrecido por Rawls inevitablemente tiene el efecto de ahogar los recur-

sos morales y culturales que dan a la sociedad liberal un profundo civismo. Si se considera cómo un liberalismo como el de John Rawls da cuenta de la relación entre la vida cívica en una sociedad liberal y los compromisos religiosos de sus ciudadanos, se tiene una idea más adecuada de cómo la afirmación de la neutralidad atenaza al liberalismo moderno. Por tomar un ejemplo elocuente consideremos el movimiento por los derechos civiles. Es difícil imaginar a Martin Luther King movilizando energías políticas tan exitosamente como lo hizo sin su fe religiosa y los recursos morales y retóricos que tal fe proporcionaba. Rawls sabe esto aunque no puede asumir honradamente tal hecho. En *Liberalismo político* Rawls confiesa de manera reveladora que necesitó que dos de sus seguidores³⁷ le llamaran la atención sobre lo que él llama «el punto de vista exclusivo» de la razón pública (a saber, el punto de vista de que «en asunto políticos fundamentales las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas no pueden introducirse nunca en la razón pública. Podrían darse, evidentemente, las razones públicas que tal doctrina apoya, pero no la doctrina misma [comprensiva] que le sirve de apoyo»³⁸). Si a Martin Luther King se le permite apelar a compromisos religiosos particularistas (o que no llegaban a ser completamente generales) en la esfera pública. Pero considérese qué tortuosa justificación ha de dar Rawls en orden a reconciliarse a sí mismo con la petición de nada más que la sola razón pública: «Los líderes del movimiento de los derechos civiles no fueron contra el ideal de la razón pública; [...] *en el caso de que* pensaran, o hubieran llegado a pensar (como, ciertamente, podrían haber hecho) tras reflexionar que las razones comprensivas a las que apelaban eran necesarias para proporcionar a la concepción política de fuerza suficiente para poder ser realizada»³⁹. En otras palabras, a King se le permite hacer peticiones reli-

gias sólo si es la *única manera* para hacer prevalecer sus ideales políticos, como un sustituto necesario de lo que en realidad *deberían de ser* peticiones de la razón pública! Esto es, por decirlo finamente, una manera rebuscada de considerar cómo cada quien ejercita su ciudadanía y nos ofrece un síntoma evidente de cómo la versión débil del liberalismo oscurece los recursos cívicos.

Macedo hace una justa observación acerca de las críticas al liberalismo: «Al escoger criticar el liberalismo neutralista... los críticos del liberalismo [Macedo nombra a Sandel] [escogen] un objetivo especialmente vulnerable antes que otro que fuera especialmente fuerte»⁴⁰. Comencé este artículo con un *mea culpa*, y lo finalizaré con otro. En realidad, acepto la conclusión de que la versión del liberalismo de Macedo es mucho más fuerte que las influyentes versiones del liberalismo desarrolladas en los años setenta y ochenta; y más o menos acepto la conclusión de que los críticos del liberalismo como yo hacen su trabajo de crítica de la forma más fácil para ellos dirigiéndolo a variedades del liberalismo menos plausibles. A modo de excusa parcial puedo apuntar que justamente a base de insistir machaconamente en los temas de un civismo más robusto, de la virtud cívica, de la formación

del carácter y del acostumbrarse a valorar los objetivos cívicos, los críticos del liberalismo ayudaron a destacar lo que estaba desconsoladamente perdido en una primera generación de la filosofía política liberal, y de tal modo ayudaron a generar temas cívicos más ricos en un liberalismo como el de Macedo. A este respecto, los críticos comunitaristas y republicanos del liberalismo hicieron un gran favor a la teoría liberal. Pero no iré tan lejos para conceder que se puede hacer total y adecuada justicia a las preocupaciones cívicas mientras se permanezca dentro del horizonte teórico del liberalismo (y menos dentro del horizonte del liberalismo rawlsiano!). Si ahora, en los libros que defienden el liberalismo, la ciudadanía como tema central del interés teórico está presente en un mayor grado que lo estaba hace diez o veinte años, entonces creo que las críticas comunitaristas al liberalismo pueden cuando menos reclamar algo de crédito; y si los comunitaristas y los republicanos cívicos siguen adelante con su presión (antes que declararse ya satisfechos) también podrían ser capaces de reclamar crédito para empujar los límites del liberalismo algo más lejos hacia formas de vida cívica que son social y cívicamente más ambiciosas que las del liberalismo.

NOTAS

¹ [N.T.: Un recordatorio para el lector: Ackerman en el capítulo tercero del libro mencionado se imagina que un mono recriminado por su cuidador mientras estuviera huyendo de su jaula contestara: «soy tan bueno como usted y tengo mis propios propósitos en la vida»; la respuesta de Ackerman es la siguiente: «El desafío del gorila es formidable: ¿le excluirémos (de la ciudadanía) por ser demasiado peludo?» (Bruce Ackerman, *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 108).]

² Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge, Har-

vard University Press, 2000. Como se indicará en un par de ocasiones, citaré frases o párrafos del manuscrito original.

³ Para una crítica de las opiniones de Flathman relativas a la ciudadanía (en verdad a la anticidadanía implícita en su versión minimalista del liberalismo) se puede leer mi ensayo «The Fetish of Individuality: Richard Flathman's Willfully Liberal Politics», en Bonnie Honig y David Mapel (eds.), *Liberalism's Ideals and Institutions* (en prensa). Existe un pequeño aunque muy iluminador debate Flathman-Macedo en *Political Theory*, vol. 26, núm. 1, febrero de 1998, pp. 81-89.

⁴ Manuscrito, p. VII. Borrado en la corrección del manuscrito.

⁵ *Diversity and Distrust*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 282, n. 13.

¹⁴ John Rawls, *Liberalismo político* (traducción de A. Domenech), Barcelona, Crítica, 1996, pp. 226-229 (*Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 192-195) [N.T.: En lo sucesivo se citará en primer lugar la página de la traducción castellana y entre guiones irá la página del original inglés.]

¹⁵ *Ibid.*, p. 226—192—.

¹⁶ *Ibid.*, p. 227—193—.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 227—193—, n. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 228—194—.

²⁰ *Ibid.*, p. 229—195—.

²¹ Como Macedo admite, «algunas de las distinciones que separan un liberalismo cívico [i.e., rawlsiano] de un liberalismo comprensivo son bastantes sutiles» (*Diversity and Distrust*, p. 239) aunque esta admisión no le disuade de aprobar esas distinciones. se supone que el motivo que subyace al liberalismo rawlsiano es político, a saber, que los ciudadanos rechazarían estar sujetos a normas políticas de obligado cumplimiento que se fundaran en concepciones comprensivas que no necesariamente compartieran; pero esto es algo poco normal, ya que habría que tener una comprensión muy sofisticada de la filosofía política rawlsiana para poder diferenciar las concepciones comprensivas de las concepciones cívicas.

²² *Diversity and Distrust*, p. 181.

²³ *Ibid.*, p. 12. Ver también pp. 31 y 121.

²⁴ J. Rawls, *Liberalismo político*, p. 234—200—. Aquí, de nuevo, es sospechosa la neutralidad de propósito que se propone. La cita continúa: «En la medida en que puede hacerlo, la justicia como equidad respeta las pretensiones de quienes, de acuerdo con los preceptos de su religión desean escapar del mundo moderno, siempre en el supuesto de que quienes lo hagan reconozcan los principios de la concepción política». Aquí el propósito de Rawls es defender al liberalismo político del cargo de que es «injustamente sesgado» (hacia, por ejemplo, «varias sectas religiosas [que] se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar una vida en común al margen de las influencias indeseadas de este mundo») insistiendo en que la intención al dirigir la educación cívica se limita a la concepción política incluso si los efectos se desbordan dentro de la competición entre concepciones comprensivas (*ibid.*, p. 233—199—). «La preocupación de la sociedad por [la educación de los niños cuyos padres se adhieren a tales religiones] tiene que ver con su papel como futuros ciudadanos, y así, con cosas esenciales tales

como la adquisición de una capacidad para entender la cultura pública y participar en sus instituciones» (*ibid.*, p. 235—200—). Pero esto no hay quien lo entienda: si lo que define a las concepciones comprensivas de los religionistas es la retirada del mundo moderno ¿cómo puede el liberalismo político respetar sus aspiraciones cuando escolariza a sus hijos de un modo tal que trata de cultivar virtudes que les equiparan para la participación en la ciudadanía moderna? Esta doctrina rawlsiana de la educación cívica (en *Liberalismo político*, conferencia V: 6) también se somete a un cuidadoso examen en Eamonn Callan, «Self-Defeating Political Education», en Ronald Beiner y Wayne Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, Toronto, Oxford University Press (en prensa); Callan argumenta que aquí está implícita una doctrina de la educación cívica más abarcante de lo que Rawls asegura que es.

²⁵ Cfr. *Diversity and Distrust*, pp. 328-329, n. 34 donde Macedo reformula su propia posición concerniente a la autonomía a fin de alinearse con la visión de Rawls. Por otro lado, Macedo admite que «un compromiso amplio (no comprensivo) con el pensamiento crítico es inseparable del núcleo de las capacidades cívicas de los buenos ciudadanos liberales» (*ibid.*, p. 239). Esto indica que es consciente de que un «énfasis en la igual libertad, independencia crítica, un conocimiento del mundo y sus opciones, y la capacidad de reflejar las convicciones y objetivos particulares en vistas a hacer justicia, cae muy cerca de un ideal filosófico comprensivo de la individualidad de la autonomía» (*ibid.*) (cfr. p. 274: «Mientras que he... defendido el valor de modular el liberalismo como algo menos que un sistema filosófico completamente comprensivo, no hay duda de que el liberalismo cívico que he defendido tiene amplias implicaciones en la formación de las vidas de la gente como un todo»).

²⁶ *Ibid.*, p. 227.

²⁷ *Ibid.*, p. 212.

²⁸ En una conversación Macedo ofreció la siguiente respuesta a esta impugnación: dijo que desde su punto de vista no hay un conflicto inevitable entre los ideales cívicos articulados por Sandel y aquellos articulados por Rawls. Macedo cree que Sandel exagera la diferencia entre sí mismo y Rawls y que no ha conseguido demostrar una incompatibilidad intrínseca entre las aspiraciones civiles sandelianas y rawlsianas. Esto subraya muy bien, creo, lo expansiva que es la lectura de Macedo del liberalismo político de Rawls.

²⁹ *Diversity and Distrust*, p. 172.

³⁰ *Ibid.*, pp. 175-176.

³¹ Manuscrito, p. 349. En la corrección «perspectiva de la realización humana» se cambió por «marco filosófico o religioso» (*Diversity and Distrust*, pp. 177-178).

³² *Diversity and Distrust*, p. 119.

³³ Hablando desde una perspectiva canadiense: la fijación de los estadounidenses con la Corte Suprema es en este punto otra importante parte de la historia. Tal y como el mismo Rawls hace explícito (*Political Liberalism*, p. LV), la razón pública debe pensarse bajo

el modelo de cómo un juez de la Corte Suprema construiría sus argumentos. ¡Véase cuántos aspectos de la política se quedan fuera con esto! Como Michael Walzer señala en un ensayo reciente, no se debería exagerar el carácter argumentativo de la capacidad política y precisamente eso es lo que se hace al modelar la vida política sobre los juicios de la Corte Suprema (Walzer, «Drawing the Line: Religion and Politics», manuscrito no publicado, p. 14: «la política no es sólo una cuestión de argumento, y no es siempre el caso, quizás sea sólo rara vez el caso, de que ganen los mejores argumentos. La pasión y el poder también son determinantes»). Cfr. John Gray, «The Light and Other Minds», en *Times Literary Supplement*, 11 de febrero de 2000, p. 12: «La institución básica del último liberalismo no es un parlamento u otra suerte de asamblea deliberativa, sino una Corte Suprema. Aunque se describe a sí misma como “liberalismo político”, la doctrina de Rawls de hecho es una especie de legalismo antipolítico».

³⁴ Una política liberal no reside en la diversidad sino en compromisos políticos compartidos de sufi-

ciente peso para *no hacer caso* de los valores contrarios» (*Diversity and Distrust*, p. 146; la cursiva es mía). Dada la profundidad filosófica de los «valores contrarios» a los que no hay que hacer caso, ¿qué da a la concepción cívica el peso suficiente para dictar este privilegio para consigo misma? La respuesta debe de ser que los ciudadanos (no todos, pero sí la mayoría) entrevén algo en la idea misma de la ciudadanía de suficiente profundidad filosófica para garantizar este privilegio.

³⁵ *Diversity and Distrust*, p. 181.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Rawls, *Liberalismo político*, p. 282 —247—, n. 36. [N.T.: Se refiere a Amy Gutman y a Lawrence Salum.]

³⁸ *Ibid.*, pp. 282-283 —247—.

³⁹ *Ibid.*, p. 286 —251—. La cursiva es mía. [N.T.: La traducción castellana no ha sido enteramente respetada para dar mejor sentido a la cita de Beiner.]

⁴⁰ *Diversity and Distrust*, p. 308, n. 52.