

NOTAS SOBRE COMUNITARISMO, REPUBLICANISMO Y NEOLIBERALISMO

Carlos Ruiz Schneider

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

RESUMEN

La filosofía política distingue dos corrientes en el liberalismo contemporáneo: la “libertaria”, caracterizada por un énfasis en la libertad individual en el más amplio espectro de la vida cívica, y la “igualitaria”, que acentúa los valores implicados en el concepto de igualdad tal como se presentan en ciertas versiones de la democracia actual.

En este artículo se revisa desde un punto de vista crítico el liberalismo libertario a la luz de los argumentos de los pensadores “comunitaristas” y “republicanos”.

Como lo recalca Ernst Tugendhat, en *Ser-Verdad-Acción*, el uso de la expresión “liberalismo” en la filosofía política contemporánea, especialmente en la filosofía norteamericana, admite dos significados muy diferentes del mismo término. En una descripción de Thomas Nagel, que reproduce Tugendhat: “El liberalismo es la conjunción de dos ideales. El primero es el de la libertad individual: libertad de pensamiento, palabra, religión y acción política; libertad de la interferencia del gobierno en la intimidad, en la vida privada y en el ejercicio de las inclinaciones individuales. El segundo es el de una sociedad democrática controlada por sus ciudadanos y al servicio de las necesidades de estos, en las que las desigualdades de poder político y económico y de posición social no sean excesivas. Los medios para promover esta segunda idea incluyen tributación progresiva, provisión estatal de un mínimo social y evitación de una excesiva influencia de la riqueza privada en los asuntos políticos”. (Tugendhat, 1998, p. 237). Nagel llama “libertarianismo” a una posición basada en el primer ideal. Amy Guttmann distingue en este mismo sentido entre un liberalismo libertario y uno igualitario y Ronald Dworkin, que se ubicaría dentro de este segundo tipo de liberalismo, sostiene que el concepto básico de esta posición es un cierto sentido de la igualdad y no de la libertad, que parecería más bien el concepto de base del liberalismo, en un sentido tradicional.

Aunque ninguno de estos dos significados de “liberalismo” es su significado verdadero, porque no hay tal cosa como un significado verdadero del

liberalismo, querría centrarme en esta exposición en las críticas de los comunitarios, y los filósofos republicanos, respecto del liberalismo en el primer sentido, el liberalismo libertario –que en Chile llamaríamos neoliberalismo–, que me parece constituir una corriente que tiene sin duda mucho más influencia entre nosotros que el liberalismo igualitario, lo que hace más importante su revisión crítica desde este punto de vista.

Es cierto que las críticas comunitarias tienen más bien por objeto a las obras de autores de la corriente igualitaria como es precisamente el caso de las obras de Dworkin y de Rawls; pero, por una parte, me parece que esas críticas son en realidad más problemáticas, apuntando como apuntan, a los supuestos morales más generales del liberalismo, y, por otra parte, como decía, me parece más relevante, desde el punto de vista de la sociedad chilena y latinoamericana, examinar desde esta perspectiva la crítica del neoliberalismo. Esto porque, en una importante medida, el diseño institucional del Chile de los noventa y sus políticas sociales (como es el caso, por ejemplo, de la educación y de la Universidad) están aún basadas en las concepciones neoliberales.

I

El liberalismo que tengo en vista es, entonces, fundamentalmente el de autores como Milton Friedman, Friedrich Hayek y Robert Nozick. Un liberalismo que tiene también una gran variedad de

matices y posturas. Entre ellas me interesan, por ejemplo, la defensa liberal del individualismo, una cierta idea de la sociedad y la política como instrumentos para la satisfacción de fines o preferencias individuales, el predominio de las categorías económicas en la justificación de los modelos políticos y la idea de la neutralidad del Estado.

1.1. *Individualismo*

Para partir, querría considerar brevemente la versión epistemológica del individualismo, el individualismo metodológico, que está a la base de críticas como las de Hayek a la planificación centralizada, a lo que llama “justicia totalitaria” y a la “ingeniería social utópica”. Estos tres conceptos están, según Hayek, en la base del socialismo, por lo que el alcance político de estas opciones metodológicas es evidente. Esta significación política se acrecienta, si recordamos que la crítica hayekiana del socialismo es una que intenta mostrar, por así decirlo, la imposibilidad epistemológica de esta doctrina política, en base a que ella implicaría un supuesto de conocimiento perfecto.

“No hay tal cosa –dice Hayek por ejemplo, en este sentido, en 1952, en su libro *The counterrevolution of science*– como la capacidad productiva de la sociedad en abstracto... hay sólo individuos particulares que tienen cierto conocimiento concreto sobre el modo en que cosas particulares pueden usarse para propósitos particulares. Nunca existe el conocimiento como un todo integrado o en una mente”. (Hayek, 1952, p. 42).

Dirigidas contra la planificación centralizada de la economía, estas observaciones de Hayek apuntan a defender un rol social de primera magnitud para el mercado y las relaciones de mercado, como forma de expresión de esos conocimientos individuales dispersos.

Si nos alejamos ahora del individualismo metodológico e incursionamos en el individualismo político, me parece que un texto representativo de la visión que nos interesa en este punto es, por ejemplo, el siguiente, que extraigo de *Anarquía, Estado y Utopía*, de Robert Nozick:

“Los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerlas (sin violar sus derechos). Tan fuertes son, tanto alcance tienen estos derechos, que ellos hacen surgir la pregunta de qué pueden hacer el Estado y sus representantes, si es que pueden hacer algo. ¿Cuánto espacio dejan los derechos individuales para el Estado?... Nuestras principales conclusiones sobre el Estado

son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la fuerza, el robo, y el fraude, y de respeto a los contratos se justifica; que cualquier Estado más extenso violará los derechos de las personas de no ser forzadas a hacer ciertas cosas y no se justifica; y que el Estado mínimo es inspirador y correcto. Dos importantes implicaciones son que el Estado no puede usar su aparato coercitivo con el fin de hacer que algunos individuos ayuden a otros, o con el fin de prohibir actividades a la gente que apuntan a su *propio* bien o protección”. (Nozick, 1974, p. IX).

Charles Taylor se refiere a este tipo de concepción incluyéndola bajo lo que llama “atomismo”, al que caracteriza, en relación a las doctrinas del contrato social del siglo XVII, como “una visión de la sociedad como en cierta forma constituida por individuos, los que la constituyen teniendo en vista fines primariamente individuales” (Taylor, 1985, p. 187). Es típica de estas visiones la “prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad... (y una) visión instrumental de la sociedad”, junto a la “negación de un status similar a un principio de pertenencia u obligación, esto es, un principio que plantea nuestra obligación como seres humanos de sostener una sociedad, o una sociedad de un cierto tipo” (Taylor, 1985, pp. 187-188).

Para David Gauthier, el individualismo de que hablamos se inserta en lo que denomina la ideología del contrato social cuyos principios fundamentales resume como sigue:

“Concebir todas las relaciones sociales como contractuales es suponer que los hombres, con sus características humanas particulares, son anteriores a la sociedad. La teoría del contrato expresa esta prioridad en términos temporales, con la imagen de los seres humanos en un estado de naturaleza...(pero) aquí como en otras partes, esta prioridad temporal es una metáfora de una prioridad conceptual...” (Gauthier, 1977, p. 138).

En segundo lugar, Gauthier sostiene que la ideología del contrato social supone el “carácter esencialmente convencional de la sociedad”, a lo que agrega que el contrato “como fundación de toda sociedad, es requerido sólo por seres humanos que no son inherentemente sociables” (*Ibid.*, p. 138).

Una tercera característica que subraya Gauthier es que la sociedad “es así concebida como un mero instrumento para los hombres cuya motivación fundamental es presocial, no social y fija” (*Ibid.*, p. 139). Una consecuencia de estas tesis es que “la sociedad no es, y no puede ser, un fin en sí

misma. La existencia social del hombre no se justifica por sí misma” (*Ibid.*, p. 140).

1.2. *Visión de la sociedad y la política*

Quiero poner ahora ante la vista algunos textos que representan bien la concepción de la política y la sociedad de los liberales libertarios o neoliberales. He seleccionado para esto algunos extractos de *Capitalismo y Libertad* de Milton Friedman que se refieren al Estado y a la educación, no tanto por su fuerza interna, como por el papel inspirador que han tenido en la construcción de las instituciones sociales en el Chile de la dictadura militar y después. En la siguiente sección intentaré desarrollar una crítica de estas concepciones a partir de algunos argumentos de los filósofos comunitarios.

Para partir, me parece representativo el siguiente extracto del libro de Friedman, que comenta un célebre discurso de John Kennedy. En este discurso, Kennedy le había pedido a los norteamericanos que pensarán menos en lo que su país puede hacer por ellos, y más en lo que ellos podrían hacer por su país. A estas palabras de Kennedy responde Friedman en términos como los siguientes:

“Para el hombre libre, el país es la colección de individuos que lo componen, y no algo añadido por encima de ellos. Está orgulloso de una herencia común y es fiel a unas tradiciones comunes. Pero considera al gobierno como medio, instrumento, ni concesor de favores y regalos, ni dueño o dios al que haya que alabar y servir ciegamente. No reconoce ninguna meta nacional, excepto la que reúna el consenso de las metas que persiguen los individuos separadamente”. (Friedman, 1960, p. 13).

Sobre la política y el Estado sostiene Friedman que:

“...la esfera de la acción del Estado ha de ser limitada. Su función principal ha de ser el proteger nuestra libertad contra los enemigos de puertas afuera y de puertas adentro, preservar la ley y el orden, hacer cumplir los contratos privados, fomentar los mercados competitivos. Más allá de esta función principal, el Estado puede a veces ayudarnos a conseguir lo que sería más difícil o más caro de conseguir separadamente. Sin embargo este uso del Estado está lleno de peligros...” (*Ibid.*, p. 14).

Sobre una institución social como la educación, por ejemplo, la opinión de Friedman es que la intervención estatal podría justificarse en algu-

nos casos, por ejemplo, en la enseñanza básica, en base a este último tipo de razones, las que remiten básicamente a relaciones entre costos y beneficios económicos. Hay situaciones en que el “Estado ha resuelto hacerse cargo de la financiación de las escuelas... Hay que pagar los costos porque esta es la única forma factible de hacer cumplir el mínimo requerido. Además, se financian ciertas enseñanzas por encima del mínimo, porque hay mucha gente que se beneficia del hecho de que las personas con cualidades e intereses especiales prosigan sus estudios, ya que esta es una forma de preparar mejores dirigentes políticos y sociales. Hay que comparar los beneficios de estas medidas con los costos, y puede haber grandes diferencias de opinión en cuanto a la dimensión de los subsidios que deban aplicarse”. (*Ibid.*, p. 118).

La idea de Friedman es que, sin embargo, a pesar de que el Estado financie educación básica, la administración de estos subsidios estatales debiera estar a cargo de empresas privadas que compitan en el mercado. En este campo, para Friedman, la acción del Estado tiene que ser la de un regulador a distancia, que intervenga lo menos posible en los intercambios educativos, que son básicamente similares a los intercambios mercantiles:

“En la educación –sostiene, por último Friedman– los padres y los hijos son los consumidores y el profesor y el administrador de las escuelas, los productores. La centralización educativa ha supuesto unidades de mayor tamaño, una reducción de las posibilidades de elección del consumidor y un incremento del poder de los productores...Sus intereses se pueden satisfacer con una mayor centralización y burocratización, aunque estas no satisfagan los de los padres...” (Friedman, 1980, p. 220).

Es precisamente una educación más sensible a la demanda y las preferencias de los consumidores, lo que Friedman espera de los subsidios y la intervención de la empresa privada. Cree, por otra parte, que un marco como este, en que los individuos optan libremente por las escuelas y la educación que responda a sus preferencias subjetivas, debe permitir realizar además otros dos objetivos: mejorar la calidad de la educación (sin indicar por qué) y subordinar los salarios de los maestros a la demanda del mercado por sus conocimientos (lo que sí es bastante previsible).

II

Las críticas de los filósofos comunitarios, como lo dijimos al comienzo, apuntan tanto al liberalismo que llamábamos igualitario como al

neoliberalismo. Pero intentaremos aquí extraer de estas críticas las que se refieren fundamentalmente al neoliberalismo, en función de los rasgos que destacamos en la sección anterior.

En primer lugar, los comunitarios, pero no sólo los comunitarios (estoy pensando, por ejemplo, en Maurice Mandelbaum o Peter Winch), han hecho una crítica muy profunda de los supuestos individualistas y atomistas que están a la base de enunciados como los citados al iniciar esta presentación. En esta dirección se destacan, por ejemplo, trabajos como los del filósofo canadiense Charles Taylor.

En un conjunto de análisis que van desde la filosofía del lenguaje, a la filosofía política y la epistemología, Taylor ha contribuido a mostrar que el individualismo, tanto en su vertiente metodológica como en su vertiente política, es implausible como fundamento de las ciencias sociales y de la filosofía política.

La base para estas aseveraciones de Taylor ha sido, en primer lugar, una revisión del debate contemporáneo sobre las teorías del significado. Aquí Taylor ha insistido en que, para que podamos decir de un fenómeno determinado que posee un sentido o un significado, se necesita, al menos, de tres condiciones concurrentes: a) los significados deben serlo para un sujeto; b) los significados deben ser siempre significados de algo como un sustrato, del que son inseparables y c) hay significados o sentidos sólo en el contexto de un "campo". A estas condiciones generales, Taylor agrega su teoría de los significados intersubjetivos y de los significados comunes, la que reviste una singular importancia para la filosofía política.

Por significados intersubjetivos entiende Taylor significados implícitos en las prácticas y las instituciones sociales mismas, en las que determinados individuos se relacionan entre sí. Consideremos, por ejemplo, dice Taylor, la práctica de una negociación política. Los actores –sostiene– pueden llegar a una negociación con toda suerte de creencias y de actitudes, pueden suscribir determinadas metas políticas, etc., pero lo que no está sujeto a negociación es, precisamente, "el conjunto de ideas y normas constitutivas de la negociación misma. Estas deben ser propiedad común de la sociedad antes de que pueda plantearse ninguna negociación concreta. No son pues, éstos, significados subjetivos, propiedad de uno o de algunos individuos, sino más bien significados intersubjetivos, que son constitutivos de la matriz social en la que los individuos se encuentran a sí mismos y actúan". (Taylor, 1985, p. 36).

Los significados comunes de Taylor se ligan a bienes comunes, como lo es, por ejemplo, para la comunidad francoparlante de Quebec, la supervi-

vencia de una cultura o de una identidad. Por significados comunes, entiende así Taylor "nociones acerca de lo que es significativo, lo que no sólo es compartido en el sentido de que todos tienen (ese significado), sino que es común en el sentido de pertenecer a un mundo común de referencia. Así, por ejemplo, casi todos en nuestra sociedad podemos compartir una cierta susceptibilidad a una determinada forma de belleza femenina, pero esto puede no ser un significado común. Puede darse el caso de que esto no sea conocido sino por un grupo reducido de investigadores de mercado, que lo usen en publicidad. Pero la supervivencia de una identidad nacional como francófonos es un significado común para los *Quebecois*, porque no sólo es algo compartido, ...sino que el hecho de que sea una aspiración común es uno de los puntos de referencia comunes de todos los debates, comunicaciones y vida pública en la sociedad... Los significados comunes son la base de la comunidad..., sólo con significados comunes este mundo de referencia común contiene acciones comunes, celebraciones y sentimientos significativos". (*Ibid.*, pp. 38-39).

En segundo lugar, Taylor y otros comunitarios como Michael Walzer, por ejemplo, han contribuido también a mostrar que los individuos autónomos que se interrelacionan en las sociedades modernas son el producto de cierto tipo de tradición cultural muy determinada, que se puede vincular a grandes transformaciones económicas, políticas y culturales que vive el mundo occidental entre el siglo XVI y el siglo XIX. En este sentido, sostiene Taylor que "la identidad de los individuos autónomos, que se autodeterminan, requiere una matriz social, una que, por ejemplo, reconozca a través de una serie de prácticas el derecho a una decisión autónoma y que exija que el individuo tenga voz en la deliberación sobre la acción pública. (Taylor, 1985, p. 209). Ahora bien, si esto es así, no sólo nos encontramos ante el hecho de que la génesis del individuo autónomo moderno es social, sino que, sobre todo, tenemos que reconocer que se necesita mucho más, o que mucho más está involucrado socialmente en la protección de los derechos de los individuos que una mera protección de preferencias individuales. Para que esta protección funcione –y, por lo tanto, para que los individuos autónomos modernos sean posibles– se necesita un compromiso común para el sostenimiento de un tipo de sociedad, de una sociedad democrática moderna, por ejemplo, por lo que el consentimiento de los individuos autónomos respecto de un orden político determinado supone significados y propósitos comunes previos, como, por ejemplo, el compartir un cierto significado de la igualdad y la dignidad de las personas, sin la cual la idea del consentimiento de todos los ciudadanos

para que un orden político sea legítimo no es evidente.

Me parece claro que, en virtud de estas consideraciones, afirmaciones como las de Friedman, en el sentido de que un país, por ejemplo, no es otra cosa que la colección de individuos que lo componen, o que no hay metas comunes diferentes de las metas aisladas de los individuos, resultan básicamente puestas en cuestión, tanto desde un punto de vista teórico como histórico.

Históricamente, se podría decir, la relación parece más bien la inversa: para que todos los individuos cuenten como los componentes relevantes de un país se necesita el desarrollo de una larga y compleja tradición cultural y política, que coincide, en parte al menos, con un proceso político colectivo que conduce a la disolución de las sociedades estamentarias. Desde un punto de vista teórico, habría que subrayar también que, como lo han recalcado algunos comunitarios, parece muy difícil concebir que las metas de los individuos que forman parte de una sociedad moderna puedan desarrollar las diferencias y las distinciones que los hacen individualizarse, al margen de tradiciones culturales y sociales que comparten con sus semejantes. Es incluso un filósofo político liberal, como Will Kymlicka, quien recalca que “la participación en una cultura nacional dota de sentido a la libertad individual. Desde este punto de vista, la libertad implica la elección entre opciones, y nuestra cultura societaria (esto es, la cultura hegemónica, C:R.) no sólo proporciona esas opciones, sino que también las hace significativas para nosotros” (Kymlicka, 1996, 23). La justificación que proporciona Kymlicka es la siguiente: “...las personas toman decisiones entre las prácticas sociales que les rodean de acuerdo con sus creencias sobre el valor de esas prácticas. Creer en el valor de una práctica es, en primera instancia, una cuestión de comprensión de los significados vinculados a la misma por nuestra cultura” (*Ibid.*, 23). Ahora bien, las culturas societarias envuelven un vocabulario compartido de tradición y convención que está a la base de toda una serie de instituciones. Por lo tanto, “comprender el significado de una práctica social... requiere la comprensión de ese “vocabulario compartido”, es decir, la comprensión de la lengua y la historia que constituyen ese vocabulario... Comprender esas narratividades culturales es una precondition para hacer juicios inteligentes sobre la forma de conducir nuestras vidas” (*Ibid.*, 23).

Como lo decíamos también más arriba, una parte muy fundamental de la crítica comunitaria tiene que ver con la relación entre los individuos, la sociedad, el Estado y la política. En los textos de Friedman que citábamos más arriba, es transparente que esta relación es concebida por los auto-

res neoliberales como una relación instrumental. Para otros pensadores neoliberales como Hayek, por ejemplo, la política debe no sólo ser una realidad instrumental, al servicio de los intereses de los individuos, sino que debe ser, además, estrictamente limitada en su esfera de acción. En este sentido, para Hayek, por ejemplo, la democracia, como un régimen de gobierno eminentemente político, “se refiere a un método o procedimiento para determinar las decisiones gubernativas, y no se refiere a algún bien o propósito sustancial del gobierno (tal como un tipo de igualdad material), tampoco es un método que puede ser significativamente aplicado a organizaciones no gubernamentales (tal como educacionales, médicas, militares o establecimientos comerciales).” (Hayek, 1980, p. 28). Como régimen más sometido a presiones políticas, la democracia para Hayek necesita estar sometida a “restricciones aún más severas que otras formas de gobierno”. (*Ibid.*, p. 47).

Aquí las críticas comunitarias provienen fundamentalmente de dos fuentes. La primera es aristotélica, tradición enriquecida en nuestro tiempo por la obra de Hannah Arendt. Según esta tradición, la relación entre el individuo y la acción política no es una relación instrumental, ya que en una medida sustancial construimos nuestras identidades y preferencias como seres humanos en instituciones sociales que se enmarcan en lo que los antiguos denominaban *politeia*, esto es, lo que nosotros llamamos regímenes políticos: la democracia, la aristocracia o la monarquía. Desde esta visión, la política no es tanto un dominio acotado de la vida en sociedad, como una forma de sociedad, que diseña la figura de nuestras instituciones, como la ciencia y la cultura, la religión y las costumbres, a partir de las relaciones entre el poder, el saber y la ley, como lo sostiene, por ejemplo, Claude Lefort. La política no es una realidad de orden técnico, como la fabricación de mediática de un candidato o un consenso, sino que aparece más bien, desde esta perspectiva, como un tipo de realidad expresiva que nos constituye y con la que nos relacionamos interna y no externamente.

La segunda fuente es hegeliana. Aquí el paradigma es la *Sittlichkeit*, la vida ética según Hegel, que incluye a la vida política y a la práctica de los ciudadanos en un nivel más alto o más concreto y más rico de la vida social, que lo que representan las relaciones entre los individuos, sus intereses y necesidades, a los que Hegel incluye en lo que llama la sociedad civil, marcado por relaciones económicas. El error fundamental del liberalismo, para Hegel, tiene que ver con esta confusión del dominio de la sociedad civil, con la esfera del Estado. Desde esta perspectiva, el liberalismo sería una doctrina política sin política, como lo sos-

tiene adecuadamente Chantal Mouffe (Mouffe, 1994) a propósito de autores como Rawls, pero también de los liberales libertarios, sin capacidad para concebir identidades colectivas, sin capacidad de pasar del yo al “nosotros” que es constitutivo de las relaciones propiamente políticas.

Una última crítica comunitaria del neoliberalismo ha sido desarrollada tanto por Michael Sandel como por autores como Philip Pettit, que podrían ubicarse también en una tradición de pensamiento republicano. Esta crítica se refiere a la idea liberal de la neutralidad del Estado. Se trata de una tradición fuerte dentro del liberalismo en general, ya que se vincula con el ideal de tolerancia religiosa y con la construcción del Estado moderno secular. En sus versiones neoliberales, sin embargo, esta tradición aparece singularmente empobrecida, en términos de un Estado neutro frente a las preferencias de los individuos que se suponen fijas y dadas, no susceptibles de ser construidas deliberativamente en el espacio público. O, como en Nozick, en términos de un Estado mínimo, por ejemplo, completamente neutral frente a las desigualdades sociales. Esta visión normativa sobre la neutralidad del Estado se complementa en los autores neoliberales con su visión del mercado. También para estos pensadores los mercados libres permiten a los individuos optar, son instituciones antiperfeccionistas y se caracterizan por una completa neutralidad frente a las concepciones del bien. (Mulhall and Swift, 1992).

Para Michael Sandel, en este sentido, el liberalismo de nuestra época es uno cuya idea central es que el gobierno debiera ser neutro respecto de las visiones morales y religiosas de los ciudadanos; ya que la gente no está de acuerdo en lo que se refiere al significado de la vida buena, el gobierno no debiera promover en las leyes ninguna visión particular del bien. Debiera más bien “proveer un marco de derechos que respeten a las personas como seres libres y autónomos, capaces de elegir sus propios valores y fines”. (Sandel, 1996, p. 4). El supuesto fundamental de esta visión es que el valor central de las personas es su libertad y que esta consiste en la capacidad de las personas de elegir sus valores y fines.

La idea de Sandel es que a esta visión de la libertad como fundamento de los valores políticos que sustenta el liberalismo se puede oponer una concepción diferente, que considera más defendible y que identifica con una concepción republicana.

Para la concepción republicana es central la idea de que la libertad depende de la participación en el autogobierno. Esta idea en sí misma no es inconsistente con la libertad liberal, ya que la participación en política puede ser una entre otras ma-

neras en las cuales la gente elige perseguir sus fines. Sin embargo, para Sandel, y de acuerdo a la teoría política republicana, compartir el autogobierno implica algo más: “Significa deliberar con los propios conciudadanos acerca del bien común y contribuir el destino de la comunidad política. Pero deliberar bien acerca del bien común requiere más que la capacidad de elegir los propios fines y respetar los derechos de los demás para hacer lo mismo. Requiere un conocimiento de los asuntos públicos y también un sentido de pertenencia... participar en el autogobierno por lo tanto requiere que los ciudadanos posean o lleguen a adquirir ciertas cualidades del carácter, o virtudes cívicas. Pero esto significa que la política republicana no puede ser neutral hacia los valores y los fines a los que sus ciudadanos adhieren. La concepción republicana de la libertad, a diferencia de la concepción liberal, requiere de una política formativa, una política que cultive en los ciudadanos las cualidades de carácter que el autogobierno requiere”. (Sandel, 1996, pp. 5-6).

En términos de Michael Walzer, la libertad que Sandel denomina republicana no debe ser pensada como una libertad frente al Estado, sino como una libertad “en el Estado”, hecha posible por un conjunto de instituciones y de dispositivos institucionales, por las “leyes” en el sentido de Montesquieu.

Para un autor republicano como Philip Pettit, esto significa que la libertad en su sentido político fundamental debe ser pensada como libertad frente a la dominación y no necesariamente como ausencia de interferencia en las preferencias privadas de los individuos. Precisamente para garantizar relaciones humanas sin dominación, la política y las leyes deben interferir en estos dominios de elección individual. Es lo que hizo, por ejemplo, y este es un ejemplo de Sandel, la política de Lincoln con las relaciones esclavistas en el sur de los Estados Unidos, oponiéndose a posturas más “liberales” en su época, que sugerían respetar las preferencias de los individuos en los diferentes Estados, dejando así a cada uno de ellos la posibilidad de decidir si se toleraba o no la esclavitud.

Como se ve pues, finalmente, en todas estas críticas comunitarias y republicanas al liberalismo libertario, lo común es un énfasis en los significados y los bienes comunes, en la participación y la acción política y en la construcción de una comunidad política autogobernada, frente al ideal liberal de unos individuos autónomos que ejercen sus preferencias individuales en un Estado mínimo y neutro. La crítica comunitaria y republicana, a diferencia de la crítica conservadora, no busca de ninguna manera terminar con el liberalismo. Aspira, por una parte, a mostrar las condiciones que lo ha-

cen posible históricamente y, por otra, a explicitar los compromisos comunitarios mucho más amplios que requieren la defensa de la autonomía y de la libertad, que nos llevan entonces también mucho más allá de ellos, hacia un compromiso de solidaridad y participación no instrumental en la vida pública, considerada como una forma de construcción deliberativa de identidades y relaciones que saca a los individuos aislados de su impotencia y su sinsentido.

Por último, en la evaluación que los comunitarios hacen de las instituciones económicas o sociales, la perspectiva de análisis no se reduce solamente a la defensa de los derechos de los individuos y sus preferencias. Lo que está en el centro de la mirada, para estos autores, es más bien la medida en que las familias, las relaciones económicas, las escuelas o la prensa, para poner estos ejemplos, contribuyan a una especie de "sociología" o de "economía política" de la libertad, que apunte sobre todo a capacitar y liberar a los individuos para el autogobierno.

Lo que está en juego en esta mirada republicana es, en cierta medida, entonces una concepción diferente de la libertad. En el caso de la libertad de prensa, por ejemplo, lo que está en juego no es solamente una problemática de la censura, sino la medida en que el espacio de los medios es un espacio de auténtica formación de voluntad a través de la deliberación pública. Lo mismo ocurre en el campo económico. Aquí la libertad no está primariamente en juego en la existencia o no existencia de mercados libres o de contratos de trabajo. De lo que se trata para los republicanos es de que la organización de la economía sea incompatible con la dependencia personal, producida por desigualdades demasiado extremas, lo que, por cierto, es plenamente compatible, a la inversa, con los mercados libres. Y lo mismo ocurre, por último también, en el campo educacional. De nuevo, no son las preferencias de las familias lo que primordialmente tiene que garantizar un sistema de educación libre, sino que ese sistema contribuya a la formación de ciudadanos con habilidades y disposiciones para autogobernarse. Esto exige no menos, sino más educación pública, no de menos sino de más calidad, para compensar las desigualdades reproducidas por un sistema fundamentalmente privado de educación.

No es la política la que se construye desde los espacios dejados vacíos por el cálculo económico. Es, a la inversa, el sistema económico el que se evalúa en función de su capacidad de compatibilizarse con una sociedad autogobernada y con un

marco propicio para el desarrollo de personas no dependientes y no sujetas a dominación por otros individuos.

Hay, claro está, también muchas preguntas que se nos plantean a partir de estas críticas. Sin duda tal vez la más importante de estas preguntas es cómo compatibilizar estas demandas de pertenencia y de relaciones sociales sin dominación con las libertades individuales defendidas por los liberales. Por último, una interrogante que también se nos plantea con estos desarrollos en la filosofía política contemporánea es cómo lograr que estas nuevas visiones incidan en un campo como el político, a la inversa, cada vez más dominado por las demandas de crecimiento económico, por el condicionamiento de las preferencias por la presión por el consumo y la desregulación estatal. Pero esas son preguntas cuyas respuestas dejaría para otro ensayo.

REFERENCIAS

- FRIEDMAN, MILTON (1960). *Capitalismo y Libertad*, Madrid, Rialp.
- FRIEDMAN, MILTON (1980). *Libertad de escoger*, México, Grijalbo.
- GAUTHIER, DAVID (1977). "Social Contract As Ideology", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. VI, N° 2.
- HAYEK, FRIEDRICH (1952). *The counter-revolution of science*, Glencoe, Free Press.
- HAYEK, FRIEDRICH (1980). "El ideal democrático y la contención del poder", *Estudios Públicos*, N° 1.
- MOUFFE, CHANTAL (1994). "John Rawls: une philosophie politique sans politique" en *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.
- MULHALL AND SWIFT (1992). *Liberals and communitarians*, B. Blackwell, London.
- NOZICK, ROBERT (1974). *Anarchy, state and utopia*, New York, Basic Books.
- PETTIT, PHILIP (1999). *Republicanism*, Madrid, Paidós.
- SANDEL, MICHAEL (1996). *Democracy's discontent. America in search of a public philosophy*. Massachusetts, Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985). *Philosophical Papers II*, Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, ERNST (1998). *Ser-verdad-acción*, Madrid, Gedisa.