

CAPÍTULO 1

EL LIBERALISMO EN CRISIS

El liberalismo —y el patrimonio intelectual responsable de su nacimiento (la Ilustración)— están siendo ahora atacados abierta y respetablemente por pensadores tales como Alasdair MacIntyre y Alan Bloom. También está siendo vigorosamente defendido por pensadores tales como David Gauthier, Ronald Dworkin, James Buchanan y F.A. Hayek, por no mencionar las fundamentales obras de [John] Rawls y [Robert] Nozick. Aunque muchos de estos pensadores difieren significativamente entre sí, todos ellos comparten una preocupación sobre las perspectivas del liberalismo, lo que puede decirse incluso sin definir lo que es el liberalismo, ya que el término, a menudo, queda en la indefinición y una parte del debate acerca del liberalismo está, ciertamente, conectado con el de su significado.

DOUGLAS B. RASMUSSEN y DOUGLAS J. DEN UYL,
Liberty and nature: an aristotelian defense of liberal order

Hicimos la observación en este epígrafe hace más de una década¹ y si juzgáramos lo que ha ocurrido en el mudo intelectual desde entonces, la naturaleza y defensa del liberalismo es una cuestión aún más apremiante. En realidad, en un trabajo reciente titulado *Liberalism Defended: the Challenge of Post-Modernity*, comenzábamos preguntando:

¿Por qué preocuparnos acerca del liberalismo? En tiempos recientes se lo ha llamado peyorativamente la palabra «L» e incluso, aunque la generación de los años sesenta que ahora está tomando las riendas del poder pueda seguir viento algo idealista en el liberalismo, el resto de nosotros

¹ DOUGLAS B. RASMUSSEN y DOUGLAS DEN UYL (1991): *Liberty and Nature: an Aristotelian Defense of Liberal Order* (La Salle, III: Open Court), XIII.

sabe que más gobierno no es la respuesta a nuestros problemas y que, incluso, puede dar lugar a muchos de ellos. El país, especialmente los jóvenes, se ha vuelto políticamente más conservador, especialmente en lo relativo a las cuestiones económicas, por lo que el liberalismo parece tener el paso políticamente cambiado, lo que también parece ser el caso en el plano intelectual. Cierto que pensadores tales como John Rowles han incubado proyectos intelectuales que defienden diversas versiones del estado del bienestar, pero se tiene la sensación de que estos esfuerzos van más en la línea de apuntalar un edificio que se derrumba que de diseñar una nueva dirección. ¿Por qué, entonces, preocuparse del liberalismo?²

Claramente, tanto el título como el tono de *Liberalism Defended* indican que no creían que hubiese amainado la crisis del liberalismo, incluso cuando, como en la segunda formulación, se entiende el liberalismo de la forma americana moderna. Quizá sea justo decir que en los años pasados entre nuestra formulación inicial y la que acabamos de citar para el mundo actual posterior al 11 de septiembre, la vitalidad del liberalismo como una doctrina política y teórica se ha ido desvaneciendo. Sus enterradores se han multiplicado alrededor del cuerpo casi sin vida del liberalismo y todos los esfuerzos para revivirlo parecen débiles e inefectivos. Sin embargo, como no se ofrece ninguna alternativa convincente al liberalismo, este consigue seguir en pie, por lo que la crisis continúa.

La bibliografía de la filosofía política está repleta de reflexiones acerca de la crisis del liberalismo. La izquierda política siempre nos ha acompañado como fuente de sus críticas, pero la crisis del liberalismo ha surgido, en gran medida, porque las fuentes izquierdistas tradicionales no han sido las únicas, o ni siquiera las principales, bases de sus críticas. A la luz de estas más modernas perspectivas, pueden clasificarse las formas de sus críticas en tres tipos principales: en primer lugar, las que ven el carácter esencial del liberalismo en cuanto expresión política de los principios que se derivan de la Ilustración, por lo que los fallos de esta última son los fallos del liberalismo, de forma que las críticas a la Ilustración son también las críticas del liberalismo. En este campo encontramos pensadores tales como John Gray, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre.

En segundo lugar, hay críticas más directamente políticas del liberalismo que, por lo general, llevan el título de «comunitaristas». Los pensadores anteriormente citados también se encuentran en este grupo, pero a ellos hay que añadir a Michael Sandel y Roberto Unger. Estos

² DOUGLAS B. RASMUSSEN y DOUGLAS DEN UYL, *Liberalism Defended: the Challenge of Post-Modernity* (Cheltenham, R.U. y Northampton, Mass.: Edward Elgar, 1997, 1).

pensadores atacan principalmente a la orientación del liberalismo que se basa en los derechos individuales en favor de los procedimientos comunitarios. A nivel básico, se rechaza al individuo autónomo portador de derechos y se lo sustituye por individuos cuya formación e integración están intrínsecamente ligadas a las comunidades en las que viven y actúan³. De hecho, se acusa al liberalismo de minar directamente las comunidades y de ser inadecuado para su formación.

Finalmente, hay una serie de críticas «conservadoras» del liberalismo que van de los teóricos del derecho natural a los «straussianos» y a los así llamados agrarios del sur. Si bien estas tres formas de crítica comparten el rechazo del liberalismo por su supuesta adhesión al atomismo, instrumentalismo, individualismo, neutralismo, subjetivismo, escepticismo y así sucesivamente, las fuentes de las críticas o los niveles de los ataques son diferentes. Con relación a algunos de esos grupos, la caída del comunismo ha permitido que fuerzas de la derecha política se afirmasen frente a los liberales clásicos, de los que siempre habían sido incómodos aliados, que quizá solo compartían su anticomunismo.

Actualmente está de moda entre todos estos grupos llevar la crisis al extremo de proclamar que la muerte misma del liberalismo es la expresión política de un fracasado proyecto ilustrado. No es solo que se piense que la Ilustración sea vulnerable a algunas objeciones, sino también que este movimiento ha fracasado por completo y ha llegado ahora a su fin. Por ello se considera ahora el liberalismo como una filosofía política pasada de moda basada en principios que, en su mejor caso, son ingenuos, pero en su mayoría falsos y perniciosos. Se dice, por ejemplo, que la doctrina de los derechos naturales universales o derechos humanos son una abstracción de la Ilustración que mina la importancia de la comunidad al ignorar las formas específicas de asociación que constituyen nuestro verdadero ser social. En realidad, se dice que un excesivo individualismo es la culminación inevitable y final de un compromiso altamente abstracto con la «autonomía individual» defendida en las fases tempranas del liberalismo. El compromiso universalista abstracto genera en la práctica una libertad ilimitada que da al individuo el «derecho» a preocuparse solo por sí mismo. El efecto es no solo un individualismo excesivo, sino también una tendencia hacia el subjetivismo y escepticismo: subjetivismo

³ En *Communitarism and Individualism*, comp. SHLOMO AVINERI y AVNER DE -SHALIT (Oxford: Oxford University Press, 1992), 12-50; los ensayos de MICHAEL SANDEL, «The Procedure Republic» y CHARLES TAYLOR, «Atomism», son útiles introducciones a las críticas del liberalismo.

porque el individuo aparece como el único determinante del valor, y escepticismo porque parece que nadie sea capaz de decir lo que es bueno para todos, lo que podría ser el bien común o incluso lo que es bueno. Las respuestas a tales críticas han ido de formas renovadas de socialismo a ciertos tipos de conservadurismo a los que nunca les gustó demasiado verse relacionados con el liberalismo. Todas ellas comparten el erigir a la «sociedad» como la unidad básica de análisis y el determinante de todo principio importante en la ética y la política.

Por todo ello, la crisis del liberalismo tiene a la ética como campo de batalla. Los campos de batalla tradicionales —en especial, el económico (por ejemplo, el empobrecimiento de los trabajadores, la prosperidad, la viabilidad del socialismo)— o bien ya se han apaciguado, o se quedan en segundo plano⁴. Y como las cuestiones éticas siempre llevan a cuestiones más amplias, debe considerarse la crisis del liberalismo como parte de una crisis más amplia, que va mucho más allá de la filosofía moral y política. Se trata de una crisis que no solo pertenece a la Ilustración y a su proyecto de servirse de la razón para desvelar los secretos de la naturaleza, sino también a las raíces helénicas de la civilización occidental, en las que se encuentran las cuestiones básicas del significado mismo de la vida humana: ¿puede distinguirse lo bueno y lo verdadero de lo ancestral y comunal?, ¿puede haber un estudio de las cosas primarias?, ¿tiene este estudio importancia para las cuestiones humanas?, ¿qué significa ser humano y vivir una vida verdaderamente humana?. Estas cuestiones, al parecer abstractas y estrictamente filosóficas, aparecen porque la ética no solo trata de lo que deberíamos hacer, sino también de por qué deberíamos hacerlo y cuál es su significado para el contexto más amplio de la existencia humana. Como consecuencia, con frecuencia, ligamos, aunque solo sea sugiriéndolo, nuestras discusiones de las cuestiones políticas y éticas con contextos metafísicos y epistemológicos más amplios que informan nuestro enfoque de la política y la ética. Por ahora, sin embargo, nos ocuparemos de las fuerzas de la filosofía ética y política que son responsables de la continuada crisis del liberalismo.

Claramente, una de las razones de la crisis del liberalismo en la filosofía política académica, cuando no de su declive, ha sido la ascendencia del

⁴ Esto no equivale a sugerir que las cuestiones económicas hayan dejado de ser importantes. Las regulaciones y las restricciones tarifarias siguen siendo cuestiones vitales, al igual que la inmigración. Lo que queremos decir es, más bien, que el campo de batalla de la teoría liberal, como marco teórico, se centrará en cuestiones éticas y *metaéticas*.

comunitarismo. El comunitarismo es un punto de vista político *postliberal* que se opone de varias formas a la división de la ética del liberalismo en dos idiomas: uno de libertad, para ocuparse de las cuestiones del orden político-legal y otro de moralidad personal, para ocuparse de las cuestiones del orden no político, es decir, de las decisiones que afectan a uno mismo, la familia, los amigos y los conocidos. El comunitarismo afirma que esta división no está justificada desde el punto de vista filosófico y no se puede mantener sociológica y culturalmente.

El comunitarismo es, en su mayor parte, un conjunto de diversos puntos de vista que proceden de varias fuentes que, de una forma u otra, parecen estar en conflicto con el liberalismo⁵. Sin embargo, cualquiera que sea la unidad que pueda encontrarse en el pensamiento comunitarista, deriva de su oposición a la proposición de que la libertad es el valor político que deba ser alcanzado y mantenido antes que cualquier

⁵ Véanse las siguientes obras: MARKATE DALY, comp., *Communitarianism: a New Public Ethics* (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing, 1994); STEPHEN MULHAL y ADAM SWIFT, comp., *Liberals and Communitarians* (Oxford and Blackwell, 1992); C.F. DELANEY, comp., *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994); AVINERI Y DE-SHALIT, *Communitarianism and Individualism*; DANIEL BELL, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993); AMITAI ETZIONI, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* (Nueva York: Crown Publishers, 1993); y ETZIONI, comp., *Rights and the Common Good: the Communitarian Perspective* (Nueva York: St. Martin's Press, 1995). Véase también el trabajo más reciente de AMITAI ETZIONI, ANDREW VOLMERT y ELANIT ROTHSCHILD, *The Communitarian Reader: Beyond the Essentials* (Lanham, Md.: Rowan & Littlefield, 204).

Buena parte de la inspiración para nuestra comprensión del comunitarismo procede de los libros anteriormente citados y de las siguientes obras: CHARLES TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985); TAYLOR, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); TAYLOR, «Cross Purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en *Liberalism and the Moral Life*, comp. NANCY L. ROSENBLUM (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 159-82; ALASDAIR MACINTYRE, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, segunda edición (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984); MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988); MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990); MICHAEL J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambidge: Cambridge University Press, 1982); SANDEL, comp. *Liberalism and its Critics* (Oxford: Blackwell, 1984); y SANDEL, *Democracy's Discontent: America in a Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1996). Debería señalarse que no todos estos autores consideran «comunitaristas» sus filosofías, aunque las describan así las obras del anterior párrafo. Finalmente, debería hacerse mención al útil libro de STEVEN LUKE, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).

otro. Que la conquista y mantenimiento de la libertad deba ser una preocupación *central y primaria* del orden político-legal es el principio central del liberalismo, al que el comunitarismo ha tratado de derrotar.

Sin embargo, lo que ha dado al comunitarismo su significado y fuerza particular y lo ha convertido en interesante en los últimos años ha sido la estrategia argumentativa de la que se ha servido contra el principio básico del liberalismo. El comunitarismo ha agrupado bajo su estandarte una serie de afirmaciones a las que llamaremos «neor aristotélicas» y que son las siguientes: que los seres humanos son de naturaleza social; que el relativismo ético es una teoría moral inapropiada; que el razonamiento práctico no es simplemente instrumental y es fundamental para la ética; que el universalismo abstracto del racionalismo ético no consigue reconocer el papel de lo particular y lo contingente (por ejemplo, las costumbres o tradiciones particulares que florecen en comunidades específicas) a la hora de determinar la conducta adecuada; que las normas universales abstractas son solo de uso limitado a la hora de guiar la conducta ética que depende de normas y prácticas contextuales; que la teoría moral impersonal o neutra en relación con el agente no puede servir de base ni motivar la conducta moral; que no puede definirse o entenderse la libertad sin un compromiso ético; que cualquier teoría jurídica capaz de motivar la conducta humana tiene que tener como última base una concepción del bien humano y no ser simplemente una cuestión de derecho; y que los derechos no son éticamente fundamentales. De esta forma, el comunitarismo ha intentado mostrar que el liberalismo ni está justificado filosóficamente ni es viable social y culturalmente, porque es incompatible con estas afirmaciones neor aristotélicas. El comunitarismo ha señalado que como el principio fundamental del liberalismo rechaza estas afirmaciones, este principio es falso.

En otras palabras, la estrategia argumentativa del comunitarismo ha sido lo que los lógicos llaman *modus tollens*. Si de P se deduce Q, por tanto de no-Q se deduce no-P. Si alguien defiende que la libertad deba ser la preocupación central y primaria del orden político-legal (P), en ese caso estas afirmaciones neor aristotélicas son falsas (Q). Sin embargo, estas afirmaciones neor aristotélicas son verdaderas (no-Q), por lo tanto, no es cierto que la libertad deba ser la preocupación central y primaria del orden político-legal (no-P).

Sin embargo, defendemos que la primera premisa del argumento comunitarista no es cierta. El liberalismo no requiere mantener que esas afirmaciones neor aristotélicas sean falsas. Aunque haya habido teóricos liberales que las hayan negado, no es cierto que *tenga que* considerarse

estas afirmaciones como falsas para mantener el principio fundamental del liberalismo. Hay algunos teóricos liberales, incluyéndonos a nosotros, que aceptan que todas estas afirmaciones son verdaderas y, ciertamente, puede incluso utilizárselas para defender la centralidad política y la primacía de la libertad. De acuerdo con ello, una característica de nuestro proyecto será mostrar que la estrategia argumentativa del comunitarismo no es concluyente, pero otra será también mostrar que esas afirmaciones neoaristotélicas apoyan, y en realidad requieren, aceptar el principio básico del liberalismo. En breve, discutiremos esta última cuestión con mayor detalle. Evidentemente, hay diferentes versiones del liberalismo y algunas de ellas no consideran que la libertad sea un valor central y primario del orden político como lo hacen otras. El liberalismo americano contemporáneo ha tratado de modificar su énfasis en la libertad, introduciendo otros valores en el orden político, especialmente al ocuparse de las cuestiones económicas⁶. Sin embargo, estas modificaciones no satisfacen el comunitarismo, ya que incluso el liberalismo en su versión americana acepta, cuando se trata de materias no directamente relacionadas con la vida económica, la división de la ética en un lenguaje de libertad para el orden político y en uno de moralidad personal para el orden no político. Es esta división en sus mismos fundamentos lo que rechaza el comunitarismo, porque la ve como destructora del lenguaje ético de nuestra cultura y, por tanto, de las instituciones de las que depende una comunidad política justa y decente.

Por estas y otras razones, se dice que el liberalismo mina sus propios principios, que ha perdido cualesquiera pretensiones a una validez universal, que subvierte la vida moral y que fomenta la injusticia e inhumanidad. Así, ya no es posible defender un *tipo* de liberalismo como si todos estuviésemos de acuerdo en que el liberalismo fuese, por lo general, el marco político correcto. Defender un tipo de liberalismo, ya sea en su forma clásica o el moderno liberalismo del estado del bienestar, nos lleva

⁶ Es tentador sugerir que los liberales no aportan otros valores, sino que, más bien, se limitan a ampliar el significado de la libertad. Así, por ejemplo, podemos exigir que las personas sean caritativas (o justas) porque se afirma que la libertad de los necesitados es menor que la de los que no lo son. Las transferencias realizadas por las políticas de bienestar son una forma de extender, o al menos igualar, la libertad para todos. Este enfoque, por más que sea adecuado, no aborda el problema mencionado en el siguiente párrafo acerca de las dos formas de hablar del valor, pero por derecho propio, o bien implica la disminución de la caridad (o justicia, o cualquier otro valor) porque, después de todo, es, en realidad, una forma de libertad, o bien estos liberales, en realidad, hacen lo que señalamos: incorporar otros valores aparte de la libertad.

inevitablemente a las cuestiones generales más profundas acerca de sus mismos fundamentos; y es por estas razones por las que hemos escogido conservar la palabra «liberalismo» en vez de servirnos de las expresiones «liberalismo clásico» o «libertarianismo», aunque estos sean los tipos de liberalismo más cercanos a lo que consideramos defendible. Y esto es así, porque, aunque consideremos que la forma ordinaria o moderna de «liberalismo», tal y como se usa en Estados Unidos, es una perversión del liberalismo propiamente dicho, sigue manteniendo muchos de los principios del liberalismo, a saber, que el poder político no es algo que alguien tenga como un derecho natural, que el progreso es posible, que el individuo es la unidad social básica, que la gente debe tener la libertad de seguir sus propias concepciones de lo que es la vida buena y que debe limitarse el orden político-legal para proteger a los individuos en la búsqueda de sus propias concepciones de la vida buena. Estos y otros principios forman parte de la naturaleza misma del liberalismo político y son estos principios mismos los que se cuestiona hoy en día.

Al examinar la estructura del liberalismo nos concentraremos en cuestiones éticas, lo que tiene sentido porque lo que está precisamente en cuestión es la legitimidad del orden liberal. Además, Alasdair MacIntyre, entre otros teóricos, ha afirmado que el liberalismo se alimenta del continuo debate acerca de sus propios principios, con el efecto de que termina minando su propia legitimidad⁷. MacIntyre afirma que el liberalismo se ve obligado a proceder de esta forma porque decide sobre cuestiones de política pública, calibrando y ponderando preferencias acerca de lo que es justo o bueno, pero como el liberalismo se presenta a sí mismo como oficialmente neutral entre las concepciones rivales de lo que es justo o bueno (lo que mucha gente piensa hoy que es un ideal político imposible) no tiene ninguna base para afirmar que sus propios valores sean superiores. Además, el efecto de la neutralidad es trivializar todas las cuestiones sustantivas, ya que en la práctica se reduce todas las cuestiones a preferencias. Por ello, los valores morales sustantivos no tienen más valor inherente que las cuestiones políticas más nimias. Si esto es una tendencia del liberalismo, es ciertamente necesario que dediquemos gran parte de nuestra atención a las cuestiones éticas básicas, si es que queremos asegurar su legitimidad.

Podría muy bien ser que las críticas recientes del liberalismo hayan reconocido una grieta en la que insertar una cuña, pero hay una suposición que no es objetada ni por sus defensores ni por sus críticos: que el

⁷ Véase MACINTYRE, *After Virtue*, caps. 2-9.

liberalismo está bloqueado en sus formas tradicionales de comprenderse a sí mismo. En otras palabras, se considera que el liberalismo carece de capacidad para ir más allá de las fuentes modernas tradicionales de apoyo y de vincularse tanto al pensamiento premoderno como al postmoderno. El liberalismo se encuentra a la defensiva porque se presume que es incapaz de incorporar nada que no esté ya dentro de su propio marco de referencia. Precisamente aquí es donde creemos que habría que preocuparse de sus fundamentos, ya que pretendemos introducir algunos elementos «externos» en la conducción de este debate.

Llegamos así a una de las paradojas centrales —lo que podría llamarse la «paradoja estructural»— que es consecuencia de nuestro próximo argumento. La paradoja es la que sigue: *el liberalismo parece tener su propia estructura profunda, pero de hecho tiene que importarla de otro lugar*. En otras palabras, si el liberalismo tiene dificultades es, o bien porque ha importado una estructura profunda equivocada, o porque cree confiar en sí mismo para tener tal estructura. Así, como ya hemos indicado, estaríamos de acuerdo con algunos críticos del liberalismo en que se ha utilizado ciertas características aparentes de la filosofía de la Ilustración —en especial las que implican rechazar las afirmaciones neoaristotélicas acerca de la comunidad, la verdad ética y la sociabilidad señaladas anteriormente— para afianzar el liberalismo y que estas características contribuyen ahora a su crisis. Igualmente problemática es la tendencia actual de ver el liberalismo como un sistema ético completo con una filosofía de la vida y un marco metaético. Creer que el liberalismo solo tiene que volverse sobre sí mismo para ser comprendido o abordar cuestiones éticas es una estrategia tentadora pero impracticable y a menudo desastrosa. Es impracticable porque el liberalismo es una filosofía política, por lo que, en cualquier caso, es inevitable que importe un marco y unos valores más amplios. Es mejor identificarlos de entrada y distinguirlos de la filosofía política que fomentan o sustentan.

La estrategia es desastrosa para el liberalismo porque, en cuanto filosofía política, se presenta como gravemente indefinido cuando se enfrenta con la mayor parte de las cuestiones importantes de la filosofía ética y moral. Con poco más que ofrecer aparte de variaciones sobre el tema de la tolerancia o cooperación, el liberalismo puede, de hecho, alentar los muy estrechos, instrumentales y minimalistas conceptos de los valores y vida ética de los que se le acusa. En materia de tolerancia no aporta gran cosa al panorama ético⁸, de forma que, o bien se ignoran otros valores, o se los

⁸ Analizamos y criticamos estas y otras afirmaciones comunitaristas en el capítulo 10.

reduce a su papel instrumental. De esta forma, se trata de una estrategia autodestructiva para el liberalismo, porque sirve para distanciarlo de la ética, cediendo un terreno moral superior a los críticos que le acusan de empobrecerla.

Como, en cualquier caso, es difícil de evitar introducir de matute marcos más amplios (como sugiere nuestra paradoja), usualmente se ha importado para defender el liberalismo⁹ el minimalismo (el punto de vista según el cual hay solo muy pocas verdades morales que se ocupan exclusivamente de cuestiones de cooperación social) y el escepticismo (según el cual no es probable que nadie esté en posesión de una verdad moral). Juntos ambos, implican que el valor de la libertad es inversamente proporcional a la solidez del marco ético adoptado. Cuanto menos podamos decir acerca de lo que es bueno, por ejemplo, más fácil será argüir que haya que dejar en paz a la gente a la hora de encontrar lo que entienda por ello. Por muy atractivo que pueda parecer este enfoque, su

⁹ La obra más reciente de RICHARD A. EPSTEIN, *Skepticism and Freedom: a Modern Case for Classical Liberalism* (Chicago y Londres: University Chicago Press, 2003), parece ser un ejemplo sofisticado de esta línea argumental. Aunque, ciertamente, tiene razón Epstein en rechazar una versión apriorística y deductiva de la ley natural que tenga un enfoque de café para todos de la obligación moral, y aunque también tenga razón en admitir que algunos juicios morales acerca de la forma de las instituciones políticas sean mejores que otros, sin embargo mantiene un escepticismo que es perturbador. Describe las virtudes del escepticismo moral como duales: este «rechaza afirmar que cualquier persona conozca la intensidad y preferencias de otros individuos... [y] utiliza esta ignorancia sistemática para dar forma a una serie de reglas legales que maximizan la esfera total de la elección humana» (9). No pretendemos conocer cómo muestra esta ignorancia sistemática que la forma de una serie de normas legales debería maximizar la esfera de la elección humana, o incluso qué significa «maximizar la esfera de la elección humana» a la vista de dicho escepticismo. Nos parece que Epstein tiene el profundo compromiso ético de proteger la elección humana por encima de cualquier otra cosa, pero si esto es así, parece hacerle el juego a los críticos del liberalismo porque su queja contra él es que en la ética no se trata tanto de la elección humana, como de la elección humana correcta. Por ello, el reto para el liberalismo es contestar a dos preguntas: (1) ¿qué es lo que hace que merezca protección legal la decisión humana y las acciones que derivan de ella? y (2) ¿qué es lo que determina qué elecciones hay que proteger y cuáles otras hay que prohibir? El escepticismo no es adecuado para contestar a estas preguntas y la apelación que también hace Epstein en los *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good* (Nueva York: Basic Books, 1998) a la importante concepción de Hume de que el interés propio limitado en un mundo de escasez da forma a la organización política tampoco es suficiente. En este caso, encontramos a la moralidad reducida casi enteramente a cuestiones de cooperación social. Esto también hace el juego a los críticos que mantienen que el liberalismo lleva a un empobrecimiento de la ética.

efecto es el que acabamos de señalar: entregar la preocupación por la ética a los oponentes del liberalismo. Si tenemos razón acerca de la crisis actual del liberalismo, este necesita desesperadamente un marco alternativo.

Nuestra tesis es que el liberalismo es tanto defendible como capaz de verse enriquecido por tradiciones intelectuales distintas de las que se le aportan. Nuestra defensa del liberalismo es una defensa en términos que habitualmente no están asociados a las enseñanzas liberales. Creemos que puede sustentarse la política del liberalismo con un marco aristotélico, al menos si se lo concibe de forma amplia. Argüimos también que este marco es el *mejor* para sustentar el liberalismo y a este respecto se formulan dos cuestiones: ¿puede sustentarse el liberalismo por un marco alternativo? y ¿es defendible esta propuesta? Para lidiar con ello, formulamos algunas cuestiones básicas relativas a la interrelación entre ética y política. Como generalmente no se explicita nuestro enfoque en las doctrinas de algunos de los más prominentes pensadores liberales, nuestra tesis a este respecto es primariamente conceptual más bien que derivado de ejemplos históricos específicos. Como hemos señalado en otro lugar¹⁰, puede representarse como sigue en la Figura 1 los marcos posibles dentro de los que considerar la relación teórica entre moralidad y política:

FIGURA 1
ENFOQUES DE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Ética antigua Política antigua (Platón y Aristóteles)	Ética antigua Política moderna (Spinoza)
Ética moderna Política antigua (Rousseau)	Ética moderna Política moderna (Locke, Kant, Mill)

La teoría ética antigua se caracteriza por la posición central de la virtud y la idea de que el problema central de la vida moral es entender el bien y alcanzarlo. A menudo habla en el lenguaje de «florecimiento» o «autoperfección». El objetivo central de la teoría política antigua sería la promoción de la virtud o del bien. En contraste, la teoría ética moderna se define en términos de las relaciones u obligaciones que uno tiene con los demás, por lo que la teoría política moderna se ocupa del ámbito de la libertad individual porque nuestras obligaciones tienen algo que ver con la naturaleza y ámbito de las libertades de las que gocemos.

¹⁰ RASMUSSEN y DEN UYL, *Liberty and Nature*, 222–23.

Los liberales, típicamente, han encajado en el cuadrante inferior derecho de este esquema, mientras que, a diferencia de ellos, nuestro enfoque pretende ofrecer una visión de la política liberal a partir de la base de la ética antigua, con lo que encajaríamos en el cuadrante superior derecho. Creemos que no solo puede situarse en este cuadrante el liberalismo, sino que es su situación más apropiada y es menos defendible situarlo en otro lugar. Por tanto, el cuadrante en el que nos situamos sugiere que nuestra tesis acerca de la peculiaridad de la política y la moralidad procede del punto de vista de un marco moral *sólido*, en este caso, una ética neoaristotélica. De hecho, sostenemos, además, que la posición política del liberalismo es congruente con dicha solidez y, de hecho, la presupone. En otras palabras, defendemos que hay y debería haber una base perfeccionista para la política no perfeccionista.

A diferencia de la gran parte del liberalismo, que, como acabamos de mencionar, defiende su política recurriendo ya sea al minimalismo o al escepticismo moral, nos servimos de una distinción entre principios *normativos* y *metanormativos*. Estos últimos están ligados más directamente a la política y hacen referencia a los principios que establecen las condiciones político-legales bajo las que puede tener lugar una conducta plenamente moral. No necesitamos minimizar el universo moral para fundamentar el liberalismo, ni tampoco basar la moralidad en sentimientos o contratos, como ha hecho gran parte del liberalismo tradicional, para dar lugar a una política liberal. Evidentemente, nuestra postura no es simplemente que no necesitemos recurrir a las doctrinas tradicionales en defensa del liberalismo, sino también que estas doctrinas crean sus propias paradojas desafortunadas, que examinamos en los capítulos 2 y 3.

Rechazamos, por tanto, la afirmación de que el liberalismo esté necesariamente ligado al minimalismo moral o escepticismo. La conexión entre el liberalismo y estos últimos ha sido la herencia del cuadrante inferior derecho, que combina la teoría ética moderna con la política ética moderna. Las razones de ello son complejas y van más allá del alcance de este proyecto¹¹. Las principales figuras que se identifican con dicho cuadrante, ciertamente, no se considerarían minimalistas o escépticos. Incluso así, el legado ético que nos ha dejado el liberalismo —al menos cronológicamente— parece ser el del minimalismo y escepticismo. Aunque, irónicamente, haya que incluir a los minimalistas y escépticos liberales entre los que aceptan la gestión de la conducta moral como una

¹¹ El párrafo final del presente capítulo sugiere dónde creemos que hay que ir para hacer frente a esta cuestión.

función legítima de la política y como un punto de partida de la teoría política; es decir, hay que agrupar a esos defensores del liberalismo con los que lo rechazan, con el fin de establecer una conexión más directa o isomórfica entre moralidad y política.

Sin embargo, antes de proseguir con este último punto, deberíamos dejar muy claro a quién consideramos que contempla la teoría política tan estrechamente ligada o identificada. No estamos simplemente hablando de los que quieren conectar moralidad y política de una forma conservadora —por ejemplo, los que quiere promover «los valores de la familia» o la «decencia»—, sino también, igualmente, de aquéllos cuya agenda es «liberal» o izquierdista y que desean promover valores morales de una naturaleza más igualitaria o políticamente correcta. La cuestión del grado en el que la política deba preocuparse de cualesquiera valores morales —ya sean valores como la antipornografía, por una parte, o la igualdad de los sexos, de la otra—, es una materia que examinaremos cuidadosamente en los capítulos siguientes. Es decir, examinamos y defendemos el principio que debe utilizarse para tomar las decisiones relativas a conectar la política con las cuestiones morales. Baste por el momento decir, en anticipación de nuestro argumento, que los programas de reforma moral, ya sean de la derecha o de la izquierda, no sobreviven después de nuestro análisis.

Siguiendo la misma línea, es incluso más importante señalar que los liberales que no negocian el principio básico del liberalismo pero que, a pesar de ello, tratan de defender este principio, ya sea por el minimalismo o escepticismo moral, son muy semejantes a sus críticos en cuanto a considerar a la política como definidora de la conducta moral. Aquí hay una paradoja de unanimidad, ya que, a pesar de la aparente diferencia entre defensores y críticos del liberalismo, ambos parecen aceptar la noción de que la política y la ética adoptadas deben ser uniformes en ámbito y sustancia, es decir, ambos bandos terminan ligando directamente moralidad y política. Los valores situados fuera de los que consideran centrales, son dejados a la elección del individuo, pero la idea de que la política es un vehículo para promover y garantizar la moral queda indemne¹².

¹² No estamos diciendo que los partidarios de los diferentes campos liberales defiendan que no hay diferencia entre política y moralidad, aunque a menudo no consigan reconocer las conexiones entre sus respectivas posturas. La política y la moralidad pueden diferir porque es posible argumentar que hay limitaciones prácticas a lo que puede hacer la política o el estado. Pero dadas estas limitaciones, esos

De esta forma, los liberales de casi todos los matices y sus críticos difieren, a menudo, solo con respecto al *grado* o *nivel* de moralidad que deba ser objeto de la acción o control político y no divergen en considerar que la política se ocupe esencialmente en la determinación del ámbito y esencia de la conducta moral. De nuevo, la libertad y la moralidad son inversamente proporcionales, tanto para los críticos como para los defensores, precisamente porque la política, tal y como ha sido concebida desde Platón, es la institucionalización efectiva de lo que es ético. Como consecuencia, desde nuestro punto de vista, ninguno de los bandos consigue captar la singularidad esencial del liberalismo como teoría política, a saber, que separa la moral sustantiva de la política. El arte de gobernar no es el arte de forjar el carácter y la política no está preparada «para hacer a los hombres morales». Una vez que abandonamos la idea de que la política es ética institucionalizada, se hace posible decir que el valor de la libertad es directamente proporcional a la solidez de la ética que se tenga.

Hay que añadir una cosa más antes de que terminemos este esbozo de nuestro enfoque. Uno de los supuestos implícitos de la teorización y filosofía política contemporánea que rechazamos —y que tiene relación con la paradoja estructural mencionada más arriba— es la idea de que puede considerarse la filosofía política aparte de otras áreas de la filosofía más allá de la ética y la política, tal como la metafísica¹³. Hay dos cuestiones a considerar aquí: si y hasta qué grado puede haber alguna conexión con los fundamentos no políticos y si la actual crisis del liberalismo es o no, de alguna forma, una función de esta especialización filosófica. A partir de estos comentarios iniciales, debería quedar claro que no simpatizamos con ninguna separación radical entre la teoría política y sus fundamentos filosóficos más amplios, aunque el «fundamentismo» es en sí mismo un tema contemporáneo objeto de disputa.

Sea como fuere, encaramos algunos elementos de nuestros propios fundamentos en la Parte II y nos referimos a ellos a lo largo del trabajo. El describirnos como nearistotélicos ya sugiere ciertos compromisos en los campos de la metafísica y la epistemología. Aunque no se discute directamente en la Parte II la cuestión de la conexión entre filosofía política

teóricos liberales no rechazan la idea de que la política puede y debe tener algún papel significativo para incentivar y desarrollar la conducta moral.

¹³ Aunque, ciertamente, proceda de una perspectiva diferente de la nuestra, Jean Hampton ataca también esta tendencia en «Should Political Philosophy be Done without Metaphysics?» en DELANEY, *The Liberalism–Communitarism Debate*, 151–87.

y otras áreas de la teoría filosófica, lo que decimos da alguna indicación acerca de cómo la consideramos; y lo que es más importante, está la cuestión de si la crisis del liberalismo se debe a una falta de conexión con materias filosóficas más amplias o si, ciertamente, las que tiene el liberalismo son conexiones erróneas. ¡Quizá los fundamentos que tiene el liberalismo han creado la ilusión de que no necesita considerar conexiones fundamentalistas al tratar de defenderse! Si esto es la dificultad o la ilusión del liberalismo, no es de nuestra incumbencia, ya que nuestras perspectivas son más amplias y profundas. Finalmente, creemos que si hubo un tiempo en el que la teoría política en general y el liberalismo en particular pudieron ignorar estas conexiones, este tiempo ha pasado.