
LIBRO

Michael Sandel: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*

(Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, 417 páginas.)

**A LA BÚSQUEDA DE UNA
FILOSOFÍA PÚBLICA CONSERVADORA**

Óscar Godoy Arcaya

A fines del año pasado apareció en las librerías *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, de Michael Sandel, profesor del departamento de política de la Universidad de Harvard. Este autor alcanzó un gran prestigio a raíz de su penetrante y articulada crítica al liberalismo, contenida en su obra *Liberalism and the Limits of Justice*¹, publicada en 1982 por Cambridge University Press, la que tuvo nueve ediciones entre ese año y 1989. Esa crítica tuvo un gran influjo en la controversia entre liberales y comunitarios y ha marcado a la teoría política anglosajona durante los dos últimos decenios. El alegato de Sandel contra el liberalismo se funda en su concepción de la política del bien común, cuyas bases hay que encontrar en las relaciones entre el yo individual y la comunidad a la cual está arraigado, más allá de toda convención o acto electivo. Para Sandel, el metarrelato comunitario, en el cual se teje la

ÓSCAR GODOY ARCAYA. DOCTOR en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular de Teoría Política y Director del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

urdimbre de la vida individual, es anterior a las decisiones voluntarias y consensos que los individuos puedan acordar y establecer entre sí. De este modo, por así decirlo, el yo (*self*) estaría *ex natura* inmerso y esencialmente remitido y en cierta medida dependiente a la concepción del bien vigente en la comunidad a la cual pertenece.

Esta obra, magníficamente escrita, pone a nuestro alcance una de las versiones mejor concebidas y más coherentes del pensamiento conservador contemporáneo. A mi juicio, su lectura es obligatoria para todos aquellos que siguen con interés el debate político contemporáneo y aspiran a descubrir su trama subyacente, aquella que escapa a la retórica de la competencia política cotidiana. En esta obra encontramos un arsenal de argumentos inteligentes y novedosos, que no son solamente aplicables a los Estados Unidos, como sugiere el título, sino a cualquier realidad en la cual se plantee la disputa entre liberales y conservadores. O sea, en todas las sociedades que experimentan las contradicciones generadas por el hecho del pluralismo. Creo, además, que es un trabajo que puede ser extraordinariamente provechoso para quienes sustentan posiciones conservadoras, próximas a las del autor. Estas personas van agradecer a Sandel la claridad para desarrollar las grandes tesis de la anterioridad del bien sobre los procedimientos de la justicia política y también la perspicacia para detectar las vulnerabilidades del liberalismo. Creo entonces que hay razones suficientes para justificar la extensión de esta revisión de un texto a todas luces notable.

El descontento norteamericano por la democracia

Sandel comienza su obra explicándonos que la difusión de la democracia en el mundo acontece justo cuando en su país, los Estados Unidos de Norteamérica, cunde el descontento con ese régimen político. Tal descontento estaría latente en el debate sobre temas inmediatos, como el Estado benefactor, la extensión de los derechos, la actividad regulatoria del gobierno, etc., que ocultan las cuestiones de fondo. Sandel no pretende restar importancia a estos asuntos, sino llamar la atención sobre su raíz o causa, apenas visible a los ojos de la opinión pública. En realidad, los verdaderos temas de fondo, a juicio de Sandel, son los siguientes: el temor ciudadano a perder, individual y colectivamente, el control sobre las fuerzas que gobiernan la vida individual y colectiva; y la percepción de que en los niveles de la vida familiar, vecinal y nacional, los norteamericanos están perdiendo la capacidad de recrear y mantener un sentido de comunidad.

Este diagnóstico sobre la sociedad civil norteamericana lleva a nuestro autor a preguntarse por la teoría política subyacente a las prácticas y conductas públicas de la democracia en su país. O, en otras palabras, a abrir interrogantes acerca de lo que el autor llama la “filosofía pública” que anima al actual proceso democrático norteamericano. Sandel entiende por filosofía pública a los supuestos sobre la ciudadanía y la libertad que articulan e informan a la vida pública de la sociedad civil.

El liberalismo y la democracia republicana como filosofías públicas norteamericanas

Sandel sostiene que la sociedad norteamericana ha evolucionado, a través de su historia, desde una *democracia republicana* original hacia el liberalismo contemporáneo que ha adoptado las formas teóricas y prácticas de *democracia procedimental* y *democracia constitucional*. Se puede decir que el libro entero está dedicado a analizar y someter a un análisis crítico esa evolución.

El primer paso que da Sandel para estudiar el desarrollo de tal proceso consiste en analizar la filosofía básica subyacente al liberalismo contemporáneo para posteriormente hacer un complejo contrapunto con las bases de la *democracia republicana*. La idea central de esta filosofía consiste en que el gobierno debería ser neutral respecto de las concepciones morales y religiosas que sostienen los ciudadanos. Dado que la gente está en desacuerdo sobre cuál es el mejor género de vida, el gobierno no puede afirmar a través de las leyes ninguna visión particular de la vida buena. Debe, más bien, proveer un repertorio de derechos que aseguren el respeto a las personas como “sí mismos libres e independientes”, capaces de elegir autónomamente sus propios valores y fines. Como este liberalismo afirma la prioridad de los procedimientos justos sobre los fines particulares, la vida pública debería estar organizada bajo la forma de *república procedimental*.

Pero el liberalismo de la filosofía pública norteamericana es más complejo y no se agota en la pura afirmación de la prioridad de los procedimientos justos sobre las concepciones del bien. Existe una versión popular, que define al liberalismo como promotor del Estado benefactor y de una mayor igualdad social y económica. Sin embargo, como lo testimonia la historia de la teoría política, también el liberalismo incluye una tradición de pensamiento que enfatiza la tolerancia y el respeto por los derechos individuales, al cual adscriben Locke, Kant, Stuart Mill y Rawls, entre otros. En esta línea se inscribe la concepción de la libertad humana como capacidad

para elegir los fines humanos, independientemente de la comunidad a la cual pertenecen los individuos. Y es esta línea la que ha adquirido prevalencia en los Estados Unidos en los últimos 4 ó 5 decenios.

Pero, según Sandel, en la historia norteamericana el liberalismo es apenas un recién llegado, porque su antecesora, la filosofía pública contenida en la *teoría política republicana*, tuvo un largo desarrollo desde la independencia hasta la década de los cuarenta del presente siglo. La idea central de esta concepción republicana, adversaria al liberalismo, nos dice que la libertad depende de la participación de los ciudadanos en el autogobierno. Expresada así, parecería que no hay contradicción alguna entre la idea republicana y el liberalismo; pero la noción de autogobierno involucra algo más, que hace patente una división profunda entre las dos concepciones que Sandel enfrenta entre sí. En efecto, no hay autogobierno sin deliberación ciudadana acerca del bien común y sin cooperación para impulsar el destino de la comunidad política. Y la de liberación ciudadana acerca del bien común requiere un *plus* que va más allá de la sola capacidad para elegir un fin y respetar los derechos de los demás. Ese *plus* incluye, a la vez, un conocimiento de los asuntos públicos y un sentido de pertenencia y un vínculo moral con la comunidad cuyo destino se pretende construir. La adquisición de tal capacidad deliberativa entraña, en consecuencia, el ejercicio de ciertas cualidades morales, que constituyen la *virtud cívica*. Por estas razones, la política republicana no acepta la neutralidad del Estado: su concepción de la libertad exige una *política formativa*, que promueva en los ciudadanos las cualidades morales que demanda el autogobierno.

Neutralidad y liberalismo utilitarista

La teoría política liberal no establece ninguna relación entre la vida política y los fines de la naturaleza humana y la excelencia moral de los ciudadanos. De este modo, Sandel concluye que más que promover una concepción de la vida buena, esta teoría insiste en la tolerancia, los procedimientos justos y el respeto a los derechos individuales, dejando a cada cual la elección de sus propios fines y valores. No obstante, aun cuando el liberalismo no pretende defender su punto de vista en el nombre del más alto bien humano, no se puede decir que sus posiciones carezcan de una base moral.

El argumento liberal que propone la neutralidad moral del Estado supone que toda moralidad es subjetiva, y reductible, por lo mismo, a un asunto de preferencias personales que no pueden ser objeto del debate

público. Sin embargo, como es obvio, la tolerancia, la libertad y la justicia también son valores, y difícilmente pueden defenderse con el argumento que afirma que ningún valor puede defenderse. Por lo tanto, no parece razonable acusar al liberalismo de ser relativista. Tanto es así, que el mismo liberalismo ha hecho la crítica de algunas de sus vertientes que podrían derivar en una posición relativista. Entre ellas, la crítica al utilitarismo.

John Stuart Mill, en el siglo XIX, le dio un fuerte impulso al liberalismo utilitarista, defendiendo los principios liberales a la luz de una maximización del bienestar general. En esta perspectiva, el utilitarismo aboga por una neutralidad moral del Estado, porque éste no puede imponer a sus ciudadanos una forma de vida preferente, incluso en beneficio de ellos mismos, dado que al hacerlo reduciría la suma total de felicidad humana, al menos en el largo plazo. Detrás de esta concepción, y reducido a su simplicidad más extrema, el utilitarismo sostiene que la felicidad humana es la suma de satisfacciones de deseos o placeres de cada individuo, así como la infelicidad es la suma de sus desagradados o dolores. La *felicitas societatis*, según la expresión de Bentham, sería a su vez la suma acumulada de la felicidad de todos los miembros de una sociedad políticamente organizada. A partir de esta premisa, el Estado no puede adoptar ninguna concepción del bien, porque al hacerlo entraría en colisión con los deseos de muchos individuos, colaborando así a la infelicidad social. El Estado neutral permite que cada cual maximice sus propios valores y al hacerlo, simultáneamente, aumente la adición de felicidades individuales que constituye la felicidad social.

La crítica al utilitarismo no solamente cuestiona el concepto mismo de utilidad y la simplicidad con que supone que todos los bienes y actos humanos son commensurables, sino también su pretensión de reducir todos los valores a preferencias y deseos nivelados según un rasero común, que inhabilita a los utilitaristas para admitir distinciones cualitativas y distinguir entre deseos superiores e inferiores. Sobre estas premisas se pueden concluir contradicciones entre el utilitarismo y el liberalismo. Sandel pone el ejemplo del placer colectivo de los romanos vs. el dolor colectivo de los cristianos, al ser devorados por los leones en el circo. O bien la hipótesis de que en una sociedad cualquiera el balance de preferencias favorezca la supresión de una religión minoritaria y no su tolerancia. Tanto el ejemplo, como la hipótesis, ponen en cuestión a principios liberales. Y de algún modo evidencian la precariedad del *calculus felicitatis* del utilitarismo.

Según Sandel, las mejores objeciones contra el utilitarismo provienen de Immanuel Kant. Este filósofo alemán argumenta que los principios empíricos, tales como el principio de utilidad, no son aptos para fundamen-

tar una moralidad. Una defensa instrumental de la libertad y los derechos no solamente no los protege, sino que los hace vulnerables, porque violenta la dignidad inherente a las personas. En efecto, el cálculo utilitario trata a las personas como medios para la felicidad de otros, no como fines en sí mismos.

Los liberales contemporáneos fortalecen y extienden los argumentos de Kant a través del cargo que el utilitarismo no distingue “entre” las personas. La concepción del bienestar general, como suma de satisfacciones individuales, exige tratar a la sociedad como si fuera una simple persona y reduce la diversidad de los deseos a un sistema elemental y básico de deseos. Esta doble reducción no permite establecer cómo se distribuyen las satisfacciones entre las personas e inhabilita para considerar y respetar la pluralidad y distintividad de los individuos. Por esta razón, necesariamente usa, al menos a algunos, como medios para la felicidad del todo, vulnerando el principio moral liberal que establece que nunca y bajo ninguna circunstancia podemos dejar de estimar al otro como un fin en sí mismo.

Neutralidad y liberalismo kantiano

Además, Kant le procuró al liberalismo las bases para sustentar una concepción más sólida sobre la neutralidad del Estado. Los liberales han buscado desde hace algunos decenios una fundamentación adecuada de esa neutralidad, que no dependa de ninguna concepción particular del bien y que, por lo mismo, no presuponga una prioridad o preferencia de un modo de vida sobre otro. La neutralidad del Estado debe servir a ese propósito, pues solamente una neutralidad respecto de los distintos fines o valores que los individuos sostienen puede evitar que se favorezca a un fin particular o se intente imponer un modo de vida específico a los ciudadanos. Kant ofrece esas bases al distinguir entre lo justo y el bien, entre el marco de derechos y libertades básicas y las concepciones del bien que la gente podría elegir y proseguir dentro de ese marco. Una cosa, dicen los liberales, es apoyar o sostener un marco justo y otra distinta afirmar una concepción particular del bien.

Para Sandel la afirmación de la neutralidad estatal respecto de los fines puede ser evaluada como un valor. En consecuencia, el liberalismo kantiano no es relativista. Pero, anota el autor, el valor de esta neutralidad consiste precisamente en su negación a afirmar una concepción del bien o un modo de vida preferente. Así, lo justo es anterior al bien al menos en dos sentidos. Primero, los derechos individuales no pueden ser sacrificados en

virtud del bien general; segundo, los principios de justicia especifican que esos derechos no pueden fundarse en premisas provenientes de ninguna concepción particular de la vida buena. De este modo, aquello que justifica esos derechos son principios de justicia, en la medida que constituyen un marco justo dentro del cual los individuos pueden elegir sus propios valores y fines, con una libertad consistente con la libertad de los demás. La tesis del utilitarismo —maximización del bienestar general— es superada: ella es una concepción particular más del bien.

La fuerza de la argumentación kantiana contra el utilitarismo radica en su concepción de la persona, entendida como un agente moral. Mientras el utilitarismo insiste en compactar nuestros deseos en un sistema simple de deseos, los liberales kantianos insisten en la distintividad y separatividad de las personas. Para el utilitarismo el yo es simplemente definido como la suma de sus deseos; para los liberales kantianos el yo es un “sí mismo” elegido, independiente de los deseos y fines que puede tener y sustentar en algún momento. Kant expresa esta idea atribuyéndoles a los seres humanos la capacidad para actuar a partir de una voluntad autónoma. La versión liberal contemporánea de este “sí mismo” es su prioridad e independencia respecto de sus propósitos y fines.

La ética liberal deriva su fuerza moral de dos fuentes: (1) La noción del yo o “sí mismo” como libre e independiente, no arraigado por propósitos y ligaduras que le impedirían elegir por sí mismo, ofrece una potente imagen liberadora. Libre de la costumbre y las tradiciones y del *status* heredado, no concernido por lazos antecedentes a la elección, el yo liberal es concebido como soberano. Somos agentes y no instrumentos de los propósitos que creamos. Somos “fuentes autoriginantes de demandas válidas”, según Rawls. (2) La imagen del yo liberal, en segundo lugar, entraña “igual respeto”. La idea de que hay algo más en la persona que los roles que juega, las costumbres que ejerce o la fe que afirma, sugiere las bases para un respeto independiente de las contingencias de la vida. De este modo, el liberalismo es ciego a diferencias entre las personas como la raza, la religión y el género. Esas diferencias no definen nuestra identidad en primera línea. No constituyen al yo, son atributos suyos.

Crítica de Sandel al liberalismo kantiano

Los liberales kantianos afirman la prioridad de lo justo sobre el bien. Y fundan esta prioridad en la anterioridad del yo o “sí mismo” respecto de los fines y propósitos que pueden fluir de él. Sandel critica esta concepción

del yo. Según él, nuestra experiencia moral nos indicaría que no existe nunca un “yo desarraigado” (*unencumbered self*) de la comunidad a la cual pertenece. Un yo desarraigado es puramente abstracto y no puede dar cuenta de las obligaciones morales y políticas que todos reconocemos, por el mero hecho de haber nacido y desarrollar nuestra vida en el seno de una comunidad. Entre estas obligaciones, Sandel anota la solidaridad, la religiosidad y otros vínculos morales *que no son elegidos por los individuos*.

Sandel recurre a John Rawls para precisar su posición en relación a la noción liberal de obligación. Según Rawls, las obligaciones se establecen como “deberes naturales” (nos debemos a los seres humanos como tales) o como “obligaciones o deberes voluntarios” (si nos debemos, es solamente por consentimiento). Los primeros son aquellos que nosotros les debemos a las personas en tanto personas: hacer justicia, evitar la crueldad, etc. Todas las demás obligaciones son voluntarias, pues están fundadas en el consentimiento y se establecen solamente en virtud de los acuerdos que establecemos entre nosotros, sean ellos tácitos o explícitos. Estamos obligados, en suma, a respetar a las personas como tales, pero más allá de esta obligación general y originaria, el liberalismo sostiene que solamente hay obligaciones voluntarias. Ello puede expresarse diciendo que respetamos los derechos de las personas, pero que no promovemos su bien.

En este punto Sandel detecta la máxima debilidad del liberalismo: si lo anterior es verdadero, en rigor no existen las obligaciones políticas para los ciudadanos en general. Solamente contraen obligaciones aquellos que postulan a algún cargo de representación pública. De este modo, según Sandel, el ciudadano medio no tiene obligaciones políticas, salvo el deber universal de no violar los derechos que aseguran el imperio de la justicia política. La tesis del “yo desarraigado”, en consecuencia, no permite establecer obligaciones cívicas y otros lazos morales y políticos que todos reconocemos como tales. La tesis de un “yo arraigado”, en cambio, incluye la existencia de obligaciones naturales o espontáneas que son inseparables de nuestra propia identidad y a la vez de la identidad específica de “esta” familia, “esta” ciudad, “esta” nación. Somos, dice Sandel, portadores de una historia y ciudadanos de una república. En esta línea adquieren sentido todos los valores expresivos de un sentido de comunidad, como la solidaridad.

Sandel distingue entre liberales libertarios y liberales igualitarios, según el énfasis que los primeros ponen en la libertad y los segundos en la igualdad. Mientras los liberales libertarios demandan poco de los ciudadanos, los igualitarios apoyan políticas de ayuda pública y redistribución, que entrañan conductas y actitudes más generosas por parte de ciudadanos

solidarios. Los liberales igualitarios defienden los derechos sociales y económicos tanto como los civiles y políticos, y, por lo mismo, demandan de sus conciudadanos un compromiso con los demás. Ellos insisten en la pluralidad y la distintividad de los individuos, como los libertarios, pero son más sensibles a su necesidad de compartir con los demás un destino común. En parte, esa sensibilidad proviene de su concepción acerca de los talentos naturales como un fondo o acervo común (*common asset*).

La ética liberal considera que el ejercicio de iguales libertades está limitado por la arbitrariedad de la fortuna y la importancia de ciertos prerrequisitos materiales. El “hombre necesitado no es libre” y, en algunos casos, la distribución de los bienes y aptitudes que determinan el éxito es moralmente arbitraria. Por esta razón, los liberales igualitarios proponen fijar impuestos a los más ricos para financiar los requisitos materiales mínimos de vida digna para los más pobres. Por lo tanto, el bienestar liberal no depende de una teoría del bien común o de una noción de obligación afinada en un sentido de comunidad, sino de los derechos que hipotéticamente aceptaríamos atribuirles a todos los individuos si pusiésemos entre paréntesis nuestros intereses y fines.

Sandel nos dice que, además, el liberalismo igualitario está sujeto a la crítica establecida por el liberalismo libertario contra el utilitarismo: las políticas redistributivas usan a algunas personas como medios para los fines de otros. Por esta razón, el liberalismo igualitario violenta la “pluralidad y distintividad” de los individuos que el liberalismo intenta asegurar. Para Sandel, tanto el liberalismo en general como las dos familias liberales en particular acentúan el carácter “otro” de cada individuo, a tal extremo que lo segregan del modo de vida comunitario dentro del cual su identidad tiene un sentido. Por esta razón, nos dice, el liberalismo es insuficiente para fundamentar obligaciones solidarias y nutrir una ética de la participación política.

En definitiva, Sandel sostiene que las pretensiones correctoras del liberalismo igualitario son insuficientes para rescatar al liberalismo genérico de sus limitaciones intrínsecas. El liberalismo igualitario, justamente por su liberalismo, no puede argumentar a partir de una comunidad relevante que los individuos puedan compartir y que los incluya como miembros obligados y comprometidos entre sí. Una comunidad, en suma, “suya” (“mi” familia, “mi” ciudad, “mi” país). Sandel cuenta la anécdota de Emerson, que cuando se le pedía ayuda para los pobres, respondía: ¿son ellos mis pobres? De este modo, Sandel concluye que el “yo” liberal, al negar una noción fuerte de comunidad se inhabilita para justificar adecuadamente derechos sociales y económicos que expresen una vida común de valores y fines. Según Sandel, solamente una noción fuerte de comunidad —en la

medida que de ella fluye una priorización de los arraigos morales y las obligaciones comunitarias— y, en consecuencia, una concepción del bien previa a los individuos, puede justificar tales derechos.

El liberalismo mínimo

También hay un liberalismo mínimo, que intenta no fundar su concepción de la neutralidad del Estado en alguna idea del bien como, por ejemplo, en la idea kantiana de la persona. Este liberalismo argumenta que es sólo político, no filosófico, ni metafísico. De este modo, la prioridad del derecho sobre el bien es solamente una respuesta práctica al desafío que plantea el hecho del pluralismo. O sea, dado el hecho de que en las sociedades modernas los individuos no concuerdan en una sola concepción del bien, el Estado debe ser neutral.

Tal minimalismo reconoce que tenemos obligaciones que no emanan de una elección. Pero, según Sandel, supone que quienes ingresan a la vida pública pueden desasirse de ellas y poner entre paréntesis sus convicciones morales y religiosas para deliberar y decidir neutralmente acerca de la política y la ley o ejercer actos neutrales de gobierno. Sandel se pregunta, ¿por qué nuestra identidad política no podría más bien expresar las convicciones morales y religiosas que afirmamos en nuestra vida personal?; ¿por qué, al deliberar sobre la justicia y los derechos, debemos dejar afuera los juicios morales que informan nuestra vida? La respuesta del minimalismo liberal, que alude directamente a la posición de Rawls, sostiene que al separar nuestra identidad como ciudadanos de nuestra identidad como personas, aceptamos el pluralismo moral y religioso. Un pluralismo que, según el liberalismo mínimo, solamente es razonable si pasa el test de admitir y permitir que las cuestiones relacionadas con la justicia y el derecho se decidan sin ninguna afirmación de una concepción del bien sobre otra. De este modo, este liberalismo dependería de la plausibilidad de la separación entre política y filosofía, de la posibilidad de poner entre paréntesis las cuestiones morales y religiosas allí donde la política está concernida. Un camino para asegurar la prioridad de lo práctico, dice Sandel, es negar que cualquier concepción moral o religiosa puesta entre paréntesis sea verdadera. Pero esto constituye una controversia metafísica que el liberalismo minimalista intenta evitar.

No obstante la importancia de valores tales como la tolerancia, la cooperación social y el mutuo respeto, no es siempre razonable poner aparte valores competitivos que pueden surgir de doctrinas morales y religiosas

sustantivas. Cuando están implicados graves asuntos morales, la razonabilidad de poner entre paréntesis las controversias morales y religiosas, en virtud de los acuerdos políticos, depende parcialmente de aquello que es verdadero en las doctrinas religiosas y morales en contienda. Así, por ejemplo, el liberalismo minimalista desea separar la tolerancia de cualquier juicio sobre el valor moral de las prácticas que deberían ser toleradas.

Pero, nos dice Sandel, ¿cómo podemos concluir si acaso la tolerancia se justifica en algún caso sin dar un juicio moral sobre la práctica en cuestión? Y nos pone dos ejemplos. El primero se refiere al debate sobre el aborto como un derecho, ¿se puede dejar fuera de la discusión la cuestión moral y teológica acerca del comienzo de la vida? El segundo, al debate entre Abraham Lincoln y Stephen Douglas sobre la esclavitud, ¿se puede dejar afuera un juicio moral sustantivo sobre la naturaleza humana y su incompatibilidad radical con la esclavitud? Ambos casos sugieren la imposibilidad de la neutralidad.

La república democrática: Libertad y autogobierno

La teoría política de la república democrática se diferencia de la república procedimental en su modo de concebir tanto las relaciones esenciales entre lo justo y el bien, así como entre libertad y autogobierno.

La teoría política republicana concibe los derechos a la luz de una concepción específica de la buena vida política: la república autogobernada a la luz de un bien anterior a lo justo: el bien común. La teoría republicana no adopta, como hace el utilitarismo, las preferencias existentes entre la gente para tratar de satisfacerlas. En su lugar, propone que se cultiven entre los ciudadanos las cualidades del carácter necesarias para el bien común del autogobierno. Hay, según Sandel, disposiciones, vínculos y compromisos esenciales para la realización del autogobierno. Por esta razón, la política republicana considera el carácter moral como un asunto público y no solamente privado. En este sentido, atiende a la identidad moral y no solamente a los intereses de los ciudadanos.

Según los liberales, la libertad se define en oposición a la democracia, como un limitante del autogobierno. Yo soy libre en tanto tengo derechos que garantizan mi inmunidad respecto de ciertas decisiones mayoritarias. En este aspecto se da una segunda diferencia entre liberales y republicanos, porque para éstos la libertad es una consecuencia del autogobierno. “Yo soy libre en la medida que soy miembro de una comunidad política que controla su propio destino, y que participo en las decisiones que gobiernan sus asuntos”, nos dice Sandel.

La concepción republicana en su sentido más pleno y fuerte arranca de Aristóteles. En efecto, nos dice Sandel, para este filósofo la virtud cívica y la participación son cualidades intrínsecas de la libertad. Aristóteles afirma que siendo los seres humanos naturalmente políticos, son libres en la medida que ejercen su capacidad para deliberar sobre el bien como un fin y participar sobre ese fundamento en la vida pública de la ciudad. Para las visiones republicanas menos radicales, la virtud cívica y el servicio público son instrumentos de la libertad.

Para el liberalismo, la libertad solamente está incidentalmente relacionada con el autogobierno. La libertad, si es solamente la tendencia a buscar el propio interés y sus fines, puede o no coincidir con el gobierno democrático. Y, en este sentido, ella no es incompatible con ciertas formas de autoritarismo o, en todo caso, con la ausencia de autoritarismo. El liberalismo niega que haya una conexión necesaria entre libertad y democracia o autogobierno.

Por otra parte, según el liberalismo, la prioridad del autogobierno que establece el republicanismo conduce a un debilitamiento de los derechos individuales y a la tiranía de las mayorías. Además, argumentan los liberales, la dependencia que los republicanos establecen entre la libertad y las virtudes cívicas, o sea entre aquella y el carácter virtuoso de los ciudadanos, como condición del autogobierno, facilita la justificación y ejercicio de la coerción y la opresión. La respuesta republicana, según Sandel, nos dice que los liberales al considerar primaria y principalmente a los ciudadanos como objetos de tratos o convenios, aunque sean justos, más que como agentes de autonomía, no hacen sino des-poderizar (*disempowerment*) y restringir su capacidad o habilitación para actuar (*loss of agency*). El ejercicio de la libertad, en esta perspectiva, exige que la identidad de los ciudadanos en parte esté definida por sus responsabilidades cívicas: la neutralidad del Estado no asegura una capacidad de agencia de nosotros en tanto personas libres.

La concepción republicana norteamericana, en sus comienzos, fue entendida como un conjunto de instituciones a través de las cuales se dispersaba el poder. Esas instituciones reflejaban una relación indirecta entre el individuo y la nación, en la cual mediaban formas descentralizadas de asociación y participación política. La libertad, en ese contexto, estaba asegurada gracias al rigor de los límites entre los poderes de las instituciones fundamentales.

En el cambio desde esa práctica de libertades protegidas por los espacios creados por el autogobierno, que están descritos en la obra de Tocqueville, hacia la priorización de los derechos sobre el bien común,

tiene un protagonismo fundamental la Corte Suprema. Esta institución, a partir de un momento dado de la historia institucional norteamericana, va a constituirse en el último árbitro que define los derechos que limitan la aplicación de la regla mayoritaria. Y su criterio central para ejercer esa función va a ser no presuponer ninguna concepción del bien para concluir en una decisión. Para la Corte Suprema, la Constitución más que un conjunto de normas e instituciones apoyada en una concepción del bien es un “marco de referencia neutral de derechos, dentro del cual los individuos pueden realizar sus propios fines de un modo consistente con la libertad de los demás”.

Según Sandel, el triunfo de la democracia procedimental entraña una fuerte priorización de los derechos individuales, la aplicación extensa del principio de neutralidad y una concepción de la persona como libre para elegir (como un yo desarraigado, anterior a los fines y valores de la comunidad). Tales serían, en síntesis, los trazos básicos de la filosofía política predominante en nuestros días en los Estados Unidos. El instrumento principal de este triunfo en este país, según nuestro autor, es su Corte Suprema.

Evolución histórica de la democracia republicana y la democracia procedimental

El hilo conductor más visible de la evolución histórica que conduce a los Estados Unidos a la práctica de una democracia procedimental, según Sandel, es el seguimiento de la interpretación que la Corte Suprema hace de la Constitución.

Desde sus comienzos, la Constitución americana ha sido considerada como una ley de leyes, como una ley fundamental, anterior al gobierno y a las leyes ordinarias. Los colonos, movidos por el afán de proteger su independencia del gobierno metropolitano y de las leyes que les hizo imponer el Parlamento inglés entre 1760 y 1770, se vieron inducidos a abstraer de las instituciones y tradiciones existentes aquellos principios fundamentales de justicia y derecho subyacentes y a partir de los cuales había discurrido su vida política bajo el gobierno de la monarquía inglesa. Una vez identificados estos principios, los pusieron aparte, más allá y sobre las leyes estatutarias y consuetudinarias. De este modo se originó una doctrina constitucional propia y diferente a la inglesa.

La Constitución de 1787 expresa esa doctrina. La trama principal y el propósito de este texto escrito es el gobierno moderado, y no, advierte Sandel, una declaración de los derechos individuales. Tanto es así que esa

Constitución, en su versión original, no contenía un *Bill of Rights*. Según Hamilton, este tipo de declaración, en una república libre, carece de sentido; en cambio, se justifica en una monarquía, como un acuerdo establecido entre el rey y sus sujetos para proteger los derechos de estos últimos.

Incluso quienes argumentaron en favor de la inclusión de una declaración de derechos en la Constitución lo hicieron como un medio para proteger a la minoría de eventuales acciones de usurpación y tiranía por parte de la mayoría. Los antifederalistas sostuvieron que cuando los estados están debidamente confederados no hay necesidad de una declaración explícita de derechos, porque ellos constituyen un recurso que asegura la soberanía de los mismos estados. Según Madison, la verdadera malla protectora de los derechos individuales la constituía el carácter representativo del gobierno americano; la extensión de la república; y, finalmente, la separación y balance “de” y “entre” los poderes del Estado. El gobierno representativo, en efecto, permite “refinar y expandir las visiones públicas”, a través de un cuerpo de intermediarios o representantes elegidos por los ciudadanos. La extensión de la república, a su vez, debe “hacer menos probable una mayoría del todo”, o sea, una mayoría del conjunto de todos los ciudadanos, con motivos para oprimir a la minoría. Y la separación y balance, al asegurar que ninguno de los poderes políticos puede ir más allá de los límites que le ha fijado la ley, también disminuye los riesgos de opresión ciudadana.

Sin embargo, dice Sandel, el movimiento para incorporar un *Bill of Rights* en la Constitución terminó por triunfar. Y fue el mismo Madison el que impulsó esa incorporación, contenida en la Primera Enmienda. Pero, en definitiva, la tendencia original tuvo un influjo decisivo por alrededor de cien años. Pues, en efecto, la Primera Enmienda, más que aplicarse para proteger los derechos individuales en cada estado, se usó como un recurso para impedir que el poder federal se ampliase, invadiendo la esfera de autonomía política de los gobiernos estatales y locales. Esta situación solamente va a cambiar con la Guerra Civil, que consagró la supremacía del gobierno nacional sobre la autonomía de los estados.

A partir de la aprobación de la Enmienda 14, y en el plazo de algunos años, se produce un giro en la postura de la Corte Suprema para interpretar su función en relación con la vigencia y práctica de los derechos individuales en los estados norteamericanos. En un dictamen de 1873, esta Corte sostuvo que ella no debería transformarse en un tribunal revisor de las leyes de los estados y de la situación de los derechos civiles de sus propios ciudadanos, “con autoridad para anularlas o no aprobarlas por inconsistentes con estos derechos”. En 1897, la Corte Suprema en el caso *Allgeyer v. Louisiana*, interpretando la Enmienda 14, cambió su posición anterior y

dictaminó contra una ley del estado de Louisiana que limitaba la libertad de contratos. Al definir la extensión de la libertad protegida por el dictamen, decía que ella incluía “el derecho del ciudadano a ser libre en el disfrute de todas sus facultades; a ser libre a usarlas por todos los medios legales; a vivir y trabajar donde quisiera; a ganar su subsistencia por cualquier empleo legal; [...] y hacer todos los contratos necesarios para cumplir con estos propósitos”.

A partir de la sentencia recién mencionada, Sandel sostiene que la Corte Suprema, durante un período que duró cuatro décadas, sometió a un riguroso escrutinio las leyes estatales, y anuló alrededor de 200, para proteger los derechos de propiedad y de contrato. Solamente en 1937 se produjo un segundo giro importante, porque en esa fecha la protección de las libertades económicas empieza a ceder paso a una nueva prioridad. La fecha indicada nos remite al caso *Lochner v. New York*, en cuyo voto de minoría de la sentencia, Sandel encuentra las bases de la posición que va a predominar hasta nuestros días. Los jueces que impugnaron la decisión mayoritaria sostuvieron dudas sobre la noción de que la Constitución afirme una filosofía social o económica particular; y, además, alegaron que la Corte debía privilegiar la protección judicial de libertades, del “tipo” libertad de palabra, como un recurso para limitar los riesgos eventuales de una tiranía de la mayoría.

Las dos premisas anteriores se van a desarrollar hasta constituirse en la doctrina prevalente a cuya luz la Corte Suprema ha tomado sus decisiones durante 50 años. Esa doctrina sostiene la neutralidad del Estado y la prioridad de los derechos sobre las concepciones del bien. Sandel dedica una parte importante de su libro a revisar una serie de dictámenes particulares de la Corte, fundados en esta doctrina, que legislan sobre materias conflictivas, tales como la democracia y los derechos en un Estado neutral; la neutralidad en relación a la religión; la prioridad de la libertad para elegir (en conflicto con la libertad de conciencia); la libertad de palabra; la obscenidad, la privacidad, el aborto, la homosexualidad, etc. En cada uno de estos tópicos, Sandel describe la evolución de su tratamiento en la Corte y el predominio de la doctrina ya expuesta en las últimas cinco décadas.

La conclusión principal a la cual llega el autor, después de recorrer las actividades de la Corte Suprema, es que la neutralidad que se infiere de la Primera Enmienda, como un supuesto principio subyacente a la libertad de palabra, entraña un desplazamiento hacia una concepción liberal del yo. La justificación tradicional de la libertad de palabra, dice Sandel, reposa sobre un énfasis en la búsqueda de la verdad o en el ejercicio del autogobierno. En cambio, la nueva doctrina afirmada por la Corte Suprema sitúa a

la libertad de palabra “como un caso particular del principio más general de respeto a las personas como *sí mismos* independientes, capaces de elegir sus valores en forma autónoma. Esta concepción es consistente con la neutralidad del Estado. De este modo, la Corte al apelar frecuentemente al ideal de “autoexpresión”, ha fortalecido su filiación intelectual y moral a la concepción liberal de la persona humana.

La democracia republicana y la política económica y laboral

Sandel, una vez que ha recorrido la jurisprudencia creada por la Corte Suprema, se pregunta si acaso la versión del liberalismo que la anima se extiende también a otras esferas de la vida pública e institucional de los Estados Unidos. Las apariencias parecerían indicar que no, porque en la política contingente es visible la competencia de distintas concepciones del bien, tanto para influir por agregación de intereses individuales, como por su participación en el proceso deliberativo cuyo horizonte es el bien común. Esta competencia contrasta con la actividad de la judicatura, cuyas decisiones deben forzar a las mayorías a subordinar sus decisiones a la prioridad del derecho. Sandel advierte en esta dicotomía una división institucional del trabajo: por lo tanto el sistema acepta que los argumentos morales tengan un espacio en el discurso político; argumentos que las cortes judiciales se encargan de poner entre paréntesis.

En este contexto, Sandel hace un largo recorrido para demostrar el giro que se ha producido en la esfera económica entre la concepción democrática republicana y la liberal procedimental. Su pregunta inicial es si acaso la intervención del Estado en la economía no debe interpretarse como un desafío a la doctrina de la neutralidad sostenida por la Corte Suprema. Y su respuesta es negativa, porque esta intervención, tal cual ha acontecido en los Estados Unidos, refleja la versión liberal de que el Estado es neutral respecto de las concepciones de la vida buena que compiten entre sí, ya que se funda en el respeto a las personas como sí mismos libres e independientes para elegir sus propios fines.

Los argumentos contemporáneos que articulan el discurso económico incluyen las ideas de prosperidad y equidad. Las propuestas de políticas impositivas, presupuestarias y regulatorias generalmente son promovidas, y reciben el favor de la opinión pública, por su presunta contribución al desarrollo económico y/o a una mejor distribución del ingreso. O sea, en última instancia, tanto la prosperidad como la equidad son funcionales a la libertad para elegir de las personas.

El recorrido de Sandel para llegar a nuestros días, tal como hace con el tema de los derechos individuales, comienza en la independencia. Retrocede a la disputa entre Thomas Jefferson y los partidarios de la industrialización. El primero se opuso tenazmente al desarrollo de una industria manufacturera de gran escala, argumentando que el industrialismo destruiría las bases del modo de vida agrario norteamericano. Modo de vida que permite la práctica de las virtudes necesarias para el autogobierno y la verdadera libertad. En su visión de la economía industrial se hace presente la corrupción de las sociedades industriales europeas y una imagen negativa de la vida moral en las grandes acumulaciones poblacionales urbanas. Sandel pone mucho énfasis en esta concepción jeffersoniana de la economía para situar en el punto de partida de su análisis la fuerza y coherencia de la concepción republicana que predominó hasta la Guerra Civil. La economía rural es la que mejor se adapta a las virtudes republicanas. Y éstas, a su vez, son el fundamento de la libertad. Una frase de Benjamin Franklin sintetiza esta idea: “Solamente un pueblo virtuoso es capaz de libertad. Cuando las naciones empiezan a ser corruptas y viciosas ellas tienen más necesidad de señores” (que los dirijan o gobiernen). Sandel relaciona la fuerza de esta concepción con el temor de los revolucionarios por el espíritu de afición al lujo y el predominio del interés individualista que podría surgir después de la ruptura con Gran Bretaña.

Los fundadores de la república creían en la emergencia de una “aristocracia natural”, que reemplazaría a la aristocracia artificial del nacimiento y el patronazgo. Pero la rápida aparición de ciudadanos ordinarios y sin educación —comerciantes detallistas, artesanos y pequeños agricultores— en cargos de representación popular los previno contra lo que Madison consideró un “exceso de democracia”, que podría llevar a perversión la república. Estos ciudadanos ordinarios canalizaron la representación de los intereses privados de sus constituyentes a espaldas del bien público. Se concibieron dos medios para corregir esta tendencia perversa: uno formativo y el otro procedimental.

La formación de una cultura cívica fue considerada fundamental. Hay expresiones muy enérgicas acerca del carácter radical que debería tener esta formación, que, según Rush, debía inducir a los norteamericanos a “no considerarse dueños de sí mismos, sino propiedad pública”. Los medios procedimentales debían interpretarse como recursos para “salvar al republicanismo americano de los efectos mortales de la prosecución privada de la felicidad”, de la preocupación “que absorbe y distrae a los americanos del bien público”.

No obstante estas primeras expresiones de radicalismo, ya en los tiempos de la aprobación de la Constitución en Filadelfia se estableció que

los intereses particulares podían y debían armonizar con la concepción republicana del bien público. Pero que esta concurrencia de fines no podía fundarse en el solo cultivo de la virtud; se requería además que la misma Constitución contuviese dispositivos jurídicos que balanceasen “intereses opuestos y rivales”. De este modo, la división entre poderes legislativo, ejecutivo y judicial y entre poderes federales y estatales, la división del Congreso en dos cuerpos con distintas duraciones de mandato y diferentes constituyentes y la elección indirecta del Senado fueron diseñadas como “invenciones de prudencia” para asegurar la libertad sin vincularla exclusiva y fuertemente a la práctica de la virtud ciudadana.

El juego dialéctico entre la antigua y la nueva concepción dejó establecidos dos principios: se continuó sosteniendo durante un largo período que los virtuosos debían gobernar, buscando el bien común más allá de la suma de los intereses privados; y que, además, no se debía abandonar el ideal formativo, o cultivo a través de la educación, de un modo de ser ciudadano, ceñido al ideal republicano.

Un siglo más tarde también se produjo un giro en la concepción del trabajo libre, fundamento de la política laboral republicana. Sandel considera que este cambio es tan importante como el acontecido en la política económica. La política laboral, que estaba centrada en el trabajo libre, fue sustituida por la hegemonía de la concepción del trabajador asalariado. De acuerdo a la noción republicana del trabajo, no está enteramente claro que una persona que trabaja por un salario sea verdaderamente libre. Sandel argumenta que es obvio que si intercambio mi trabajo por un salario puedo ser libre, en el sentido que realizo un intercambio voluntario. Pero aun cuando no haya presiones o coerción, el trabajo asalariado es solamente trabajo libre en un sentido voluntarístico o contractual. Pues, argumenta Sandel, incluso el acuerdo voluntario de intercambio de trabajo por salario no cumple con el ideal republicano de trabajo libre. En efecto, en la perspectiva republicana, yo soy libre solamente en la medida que participo del autogobierno. A su vez, esta participación exige que yo posea ciertos hábitos, disposiciones o cualidades del carácter. El trabajo libre es aquel que se realiza bajo las condiciones adecuadas para desarrollar las cualidades del carácter necesarias para habilitar a los ciudadanos a ejercer el autogobierno. Los mismos partidarios de la democracia republicana discrepan sobre la extensión y profundidad de esas cualidades, pero coinciden en un punto central: la *independencia económica* es esencial para la ciudadanía. Por esta razón, los proletariados europeos, desprovistos de propiedad, y dependientes del salario que les pagan sus empleadores, carecen de independencia moral y política para juzgar por sí mismos como ciudadanos libres.

Sandel, tal como es constante en su libro, hace el recuento de este giro hacia la concepción del trabajo asalariado, protegido por el Estado, como la pérdida de una verdadera libertad de trabajo, que es la concepción de la democracia republicana. El voluntarismo, en suma, entraña la disminución y desvalorización de la tradicional idea de una “política económica para la ciudadanía”. Hasta comienzos de este siglo, anota Sandel, a pesar de la preeminencia que fue adquiriendo la teoría voluntarista, persistió tanto la idea de que el gobierno tenía una función en la definición del perfil moral de los ciudadanos como la creencia de que el carácter cívico de los ciudadanos debía tener un lugar en la vida pública. Así, el debate económico, durante las primeras décadas, no solamente incluyó el punto de vista de la prosperidad y la equidad, sino también la perspectiva del autogobierno.

Los tres últimos capítulos de *Democracy's Discontent* están dedicados a describir el triunfo y predominio de la democracia procedimental. En las décadas siguientes a la II Guerra Mundial, nos dice Sandel, se experimentó la virtual desaparición de la idea del gobierno como un agente en la esfera de la definición moral de los ciudadanos, en beneficio del Estado neutral. Así, por ejemplo, la concepción voluntarista juega un rol muy importante para justificar el Estado benefactor y la expansión de los derechos individuales por la vía judicial.

Los defensores del Estado benefactor argumentan que la procura gubernamental de bienes tales como alimentación y habitación, educación y empleo, tiene como trasfondo la realización de ciertos prerequisites materiales necesarios para que la gente pueda ejercer su capacidad de elegir sus fines. El desarrollo del Estado benefactor es paralelo a la actividad de los tribunales, que a través de sus dictámenes expanden el derecho de hablar libremente, la libertad religiosa y la privacidad, muchas veces en el nombre del respeto a la capacidad de la gente para elegir sus propias creencias y fines. Ambos fenómenos cooperan al surgimiento de estructuras de poder gubernamental impersonales, inalcanzables cognitivamente e incontrolables. De este modo, concluye Sandel, paradójicamente la concepción voluntarista de la libertad ha coincidido con un creciente sentido de inhabilitación o des-poderización de los ciudadanos.

Tal inhabilitación se expresa como pérdida de capacidad de autogobierno. Los individuos, aunque se crean libres, muchas veces están inscritos en una red de dependencias que ellos no han elegido y que de modo creciente tienden a rechazar. A través de este descontento se percibe un reclamo por un retorno a la tradición republicana del autogobierno, que requiere comunidades que controlan sus destinos y ciudadanos que se identifican con esas comunidades de modo tal que se perciben a sí mismos como miembros que contribuyen a un bien común.

El ideal republicano en el contexto contemporáneo

Sandel dice que hay que reconocer que el autogobierno es un problema abierto si introducimos la variable de las condiciones en que discurre la vida política moderna. Pues, en efecto, si esa variable es la interdependencia de las naciones en un mundo globalizado, se puede cuestionar el grado en que cada nación tenga un dominio sobre sí misma, compatible con el ideal de la república democrática. Las dificultades para que una sociedad pluralista adopte una concepción del bien, tal como sustenta el ideal republicano, se multiplican si situamos el problema en la perspectiva de la interdependencia y la globalización. La ausencia de esa concepción y de una vida comunitaria a nivel nacional parece fortalecer el argumento procedimental.

Pero, argumenta Sandel, el descontento y la frustración que marcan la vida democrática norteamericana establecen al menos un límite a la democracia procedimental. En la medida que el crecimiento económico se ha hecho lento, que la interdependencia ha complicado el rol de Estados Unidos en el mundo y que las instituciones políticas han probado ser incapaces de resolver problemas cotidianos como el crimen, la pobreza, las drogas y la decadencia urbana, el sentido de liderazgo que prevalecía en los años 50 y comienzos de los 60 ha sido sustituido por una sensación de parálisis y desorientación. En definitiva, más allá de estas frustraciones específicas los norteamericanos empiezan a percibir un malestar más profundo y radical: la pérdida de poder para ejercer el autogobierno.

En la parte conclusiva del libro, Sandel nos dice que existen dos grandes dudas que cuestionan la revitalización de la república democrática: dudas acerca de la posibilidad misma de tal revitalización y, en seguida, acerca de que sea deseable que tal revitalización acontezca. En la línea de la primera objeción se instala la cuestión de la escala y complejidad del mundo moderno, que hace utópico o no realista el intento por construir una sociedad cuyo núcleo sea el autogobierno, tal como lo concibe la tradición republicana. Aristóteles y Jefferson plantean ese ideal en el contexto de sociedades pequeñas e impregnadas por el modo de vida rural, capaces de autosuficiencia y compuesta por individuos con un fuerte sentido de pertenencia a una comunidad anterior y superior a ellos mismos. Hoy día vivimos en sociedades no autosuficientes sino interdependientes, abiertas a esquemas de inserción en un mundo globalizado, donde los flujos de dineros, bienes, información, imágenes prestan poca atención a las identidades nacionales o locales. En este contexto parece imposible recuperar el ideal de la república democrática. La segunda duda cuestiona la deseabilidad de que se recree la república democrática. Posiblemente la marginación de ese

ideal y la experiencia del liberalismo constituyan capítulos de un proceso evolutivo hacia otra situación mejor, en cuyo caso no sería deseable un retroceso a una situación superada.

Ambas dudas expresan temores. La primera, el temor de la exclusión, pues la teoría y la práctica republicanas han sido excluyentes, desde el momento que priorizan la virtud ciudadana y no todos pueden ser virtuosos. En efecto, para algunos teóricos de la república, la capacidad para la virtud cívica corresponde a categorías fijas de nacimiento o condición social. Pero, responde Sandel, la tesis de que la virtud está relacionada con cualidades predeterminadas no es intrínseca a la idea republicana. Esa idea, más bien, sostiene que la virtud se construye, no se encuentra dada por alguna razón anterior a su adquisición. La otra duda expresa el temor a la coerción. La ampliación de la democracia, en el sentido *rousseauiano* del término, trae anexa la coerción: aquella que la voluntad general puede ejercer sobre las voluntades particulares. Una concepción fuerte del bien común, donde la unidad predomina y exige una tendencia a la unanimidad, justifica la coerción contra el disenso. Sandel prefiere la visión republicana de Tocqueville, porque incluye un espacio público de instituciones que convocan a las personas en virtud de una gran diversidad de capacidades, que no obstante separarlas también las une. Esas instituciones abarcan a los municipios, las escuelas, las iglesias y las ocupaciones que forman el carácter y los hábitos. Estas instituciones son “agencias de educación cívica” que inculcan el hábito de ocuparse de las cosas públicas.

Sobre las premisas anteriores, Sandel analiza la necesidad de incorporar en la agenda pública el discurso moral sustantivo y de reconstruir los prerequisites económicos para el autogobierno. Y, a estos efectos, nos refiere algunas experiencias concretas que al respecto se están realizando en los Estados Unidos.

El ideal republicano en una comunidad global

Un tópico final que Sandel discute en su libro está relacionado con la presión por diseñar una identidad universal, adecuada al mundo global que empezamos a experimentar. Nuestro autor cuestiona la noción ilustrada de que la identidad universal del género humano precede a las identidades particulares de los hombres como miembros de comunidades nacionales históricas específicas. En definitiva, sostiene la prioridad de la identidad particular. Para Sandel, la ética cosmopolita no está equivocada por establecer obligaciones relativas a la humanidad, sino por pretender una precedencia moral de la humanidad sobre las identidades locales.

El Estado soberano se ha autodefinido como una comunidad suficiente para autogobernarse y como una unidad política y económica que expresa la identidad colectiva de un pueblo, definida por una historia, una lengua y una religión común. Esta definición ha perdido su fuerza original. Las soberanías nacionales se han debilitado con la movilidad de capitales, bienes e información y con la integración mundial de los mercados financieros y el carácter transnacional de la producción industrial. La integración económica ha ido a la par con la desintegración de las identidades locales y ello ha provocado una creciente ineptitud de los Estados para ejercer la función de expresar la identidad nacional y, a la vez, para ejercer el autogobierno.

Por otra parte, las estructuras de gobierno mundial son precarias e insuficientes. Y no podemos esperar que la economía global funcione adecuadamente sin instituciones económicas transnacionales. Ambas demandas indican que deberíamos cultivar identidades cívicas más extensas. Es el momento, dice Sandel, de una verdadera visión cosmopolita. Pero esta visión no consiste en restaurar el autogobierno a través del expediente de traspasar la soberanía a un nivel cosmopolita superior y único. La nueva oportunidad que le podemos dispensar al autogobierno no está relacionada con resituar la soberanía en un gobierno del mundo, sino en dispersarla. Esto involucra una multiplicidad de comunidades y de cuerpos políticos entre los cuales la soberanía debería dispersarse. De este modo, la filosofía pública que los americanos buscan tiene un lugar en un mundo interdependiente y globalizado. En este contexto, la virtud cívica consiste en mantener unidas las identidades complejas de los “sí mismos” modernos, evitando dos males a los cuales el republicanismo es vulnerable: el fundamentalismo, por una parte, y la tendencia a la carencia de forma, a la tendencia a constituir un yo proteico, sin historia, inepto para insertar la propia identidad en un todo coherente, por otra. □