

La teoría política en Estados Unidos y los debates alrededor del liberalismo

*Patricia de los Ríos**

INTRODUCCIÓN

Una de las paradojas de los debates sobre teoría política en Estados Unidos es que, a pesar del triunfo de ese país en la guerra fría y el sostenido crecimiento de su economía en los últimos años, existe una preocupación frente al vacío existencial, la falta de cohesión moral y una nostalgia por formas de organización social en las que los individuos no estuvieran fragmentados y atomizados.¹ Como decía Christopher Lasch, a principios de la década de los noventa:

El inesperado triunfo de la derecha no ha restaurado el orden moral y el sentido de propósito colectivo en los países occidentales y menos aun en Estados Unidos. La nueva derecha llegó al poder con un

* Universidad Iberoamericana (UIA). Correo electrónico: <patricia.rios@uia.mx>.

¹ Para un análisis del tema véase Robert N. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart* (Nueva York: Harper and Row, 1986). Por cierto, desde el punto de vista estrictamente político, también existe una difusa insatisfacción con el estado de cosas actual que se ha expresado de diversas formas: a nivel electoral, en la creación de un tercer partido; en el triunfo de candidaturas de protesta, como la de Jesse Ventura, y recientemente con las precandidaturas de John McCain en el Partido Republicano, y Bill Bradley en el Partido Demócrata. Sin embargo, ese malestar no ha logrado cristalizar alrededor de un programa político concreto, pues sus causas son difusas. En otro contexto, las protestas en Seattle, Davos y Praga también expresan una profunda insatisfacción.

mandato no sólo para liberar al mercado de las interferencias burocráticas, sino para detener el deslizamiento hacia la apatía, el hedonismo y el caos moral. No ha cumplido con las expectativas. *La ruina espiritual, cuya percepción alimentó mucho del ánimo popular contra el liberalismo, es tan evidente hoy como lo era en los años setenta.*²

Desde el punto de vista de la teoría política, esa percepción de ruina espiritual se expresó en la necesidad de analizar de nuevo, en términos filosóficos, la naturaleza de la relación entre los ciudadanos y el régimen político en una sociedad liberal, pues la ciencia política dominante no tenía respuestas para esa clase de interrogantes.

En este contexto, cabe recordar que si bien el pensamiento político estadounidense hizo contribuciones fundamentales a la filosofía política, especialmente en el momento fundacional de esa nación y durante los debates de la Guerra Civil, la teoría política ocupó un lugar hasta cierto punto incómodo en el siglo xx. En los años cincuenta y sesenta, época del auge del behaviorismo, la corriente dominante sostenía que la filosofía política era una manera de conceptualizar lo político en decadencia, debido a sus pretensiones normativas.³ Esa visión llevó incluso a quienes se dedicaban a la filosofía política a decretar su desaparición. Por cierto, tal visión no se circunscribía a Estados Unidos, sino a otros países, sobre todo en el mundo anglosajón.⁴

La idea de la “muerte de la filosofía política” durante esas décadas es una visión que no todos comparten, ni en el caso estadounidense, pues durante esos años grandes teóricos políticos como Hannah Arendt y Leo Strauss, que si bien eran europeos de origen escriben y publican sus obras fundamentales en Estados Unidos.⁵

² Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics* (Nueva York: W.W. Norton, 1991), 22. Excepto donde se indique, las traducciones y los subrayados son míos.

³ En otro trabajo he hecho una revisión general de las tendencias de la ciencia política en Estados Unidos. Véase Patricia de los Ríos, “La ciencia política en Estados Unidos: algunas visiones históricas”, en Judit Bokser, coord., *Agendas de investigación y docencia en ciencia política, II Congreso nacional de ciencia política* (México: Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública-UAM-HIS-FCPYS, UNAM, 1999).

⁴ Véase John Gunnell, “Political Theory: The Evolution of a Subfield”, en Adda Finifter, ed., *Political Science: The State of the Discipline* (Washington, D.C.: The American Political Science Association, 1986).

⁵ Ésa es la tesis que sostiene Bhikhu Parekh en “Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea”, *La Política*, no. 1 (Barcelona: Paidós, 1996), 5-22.

No obstante, la publicación en 1971 de *La teoría de la justicia* de John Rawls se considera como un parteaguas que revitalizó la teoría liberal en Estados Unidos y amplió el debate sobre el liberalismo a otros ámbitos geográficos e intelectuales.⁶

Posteriormente, la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría agudizaron la necesidad de discutir en términos filosóficos el futuro del liberalismo como teoría y la contradictoria relación entre liberalismo y democracia tanto en sentido teórico como político.

En este trabajo lo que nos interesa es centrarnos en las peculiaridades del debate estadounidense, cuya genealogía histórica no sólo es particular, sino que hoy enfrenta problemas como la polarización en el ingreso, el persistente problema racial, la violencia, la fragmentación y el hecho de ser una nación de naciones, dificultades que agravan la urgencia de una reflexión teórica seria.

En Estados Unidos hay otras corrientes importantes, como el comunitarismo, la teoría democrática o el feminismo, que tienen su propia lógica interna. El rasgo principal del debate en teoría política es la hegemonía y la centralidad del liberalismo.⁷ En ese sentido, en este trabajo, se analiza la manera como se entrecruzan diversos debates teóricos en su relación con el liberalismo y particularmente con la obra de Rawls.

El trabajo se divide en tres partes: la primera trata sobre la relación entre los debates historiográficos en torno a la naturaleza de la fundación de Estados Unidos y su influencia en el debate actual en teoría política; la segunda, resume algunos de los elementos del liberalismo rawlsiano, y la tercera alude a la manera como ven otras teorías al liberalismo. Destacaremos especialmente el debate liberal-comunitario y las críticas desde la teoría democrática. Finalmente, discutimos algunas conclusiones.

⁶ David Miller, "El resurgimiento de la teoría política", *Metapolítica* I, no. 4 (octubre-diciembre de 1997): 487-508, y Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1998).

⁷ William Galston, "Political Theory in the 1980s: Perplexity amidst Diversity", en Finifter, ed., *Political Science...*

DEL LIBERALISMO QUE APRENDIÓ A DECIR SU NOMBRE

Una peculiaridad de los debates estadounidenses sobre teoría política es que pueden dividirse en dos grandes campos: un debate entre los historiadores acerca de la naturaleza de la fundación de la nación y un debate sobre el presente y el futuro del régimen político entre los teóricos políticos que, sin embargo, están íntimamente relacionados.

*Algunos antecedentes. ¿Republicanos o liberales?:
el eterno retorno de la fundación*

Si partimos de la idea de que Estados Unidos es una nación fundada ideológicamente, entonces la naturaleza y significado de ese momento original adquiere un significado particular, en palabras del historiador Gordon S. Wood: “Ningún Estado moderno tiene lo que se llama una «fundación» en el mismo sentido que lo tiene Estados Unidos. Nosotros los estadounidenses atribuimos a la generación revolucionaria y a la creación de la Constitución un carácter sagrado, cuasi religioso”.⁸

Así, el periodo que va de la Guerra de Independencia, en 1776, a la redacción y ratificación de la Constitución, en 1789, se convierte en una matriz de significados que de alguna manera repercuten en el resto de la historia estadounidense. “La revolución estadounidense no sólo creó el sistema político de la nación, sino que moldeó características permanentes de la cultura que se desarrollaría dentro de aquélla. La revolución, por tanto, *es un evento cuyo significado no puede ser confinado al pasado*.”⁹

Estas citas de dos de los más importantes historiadores estadounidenses, Baylin y Wood, reflejan esa peculiar necesidad de buscar el significado de ciertos hechos o tendencias presentes en una inter-

⁸ Gordon S. Wood, “The Fundamentalists and the Constitution”, *The New York Review of Books*, 18 de febrero de 1988, 33.

⁹ Bernard Baylin, “The Central Themes of the American Revolution. An Interpretation”, en Stephen G. Kurtz y James H. Hutson, eds., *Essays on the American Revolution* (Nueva York: W.W. Norton), 3. Baylin se refiere al carácter de la Guerra de Independencia y al periodo fundacional de Estados Unidos.

pretación distinta del significado del momento fundacional. Así, pueden mencionarse dos de las interpretaciones más importantes: la liberal y la del republicanismo clásico.

Louis Hartz, en su clásico estudio *La tradición liberal en Estados Unidos*, regresó a Tocqueville para ver en esa nación una comunidad liberal que tenía la peculiaridad de que el liberalismo había sido absolutamente hegemónico.¹⁰ Para Hartz, el carácter excepcional de la experiencia estadounidense —basado en condiciones sociales particulares, como la ausencia de feudalismo— era fundamentalmente ideológico. La falta de un pasado feudal imprimió un carácter especial al pensamiento político estadounidense. Como decía Tocqueville, el país más democrático del mundo no sólo no tuvo que experimentar una revolución democrática, sino que —en palabras de Hartz— “el país más burgués en el mundo” ignoró la necesidad de desarrollar una ideología burguesa, lo que le ahorró experimentar las pasiones y las obsesiones ideológicas de Europa.¹¹

Esta tesis de Hartz fue muy influyente durante décadas, y aún hoy está muy presente en la literatura sobre el tema.¹² Sin embargo, la publicación de los libros de Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), de Gordon Wood, *The Creation of the American Republic* (1969) y el de J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (1975), dieron lugar a una nueva escuela de interpretación que influiría bastante en el campo de la historiografía y en el de la teoría política.

Entre esos historiadores existen muchas diferencias, pero todos coinciden en que la revolución estadounidense, es decir, la Guerra de Independencia, no podía ser entendida cabalmente sólo en términos del liberalismo. En cierto sentido, puede decirse que, a partir del análisis de textos que antes no habían sido tomados en cuenta —como los sermones de la época independentista—, sustituyen el liberalismo por el republicanismo como factor explicativo del sentido de la fundación de Estados Unidos:

¹⁰ Louis Hartz, *La tradición liberal en Estados Unidos* (México: FCE, 1995).

¹¹ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México: FCE), y Louis Hartz, “Democracy without a Democratic Revolution”, *American Political Science Review* XLVI (junio de 1952): 50.

¹² John Patrick Diggins, “Knowledge and Sorrow: Louis Hartz’s Quarrel with American History”, *Political Theory* 16, no. 3 (agosto de 1988).

El revisionismo republicano, enmarcado dentro de la corriente historiográfica de la nueva historia intelectual, ha criticado duramente este enfoque en los últimos 25 años al replantear la influencia individualista de Locke y sustituirla por una tradición republicana clásica y renacentista. En ella, los valores públicos de los ciudadanos están por encima de los intereses privados del individuo. De acuerdo con esta perspectiva, el individuo virtuoso sólo es quien participa activamente en los asuntos públicos de la comunidad, haciéndolo incluso a expensas de sus intereses privados. Uno de los requisitos fundamentales para el sostenimiento de una república es el comportamiento virtuoso de los ciudadanos.¹³

No es éste el lugar para desarrollar todas las implicaciones del argumento republicano, pero sí me interesa destacar lo que Wood dice respecto a los efectos de la fundación sobre la evolución intelectual posterior en Estados Unidos:

Al utilizar la retórica más popular y democrática que estaba disponible para explicar y justificar su sistema aristocrático, los federalistas contribuyeron a cancelar el desarrollo de una tradición intelectual estadounidense, en la cual distintas ideas acerca de la política pudieran estar íntima y genuinamente relacionadas con distintos intereses sociales [...]. Al intentar confrontar y retardar el sentido de la revolución con la retórica de la revolución, los federalistas fijaron los términos de la futura discusión de la política estadounidense. *Así llevaron la ideología de la revolución a su consumación y crearon una teoría política peculiarmente estadounidense, pero el costo fue el empobrecimiento del pensamiento político estadounidense del futuro.*¹⁴

En las últimas décadas, los historiadores que privilegian o explican la fundación de la nación estadounidense en términos del republicanismo clásico han tenido una influencia significativa sobre sus colegas y sobre los teóricos políticos, particularmente los comunitaristas que buscan una genealogía histórica más robusta moralmente que el liberalismo, para enraizar a los fragmentados ciudadanos modernos.

¹³ Víctor Arriaga, "El pensamiento político norteamericano durante la segunda mitad del siglo XVIII", en *Estados Unidos visto por sus historiadores*, Antologías Universitarias (México: Instituto Mora-UAM, 1991).

¹⁴ Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787* (Nueva York: W.W. Norton, 1969), 47.

Sin embargo, otros historiadores contemporáneos, como Joyce Appleby, continúan interpretando la fundación en términos del liberalismo y el desarrollo del capitalismo:

Si la revolución se libró sobre la corrupción, el miedo a la tiranía y con esperanzas de redención a través de las virtudes cívicas, dónde y cuándo van a encontrar los estudiosos las fuentes del agresivo individualismo, el materialismo optimista y la política de los pragmáticos intereses de grupo que iban a caracterizar desde tan temprano la vida de la nueva nación.¹⁵

Estas breves alusiones al amplio y rico debate historiográfico permiten ver su influencia sobre la discusión actual en teoría política y cómo hay una continuidad en términos de la importancia que se le atribuye a los factores ideológicos, sean liberales o republicanos, para analizar el caso estadounidense.

LA CENTRALIDAD DEL PARADIGMA LIBERAL EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Si bien durante los años cincuenta la idea de la hegemonía del pensamiento liberal fue muy importante y fecunda para explicar ciertas peculiaridades de la política y el pensamiento político estadounidenses, también fue una época en la que la guerra fría produjo un clima intelectual que el historiador Arthur Schlesinger describía en los siguientes términos:

Nos atemorizan los comunistas, tenemos miedo de cualquiera que cuestione nuestras ideas, nuestras costumbres, nuestros líderes. Vivimos una atmósfera pesada, sin humor, santurróna, llena de estulticia, singularmente falta de ironía y autocrítica. Probablemente el clima de los tardíos años cincuenta sea el más aburrido y deprimente de nuestra historia.¹⁶

¹⁵ Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 163.

¹⁶ Citado en Gerald Howard, *The Sixties* (Nueva York: Paragon House, 1991), 29-30.

En esa atmósfera, el liberalismo estadounidense había adoptado una actitud defensiva y apologética. Empero, como ya hemos dicho, la publicación de *La teoría de la justicia* conduce al liberalismo nuevamente al centro del debate teórico.

John Rawls y el liberalismo

En la teoría de la justicia de Rawls, se parte de la idea de la *justicia como imparcialidad*. En esa concepción, altamente abstracta e hipotética, los seres se colocan en una *posición original*, detrás del *velo de la ignorancia*. Situación en la que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase, edad, ni tampoco cuál es su suerte en cuanto a la distribución de las capacidades naturales, inteligencia, fortaleza y otras. El velo de la ignorancia es un dispositivo teórico que asegura que las circunstancias sociales no otorguen a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios de justicia que regirán a esa sociedad.

Las personas en esa situación original escogerían, de acuerdo con Rawls, dos principios ordenados alfabéticamente: el primero y precedente contempla la igualdad más amplia en la repartición de derechos y deberes básicos y, el segundo, que las desigualdades sociales y económicas sólo son justas si producen beneficios para quienes tienen más desventajas.¹⁷

Rawls distingue entre el derecho y el bien. Los individuos pueden compartir una concepción de justicia como equidad, mientras que, al mismo tiempo, tiene distintas concepciones acerca del bien:

En una sociedad bien ordenada, entonces, los planes de vida de los individuos son diferentes, en el sentido de que esos planes le dan preeminencia a distintos objetivos y las personas están en libertad para determinar lo que constituye para ellos su bien, y las visiones de los demás se toman sólo como consejos. Esta variedad de concepciones acerca del bien es un bien en sí mismo, esto es, que es racional para los miembros de una sociedad bien ordenada que sus planes sean distintos [...]. *Sin embargo, la situación es muy distinta con respecto a la*

¹⁷ Véase John Rawls, *La teoría de la justicia* (México: FCE, 1996).

*justicia; aquí se requieren no sólo principios comunes sino maneras similares de aplicarlos en casos particulares, de manera que las demandas conflictivas sean susceptibles de orden.*¹⁸

El individuo que encarna la concepción rawlsiana es uno cuyo “ser es previo a los fines que lo afirman”.¹⁹ El divorcio entre un marco neutral de derechos y una concepción del bien y la visión del ser que el liberalismo rawlsiano implica, constituyen el blanco principal de las críticas que se le han dirigido y, en otra vertiente, el haber privilegiado la parte liberal del binomio democracia-liberalismo.

Después de dos décadas de debate en torno a su obra, Rawls publicó en 1993 su *Liberalismo político*.²⁰ En este texto busca responder a las críticas que se le han formulado y profundizar en una concepción de la justicia que ya es explícitamente liberal, para ello parte de una reafirmación de los elementos básicos de su concepción, como la posición original y modifica otros.

Para Rawls existen dos aspectos centrales en una concepción de justicia política:

1. ¿Cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?
2. La cultura política de una sociedad democrática siempre está marcada por una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas entre sí e irreconciliables [...]. ¿Cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?²¹

¹⁸ John Rawls, “The Right and the Good Contrasted”, en Michael Sandel, *Liberalism and its Critics* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), 50.

¹⁹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 3-4.

²⁰ John Rawls, *Liberalismo político* (México: FCE, 1996).

²¹ *Ibid.*, 29.

La respuesta de Rawls a esas preguntas implica una concepción específicamente política de la justicia que no preconiza ninguna doctrina específica ni concepción metafísica alguna, pero que sí tiene una idea de sociedad como sistema justo de cooperación, un concepto de persona como dotada de la capacidad para tener sentido de la justicia y capacidad para adoptar una concepción del bien; una idea de una sociedad bien ordenada y una concepción de razón pública.²²

Aunque la obra de Rawls es el epicentro del debate dentro del liberalismo, la riqueza de esa corriente de pensamiento ha dado lugar a otras obras de gran importancia —a las que no haremos referencia aquí—, como sería el caso del liberalismo del miedo de Judith Sklar, el liberalismo igualitarista de Ronald Dworkin, los análisis de Joseph Raz, Robert Nozick, Bryan Barry o Bruce Ackerman.²³

Paralelamente al fortalecimiento teórico del liberalismo, diversos teóricos comenzaron a criticar el vacío moral del liberalismo, al que acusaban de tener una visión procedimental y no sustantiva de la política, y, al mismo tiempo, criticaban la fragmentación de la vida moderna que se asemejaba a la visión teórica del liberalismo. A pesar de que había muchas diferencias entre esos pensadores, la naturaleza común de algunas de sus preocupaciones y su posición crítica frente al liberalismo les valió el adjetivo de comunitarios.²⁴

EL DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA Y LA NOSTALGIA DEL EDÉN PERDIDO

La crítica comunitarista al liberalismo ha sido articulada por varios autores, entre los que destacan Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer.²⁵ Aunque todos son críticos del liberalismo, en general, y de Rawls, en particular, sus puntos de vista son distintos.

²² *Ibid.*

²³ Para una evaluación del desarrollo del liberalismo en las últimas décadas, véase David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction* (Princeton: Princeton University Press, 1994), y James T. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

²⁴ Michael Walzer, “La crítica comunitarista al liberalismo”, *La Política*, no. 1.

²⁵ La crítica comunitarista ha producido una serie de importantes obras, entre las que destacan las siguientes: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Indiana: University of Notre

Michael Sandel, profesor de la Universidad de Harvard, reconoce que la obra de Rawls significa el triunfo del liberalismo kantiano sobre el utilitario, que su reformulación no es relativista y que es mucho más robusta que la versión utilitaria. No obstante, argumenta que el liberalismo contemporáneo es “crecientemente frágil” y que “su fundamento moral no es claro”.²⁶

Según Sandel, los comunitaristas han retornado a una visión aristotélica dentro de la cual no es posible “justificar los arreglos políticos si no se refieren a objetivos y fines comunes”.²⁷ La crítica de Sandel a Rawls sigue la senda del análisis de la consistencia interna de *La teoría de la justicia* y la encuentra defectuosa, en la medida en que contiene una promesa liberadora que no puede cumplir porque el ser desprovisto de lo que Sandel llama “ataaduras constitutivas” es un ser desvalido. Y en ese sentido argumenta que

[...] no podemos vernos a nosotros mismos como independientes en ese sentido sin un gran costo para las convicciones y lealtades, cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que vivir de acuerdo con ellas es inseparable de la comprensión de nosotros mismos como personas particulares que somos —miembros de una familia, una comunidad, una nación, un pueblo—, como portadores de esta historia, como hijos e hijas de esa revolución, como ciudadanos de esta república.²⁸

Sandel, entonces, comparte con MacIntyre la idea de que el individuo no puede ser concebido como un ser aislado, incluso teóricamente. Sin embargo, en su crítica al énfasis liberal en la distancia que separa al ser de sus fines parece más inclinado a considerar la importancia de las intuiciones del liberalismo rawlsiano y los peligros de desecharlo totalmente.

La crítica de Alasdair MacIntyre al liberalismo tiene una génesis intelectual interesante. MacIntyre nació en Escocia, comenzó siendo

Dame Press, 1997); Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), y Michael Walzer, *Esferas de justicia* (México: FCE, 1993).

²⁶ Michael Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (Nueva York: New York University Press, 1984), 1.

²⁷ *Ibid.*, 5.

²⁸ Michael Sandel, “Justice and the Good”, en Sandel, ed., *Liberalism and the Limits...*, 172.

marxista y posteriormente se convirtió al cristianismo, en materia religiosa, y tomista, en materia filosófica. Emigró a Estados Unidos en 1970 y es un importante filósofo político.²⁹ MacIntyre concibe al ser como “la unidad narrativa que une al nacimiento con la vida y la muerte. Una narración con un principio, un medio y un final”.³⁰ Esta narración debe tener un escenario, que no es otro que la historia; una secuencia inteligible, un *télos*, es decir, fines y propósitos. Por tanto, en la concepción de MacIntyre el ser no puede existir antes que sus fines y sólo puede ser la encarnación de una identidad social particular: “[...] la historia de mi vida está siempre enraizada en la historia de aquellas comunidades de las cuales yo derivo mi identidad. Yo nazco con un pasado e intentar [escindirme] del mismo, a la manera individualista, significa deformar mis relaciones actuales”.³¹

De esta robusta concepción del ser constituido socialmente, MacIntyre deriva un sentido de responsabilidad: los individuos no heredan únicamente derechos y expectativas, sino también deudas y obligaciones con los demás. El problema con la concepción de MacIntyre es que, a pesar de su fuerte énfasis en la dimensión histórica y social del ser, no es capaz de articular una visión afirmativa del bien común. Su definición de la vida buena es “la vida empleada en la búsqueda del bien”.³² Y cabe sospechar que esa versión de la vida buena podría ser fácilmente incorporada en el liberalismo rawlsiano.

La crítica de Charles Taylor, filósofo político canadiense, al utilitarismo y al formalismo es epistemológica y tiene que ver con el liberalismo y con el modelo de la modernidad:

Todo razonamiento moral se desarrolla en el seno de una comunidad; y es esencial para la existencia misma de la comunidad que cada cual asigne este estatus a los demás interlocutores en tanto agentes morales [...]. Lo que la civilización moderna ha hecho, en parte bajo la influencia de la ley natural estoica y el cristianismo, fue liberar

²⁹ Véase “Philosophy Legends Join Faculty”, *The Chronicle*, en <<http://www.chronicle.duke.edu/chronicle/95/01/271alis.html>>.

³⁰ Alasdair MacIntyre, “The Virtues, the Unity of Human Life and the Concept of Tradition”, en Sandel, ed., *Liberalism and the Limits...*, 127.

³¹ *Ibid.*, 143.

³² *Ibid.*, 142.

todas las restricciones locales que circunscribían este reconocimiento de la personalidad moral en las civilizaciones antiguas.³³

Así, para Taylor la teoría moderna concibe un modelo de ser humano racional, que es la concepción dominante. No obstante, Taylor argumenta que la existencia de fines morales contradictorios o inconmensurables crea la necesidad de desarrollar lo que llama los *lenguajes de contraste*, es decir, lenguajes que puedan dar cuenta de que en cada vida humana existe la necesidad de dar prioridad, entender y ordenar fines distintos. A partir de esa formulación, el filósofo comunitarista razona:

A estas alturas, debería resultar claro que ningún procedimiento basado en una única consideración, sea el utilitarismo o *la teoría de la justicia fundada en un contrato ideal, puede dar cabida a la diversidad de bienes que debemos tomar en cuenta en nuestro razonamiento político normativo*. Tales funciones unifactoriales seducen nuestra escrupulosidad epistemológica y nos llevan a rechazar los lenguajes de contraste. También son atractivas porque parecen ofrecer la fórmula para diseñar y calcular con exactitud las medidas públicas (la cuantificación de las utilidades y la teoría de la elección racional). Pero esta clase de exactitud es espuria. De hecho, estas teorías sólo logran su aparente validez dejando de lado aquello que no pueden calcular.³⁴

Michael Walzer, otro pensador comunitarista, cuyo pensamiento se ubica más bien en lo que él mismo denomina socialismo democrático, sostiene que las críticas comunitaristas al liberalismo no pueden sino recurrir a la naturaleza del mismo:

El liberalismo es una doctrina autosubversiva; por esa razón requiere periódicamente de corrección comunitarista. Pero no es particularmente útil el tipo de corrección que sugiere que el liberalismo es literalmente incoherente o que puede ser reemplazado por alguna comunidad preliberal o antiliberal, que de algún modo nos está esperando, bajo la superficie o más allá del horizonte. En realidad, nada nos está esperando; los comunitaristas estadounidenses tienen que reconocer que

³³ Charles Taylor, "La diversidad de bienes", *La Política*, no. 1 (enero-junio de 1996): 67.

³⁴ *Ibid.*, 79.

allí afuera no hay más que *yoes* separados, portadores de derechos, socios voluntarios, libreparlantes, liberales.³⁵

Walzer propone como correctivo la idea de la asociación voluntaria y sostiene que “el liberalismo combina fuertes tendencias asociativas con múltiples tendencias disociativas”; sin embargo, tales tendencias no son totalmente voluntarias, sino producto, en muchos casos, de grupos dentro de los cuales se nace y que conforman identidades.³⁶

El debate liberal-comunitario ha enfatizado el tema del yo, concebido en el liberalismo como “un yo presocial”, mientras que en la versión comunitarista ese yo es uno constituido por sus ataduras, su comunidad de origen y su historia. Walzer observa que: “Los liberales contemporáneos no están comprometidos con un yo presocial, sino sólo con un yo capaz de reflexionar críticamente sobre los valores que han gobernado su socialización; y los críticos comunitaristas, que hacen exactamente eso, difícilmente pueden seguir afirmando que la socialización lo es todo”.³⁷

Empero, el tema central de la teoría política no es la constitución del yo, sino la agrupación de los individuos en sociedad y su relación con la política. En ese sentido, la crítica comunitarista ha sido muy importante, pues ha renovado la discusión sobre la comunidad, sobre la virtud y el bien común.

LA CRÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA DEMOCRÁTICA

Otra perspectiva teórica central dentro del debate estadounidense proviene de la teoría democrática, que también en los últimos años ha experimentado un proceso de revitalización muy importante.³⁸ Tanto la teoría liberal, como la teoría democrática pueden desarrollarse

³⁵ Walzer, “La crítica comunitarista...”, 56.

³⁶ *Ibid.*, 57.

³⁷ *Ibid.*, 63.

³⁸ Algunos de los libros más importantes de esa corriente son los de Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989); Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1984); Amy Gutman y Dennis Thompson,

puras, no obstante, tienen que dar cuenta de la tensión permanente que existe entre ambas en el seno de los regímenes democrático-liberales. Aquí sólo nos ocupamos, por razones de espacio, de una de las críticas que Sheldon Wolin hizo a la obra de Rawls.

Wolin ha señalado que, si bien Rawls habla en su obra de una sociedad democrática o democrático-liberal, cada vez privilegia más la parte liberal frente a la democrática y deja de lado el problema de la igualdad, tendencia que, según él, se ha agudizado después de la publicación del libro *Liberalismo político*.

En ese aspecto, la crítica de Sheldon Wolin es particularmente fuerte, quien expone que: “La democracia no debería depender de que las elites le regalaran al pueblo un marco predeterminado de derechos iguales”, y más adelante objeta que Rawls no reduce el problema de la democracia mediante un ataque directo, sino que debido al “significado y el alcance de la política se «decide» de antemano, es decir, antes de que el conflicto y la controversia entre grupos sociales y el alineamiento de las clases sea reconocido”.³⁹ Wolin también critica el hecho de que Rawls admita como algo urgente que una sociedad liberal genere desigualdades y no trate “la necesidad de una actividad política continuada por parte de aquellos que históricamente han sido los más discriminados políticamente”.⁴⁰

Por otra parte, señala que la concepción rawlsiana de la razón como algo neutro puede ser en realidad un principio neutralizador en contra de quienes no están en condiciones de cumplir con las estrictas condiciones que Rawls impone a lo que él llama razón pública.

Por último, Wolin señala que si el primer libro de Rawls —a pesar de su alto grado de abstracción— tenía mucho que ver con las condiciones de prosperidad económica y relativa igualdad de los años sesenta, las condiciones prevalecientes en Estados Unidos, donde las desigualdades se han desarrollado cada vez más rápido, es urgente que los liberales hagan un replanteamiento de la democracia política.

Democracy and Disagreement (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), y Jane Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: Chicago University Press, 1994).

³⁹ Sheldon Wolin, “The Liberal/Democratic Divide. On Rawls’ *Political Liberalism*”, *Political Theory* 24, no. 1 (febrero de 1996): 97-142.

⁴⁰ *Ibid.*, 101.

LA CRÍTICA FEMINISTA: NI LIBERALES NI COMUNITARISTAS

La incorporación de las mujeres a la vida económica, política y social ha implicado profundas transformaciones en la manera de concebir la relación entre los ciudadanos y el régimen político y, por tanto, también en la filosofía política. Empero, esa incorporación no ha sido fácil en el aspecto teórico. De ahí que la teoría política feminista se sitúe en una perspectiva crítica de cara a las corrientes dominantes del debate en teoría política, en este caso tanto frente al liberalismo como frente al comunitarismo.

Ante el liberalismo, la crítica feminista ha señalado las tensiones y contradicciones existentes en el discurso universalista e igualitario, que es su fundamento. En ese sentido, Landes propone que:

Es posible formular la interrogante acerca de si el discurso del modelo universalista satisface las condiciones de una genuina igualdad. Yo he sugerido que las virtudes de universalidad y razón son superadas por el papel que desempeñan dentro del sistema occidental de representación cultural, que ha eclipsado los intereses de las mujeres en el dominio privado y alineado la femineidad con la particularidad, el interés y la parcialidad.⁴¹

Tal planteamiento tiene cierto paralelismo con la crítica comunitarista al liberalismo. Por su parte, Iris Young sostiene que:

El ideal ilustrado de una esfera pública en la cual los ciudadanos se encuentran en términos de igualdad y respeto mutuo aparece como demasiado perfecto y domesticado, como ideal de público. Esta idea igualitaria de ciudadanía logra la unidad porque excluye la particularidad corporal y afectiva, así como las historias concretas de individuos que hacen a los individuos incapaces de entenderse unos a otros.⁴²

La crítica comunitarista al liberalismo ha sido bien recibida por ciertas corrientes del feminismo, asimismo se le ha criticado la aceptación acrítica de las virtudes de las instituciones tradicionales, como

⁴¹ Joan Landes, "The Public and the Private Sphere. A Feminist Reconsideration", en Joan Landes, ed., *Feminism, the Public and the Private* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 144.

⁴² *Ibid.*, 144.

la familia y la comunidad, instituciones que han sido altamente opresivas para las mujeres. Algunas feministas, como Marilyn Friedman, también han señalado la incapacidad de aquella corriente para entender las potencialidades comunitarias de la vida urbana, las asociaciones voluntarias y la amistad.⁴³

CONCLUSIONES

La revitalización de la teoría política en Estados Unidos ha avanzado mucho para iluminar los dilemas de la política contemporánea, particularmente en los temas de la justicia, la aspiración comunitaria y las condiciones procedimentales y sustantivas de un régimen político democrático-liberal. Sin embargo, el debate académico tiene cierto aire artificioso. Los historiadores republicanos han creado una genealogía republicana para la fundación de Estados Unidos, aunque al mismo tiempo reconocen que cuando el proceso de independencia y fundación de la nueva nación terminó, el lenguaje político dominante era ya el del liberalismo.

Los comunitaristas argumentan que un régimen político no puede ser justificado y legitimado sin recurrir a una concepción fuerte del bien común. Aun así son incapaces de articular una visión de lo que hoy podría ser el bien común en Estados Unidos. Se han distanciado de una reivindicación conservadora de las instituciones tradicionales, mas no han desarrollado todavía una visión crítica de las mismas, cuestión que el feminismo les ha criticado.

Los liberales han desarrollado las líneas de razonamiento más consistentes y complejas, pero sus argumentos son en cierto sentido circulares, pues no sólo tratan de resolver las tensiones intrínsecas al liberalismo, sino de articular una visión del bien común que los propios comunitaristas no han sido capaces de articular. De ahí que tenga razón MacIntyre cuando observa que:

El liberalismo a menudo tiene éxito en evitar el debate [...], de modo que las objeciones aparecen como debates internos [...]. Así, el lla-

⁴³ Véase Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", en Cass Sunstein, ed., *Feminism & Political Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

mado conservadurismo y el radicalismo no son sino disfraces bajo los cuales aparece el liberalismo. Las polémicas contemporáneas dentro de los sistemas políticos modernos son casi exclusivamente entre liberales conservadores, liberales-liberales y liberales radicales. Existe poco espacio dentro de esos sistemas políticos para la crítica del sistema mismo, esto es, para cuestionar al liberalismo.⁴⁴

Visión que coincide con la de Bhikhu Parekh:

La hegemonía liberal ha tenido varias consecuencias infortunadas. Ha estrechado el rango de las alternativas políticas y filosóficas, restringido el vocabulario filosófico y privado al liberalismo de un “otro” auténtico y no caricaturizado. *Ha convertido al liberalismo en un metalenguaje, que disfruta de un estatus privilegiado de ser a la vez un lenguaje como otros y árbitro de cómo otros lenguajes deben ser hablados.*⁴⁵

En el caso de Estados Unidos, otro problema insoslayable es que, aunque el predominio del liberalismo como la matriz teórica fundamental del pensamiento político está bien documentada, paradójicamente algo parecido está sucediendo en el mundo, lo cual puede conducir a una especie de endogamia teórica estéril frente a los grandes retos de la teoría política.

⁴⁴ MacIntyre citado en Edward T. Oakes, “The Achievement of Alasdair MacIntyre”, *First Things* 65 (agosto-septiembre de 1996), en <<http://www.leaderu.com/ffissues/ft9608/oakes.html>>, 3.

⁴⁵ Bhikhu Parekh, “Theorising Political Theory”, *Political Theory* 27, no. 3 (junio de 1999): 398-413.