

¿En qué sentido es individualista la teoría de Rawls?

Pablo da Silveira

Universidad Católica del Uruguay. Montevideo

Resumen

La teoría de la justicia de Rawls (especialmente en su versión de 1971) ha sido acusada de estar edificada sobre supuestos individualistas. Quienes realizan estas críticas asumen que una sociedad que adopte los principios y las formas de justificación rawlsianos será intrínsecamente inhóspita a la vida asociativa, al desarrollo de lógicas de pertenencia comunitaria y a los discursos de corte identitario.

Este artículo se pregunta si esta acusación está debidamente fundamentada. Para ello distingue cuatro maneras en las que una teoría de la justicia puede ser considerada individualista. Estas cuatro maneras son llamadas: individualismo metodológico, individualismo ontológico, individualismo ético e individualismo político. Se sostiene que no hace falta ser un individualista metodológico para ser un "rawlsiano sustantivo", aunque sí es necesario para ser un "rawlsiano metodológico". Luego se afirma que ni el individualismo ontológico ni el individualismo ético forman parte de los supuestos de la teoría de Rawls, pero que el individualismo político está en el corazón mismo de su teoría.

Palabras clave: Rawls, Individualismo, Sociedad

Abstract

Rawls's theory of justice (especially the 1971 version) has been accused of being built on individualistic assumptions. The critics assume that a society that adopted Rawls' principles and forms of justification would be inherently hostile to associative life, to the development of communitarian ties, and to identitarian discourses.

This article explores whether this accusation is appropriately grounded. To do so, it distinguishes four ways in which a theory of justice can be considered individualistic, namely, methodological individualism, ontological individualism, ethical individualism and political individualism. The article states that it is not necessary to be a methodological individualist to be a "substantive Rawlsian,"

although it is necessary to be a "methodological Rawlsian." It also argues that neither ontological individualism nor ethical individualism is part of the assumptions of Rawls's theory, but that political individualism is at its very heart.

Key words: Rawls, Individualism, Society

La teoría de la justicia de Rawls ha sido acusada de estar edificada sobre supuestos individualistas que condicionarían la orientación normativa de sus conclusiones. Esta crítica ha sido formulada de manera típica por los filósofos llamados "comunitaristas" y ha tenido diferentes formulaciones¹. Para algunos, Rawls parte de una concepción "atomista" del agente moral que lo reduce a un mero dispositivo ordenador de preferencias². Para otros, el problema no está tanto en la concepción del agente moral como en el modo en que son concebidas las relaciones de cooperación social, que quedarían reducidas a un entramado de negociaciones entre maximizadores de utilidad³. En cualquier caso, quienes realizan estas críticas asumen que una sociedad que adopte los principios y las formas de justificación propuestos por Rawls sería intrínsecamente inhóspita a la vida asociativa, al desarrollo de lógicas de pertenencia comunitaria y a los discursos de corte identitario.

Esta visión crítica no sólo es aceptada por mucha gente hostil al liberalismo, sino que ha sensibilizado a no pocos liberales, incluyendo el propio Rawls. Los esfuerzos contextualizadores de *Political Liberalism* (que ponen distancia con el universalismo kantiano de *Theory...*) son al menos en parte un intento de respuesta a estos ataques. Paralelamente, algunos autores, como William Galston⁴ y Stephen Macedo⁵, han intentado desarrollar modalidades de pensamiento liberal fuertemente abiertos al comunitarismo. Pero, en general, estos intentos han despertado más insatisfacciones que aprobación: para los críticos del liberalismo parecen insuficientemente comunitaristas, mientras que a ojos de los liberales resultan excesivamente concesivos.

Visto el estado de la cuestión, no es mala idea volver sobre el problema original y preguntarse hasta qué punto la acusación de individualismo lanzada contra la primera formulación de la teoría de Rawls estaba adecuadamente fundamentada. Y para saberlo es necesario empezar por aclarar en qué sentido podía considerarse individualista aquella versión de la teoría.

¹ Para una caracterización del comunitarismo ver, por ejemplo, Kukathas 1996 o Berten, Da Silveira & Pourtois 1997.

² El padre fundador de esta perspectiva crítica fue Charles Taylor en su artículo "Atomism". Ver Taylor 1985. Un precedente bien conocido (que no ataca a Rawls sino al liberalismo en general) es Macpherson 1962

³ Para este enfoque ver, por ejemplo Beiner 1992, Kymlicka 1993: 368ss., Kukathas 1996.

⁴ Ver, por ejemplo, Galston 1980, 1991 y 2002.

⁵ Ver, por ejemplo, Macedo 1990, 1992 y 2000.

En este texto voy a considerar cuatro sentidos en los que una teoría de la justicia puede ser considerada individualista. Para ello voy a distinguir entre individualismo metodológico, individualismo ontológico, individualismo ético e individualismo político⁶. Voy a sostener que no hace falta ser un individualista metodológico para ser un “rawlsiano sustantivo”, aunque sí es necesario para ser un “rawlsiano metodológico”. Luego sostendré que ni el individualismo ontológico ni el individualismo ético forman parte de los supuestos de la teoría de Rawls. Finalmente, voy a afirmar que el individualismo político está en el corazón mismo de su teoría.

1. Individualismo metodológico

Esta primera forma de individualismo consiste en una toma de posición acerca del tipo de explicación que puede ser considerado satisfactorio en el terreno de las ciencias sociales, o del tipo de justificación que puede ser considerado aceptable en el campo de la filosofía política y social. Básicamente, el individualismo metodológico afirma que una explicación o una justificación sólo son satisfactorias cuando pueden ser comprensibles en términos de racionalidad individual: la explicación de un fenómeno social sólo es aceptable si puede explicar el comportamiento de un agente individual que forma parte del colectivo en cuestión, y una justificación normativa sólo es válida si puede ser aceptada como tal por un individuo. Tal como dice uno de los representantes más connotados de este punto de vista, “la unidad elemental de la vida social es la acción humana individual” (Elster 1989: esp. 23).

El individualismo metodológico es la ortodoxia en la teoría económica contemporánea. Desde allí pasó a las ciencias sociales y a la filosofía social y política, primero como práctica adoptada por un conjunto creciente de autores y luego como postura explícitamente defendida. Jon Elster fue uno de los principales impulsores de este movimiento, que generó fuertes debates en los años ochenta del siglo pasado⁷.

El individualismo entendido como metodología se opone al empleo de categorías explicativas supraindividuales tales como “clase”, “Nación” o “etapa de desenvolvimiento del Espíritu”. Para quienes lo practican, sólo los agentes individuales son capaces de realizar acciones y, en consecuencia, sólo a ellos puede atribuirse racionalidad. Por lo tanto, un fenómeno colectivo sólo ha sido adecuadamente explicado o una norma sólo ha sido debidamente justificada cuando se han encontrado argumentos capaces de operar como motivadores de los comportamientos individuales. Por ejemplo, una “corrida”

⁶ Un intento de distinción semejante puede encontrarse en Kukathas & Pettit 1990: 16ss

⁷ Uno de los puntos de partida de ese debate fue el muy influyente artículo Elster 1982. Para un ejemplo reciente de aplicación a la política, ver Colomer 2001.

bancaria sólo habrá sido adecuadamente explicada si se encuentran argumentos que expliquen por qué cada uno de los ahorristas encontró razones para retirar su dinero del banco.

Este enfoque no implica admitir que toda acción individual sea consciente y razonada. Muchos individualistas metodológicos aceptan la existencia de mecanismos como la reducción de la disonancia cognitiva, que condicionan nuestro comportamiento sin que seamos demasiado conscientes de ello. Pero lo que sí implica el individualismo metodológico es que: (i) esos mecanismos deben operar en el nivel del comportamiento individual en lugar de condicionar al colectivo como tal, y (ii) que, una vez explicados, puedan ser entendidos por el actor individual y aceptados como parte de los condicionamientos que influyen sobre sus propias decisiones.

El individualismo metodológico se extendió también a la filosofía política, aunque en este caso no se aplica a las explicaciones sino a las justificaciones. Un filósofo que aplica este enfoque entiende que la justificación de una norma, principio, institución o comportamiento es metodológicamente válida cuando esa justificación puede ser comprensible y aceptable por parte de un individuo que se verá al menos potencialmente afectado por ellos (y no solamente por un teórico que mira desde lejos la situación). El dispositivo rawlsiano de la posición original cumple esta condición, al exigir argumentos que puedan ser aceptados por individuos racionales y razonables que buscan proteger sus intereses de largo plazo bajo un velo de ignorancia. En cambio, la justificación hegeliana del Estado moderno como fase del desenvolvimiento del Espíritu no satisface esta exigencia.

Al trabajar exclusivamente con explicaciones y justificaciones que puedan ser aceptables desde el punto de vista del actor individual, el individualismo metodológico expresa lo que podemos llamar un “igualitarismo epistemológico”. El teórico no se coloca por encima de los actores reales, no pretende una lucidez mayor que la de ellos, no pretende estar en un lugar privilegiado desde el cual se ven las miopías o la falsa conciencia de quienes interactúan en el mundo real. Sus detractores, sin embargo, sostienen que al adoptar esta perspectiva se introducen serias distorsiones de la realidad, ya que el científico social o el filósofo pierden la capacidad de percibir la influencia que lo colectivo y lo comunitario tienen sobre los asuntos humanos (Kukathas 1996: 91).

¿Hace falta ser individualista metodológico para ser rawlsiano? La respuesta es ambigua. Ciertamente hace falta serlo si se pretende ser un “rawlsiano metodológico”, es decir, si se aspira a hacer filosofía política con los útiles y estrategias metodológicas típicamente usados por Rawls⁸. Pero no es imposible pensar en un “Rawlsianismo sustantivo” que trabaje desde una

⁸ Para una descripción del “rawlsianismo metodológico” ver Da Silveira & Norman 1995.

perspectiva metodológica diferente. Para imaginar esta combinación deberíamos pensar en un autor que hiciera la defensa de las mismas instituciones que propone Rawls (sus principios de justicia, las conclusiones constitucionales y legales que se derivan inmediatamente de ellos) a partir de una argumentación metodológicamente no individualista, como, por ejemplo, el hegelianismo descafeinado de Francis Fukuyama. Este rawlsianismo sería “sustantivo” dado que defendería las mismas conclusiones a las que llegó Rawls, pero no sería “metodológico”, porque llegaría a esas conclusiones por caminos muy diferentes. La combinación es improbable, pero conceptualmente posible.

2. Individualismo ontológico

Un segundo sentido del término “individualismo” es lo que podemos denominar “individualismo ontológico”. Esta modalidad afirma que, como una cuestión de hecho, los seres humanos son agentes auto-centrados y exclusivamente orientados a maximizar su propia utilidad. Esta descripción encierra en realidad dos proposiciones que suelen ser afirmadas en forma simultánea. La primera afirma que los seres humanos definen sus preferencias de manera aislada, es decir, que construyen sus concepciones del bien (o, si se prefiere el lenguaje de la teoría económica, sus funciones de utilidad) en forma individual. La segunda afirma que, una vez que un individuo ha definido cuáles son sus preferencias, se orientará a satisfacerlas sin que los demás individuos cuenten en otra medida que aquella en la que puedan facilitar o entorpecer sus propios planes.

El representante arquetípico de este punto de vista es Thomas Hobbes⁹. La afirmación de que el hombre es el lobo del hombre significa que cada individuo tiene un comportamiento depredador en relación a los demás. Esto ocurre de manera muy visible en el estado de naturaleza, dado que no existen normas que permitan atenuar esa clase de comportamiento. Pero la idea de Hobbes es que esta constitución de la naturaleza humana no cambia cuando se ha dado el paso hacia la vida civil. En cualquier contexto de acción que se considere, el comportamiento individual será siempre el mismo: satisfacer las preferencias que cada quien ha identificado como suyas y ver a los demás como obstáculos o como oportunidades para el cumplimiento de esa tarea. La única ganancia que trae el abandono del estado de naturaleza es que, al existir un monarca que ejerce el poder absoluto, habrá cierta previsibilidad respecto de los medios que cada individuo podrá utilizar en el intento por maximizar su propia utilidad¹⁰.

⁹ Rawls hace repetidamente esta misma afirmación. Ver, por ejemplo, 1999: 198.

¹⁰ Esta descripción de la naturaleza humana como auto-centrada y calculadora aparece con claridad, por ejemplo, en *Leviatán*, XIII.

¿Es necesario, para ser rawlsiano, compartir esta visión de la naturaleza humana? Ciertamente no. El propio Rawls se encarga de rechazar del modo más explícito las dos proposiciones que he presentado como características del individualismo ontológico.

Rawls rechaza repetidamente la primera de las proposiciones (es decir, aquélla que afirma que los individuos seleccionan sus preferencias de manera aislada), a la que en ocasiones identifica con la expresión “individualismo abstracto”. En un artículo de 1975 (*Fairness to Goodness*) define esta doctrina como aquélla que afirma que “los propósitos e intereses fundamentales de los individuos son determinados independientemente de toda conformación social; la sociedad y el Estado son vistos como dispositivos institucionales que satisfacen esos fines y propósitos individuales previamente establecidos, tal como son especificados por una psicología humana fija e invariable”. A continuación agrega que, “en contraste con este punto de vista, la teoría de una sociedad bien ordenada insiste en que los intereses y fines de los individuos dependen de las instituciones existentes y de los principios de justicia que ellas satisfacen” (1999: 277). En textos posteriores afirmará que la formación de preferencias no sólo está condicionada por las instituciones políticas y los principios de justicia, sino también por la cultura y los lazos de pertenencia comunitaria (1993: 173, esp. 171).

Respecto de la segunda proposición (aquélla que afirma que los demás individuos no tienen otra significación para nosotros que la de actuar como obstáculos o instrumentos para la satisfacción de nuestras preferencias), su aceptación es incompatible con el diseño de la posición original. Como el propio Rawls se encarga de aclarar, uno de los efectos del “velo de ignorancia” bajo el que debemos elegir los principios de justicia es que nos impide conocer nuestra propia concepción del bien. Por lo tanto, los demás individuos no aparecen ante nuestros ojos como obstáculos ni como instrumentos para la realización de nuestra concepción (ya que no sabemos cuál es), sino como agentes que poseen sus propias concepciones del bien y que, al igual que nosotros, están interesados en realizarlas. Los principios de justicia que debemos elegir determinarán el modo en que vamos a tratar a esos individuos, pero debemos elegirlos antes de saber si las concepciones del bien elegidas por ellos van a favorecer o a entorpecer la realización de nuestra propia concepción del bien (1971: 584, esp. 645).

Este rechazo de las dos proposiciones que definen al individualismo ontológico aparece ya claramente expresado en un texto de 1974 en el que Rawls señala que, si bien la idea de sociedad bien ordenada puede sugerir alguna clase de analogía con el equilibrio general, este paralelo conduce a equívocos: “las relaciones entre miembros de una sociedad bien ordenada no son como las relaciones entre compradores y vendedores en mercados com-

petitivos. Una analogía más ajustada consiste en pensar en una sociedad pluralista, dividida según líneas religiosas, étnicas o culturales, en la cual varios grupos y asociaciones consiguieron alcanzar un consenso a propósito de un esquema de principios con los que gobernar sus instituciones políticas y regular la estructura básica de la sociedad” (1999: 235).

3. Individualismo ético

Un tercer sentido del término “individualismo” es el del que podemos llamar “individualismo ético”. Este punto de vista afirma que, cualquiera que sea la condición natural del hombre (es decir, independientemente de saber si priman en él los impulsos egoístas o los cooperativos), lo mejor que podemos hacer es operar bajo el supuesto de que el individualismo ontológico está en lo cierto. Actuando de este modo vamos a estar en mejores condiciones de maximizar nuestra propia utilidad y vamos a reducir el riesgo de ser víctimas de los eventuales cálculos egoístas de los demás. Si se adopta este punto de vista, el individualismo deja de ser una descripción de la naturaleza humana para convertirse en un programa de vida.

El individualismo ético parece estar efectivamente entre los fundamentos de algunas teorías económicas y filosóficas contemporáneas, como las desarrolladas por James Buchanan¹¹ y David Gauthier¹². Sin embargo, parece claro que éste no es el punto de vista de Rawls. El diseño de la posición original (y más específicamente el modo en que opera el velo de ignorancia) tienen el efecto, como se dijo en la sección anterior, de volver inviable toda forma de cálculo “hobbesiano” como procedimiento para la selección de principios y de normas. Pero, además, ocurre que en el corazón mismo de la teoría rawlsiana está presente una concepción de la cooperación social que es incompatible con el individualismo ético.

Tal como Rawls ha sostenido desde el inicio, su teoría de la justicia es inseparable de una concepción de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. Dicho en otros términos, la sociedad no es vista como una agregación de maximizadores de utilidad sino como un sistema de vínculos entre individuos que, además de intentar maximizar su utilidad, cumplen otras dos condiciones: (i) se reconocen mutuamente como dispuestos a participar en relaciones equitativas de cooperación, y (ii) se reconocen mutuamente como libres e iguales, lo que entre otras cosas significa que no podemos disponer libremente de los demás como materiales para la realización de nuestra concepción del bien.

¹¹ Ver, por ejemplo, Buchanan 1962 y 1985.

¹² Ver, por ejemplo, Gauthier 1967, 1986 y 1997.

En uno de sus artículos más influyentes (la aclaración metodológica titulada *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*, aparecida en 1985) Rawls enumera tres rasgos que considera característicos de su concepto de cooperación social. El primero de ellos es que “la cooperación es distinta de la mera actividad coordinada socialmente”. No se trata sólo de acordar códigos y procedimientos por razones de eficiencia, sino de aceptar reglas públicas que cada individuo pueda considerar como válidas para gobernar su propio comportamiento. El segundo rasgo es que la noción de cooperación social implica la idea de “términos equitativos de cooperación”. Se trata de términos que especifican una “idea de reciprocidad o mutualidad”, en el sentido de que cada participante sabe que, si él respeta esos términos en igual medida que los demás, la distribución de beneficios sociales satisfará las exigencias de una concepción compartida de la justicia. El tercer rasgo de la idea de cooperación social es que requiere “una idea sobre la ventaja racional, o el bien, de cada participante”, es decir, una idea de aquello que cada participante en la cooperación considera valioso desde su propio punto de vista y, en consecuencia, está intentando conseguir (Rawls 1999: 396-97).

Como resulta claro, una concepción de la coexistencia social fundada en el individualismo ético sólo exhibiría la última de estas tres características. Tanto la primera como la segunda pueden imponer, al menos potencialmente, limitaciones a los medios de los que nos podemos servir para maximizar nuestra utilidad individual. La primera nos obliga a rechazar aquellos mecanismos de coordinación que, por más que resulten adecuados para aumentar la eficiencia de la acción colectiva, no puedan ser aceptados por cada participante individual como criterios aceptables para el gobierno de su propia conducta. La segunda característica nos obliga a rechazar aquellas reglas de acción colectiva que, por más que conduzcan a una mayor eficiencia global, no favorezcan una distribución de beneficios acorde con las exigencias de una concepción política de la justicia.

Todo esto supone que la teoría de Rawls no está viendo a los individuos como maximizadores de utilidad que se limitan a identificar sus preferencias de manera aislada y a ver a los demás individuos como obstáculos o como oportunidades para la satisfacción de esas preferencias. Más bien los ve como agentes dotados de una misma dignidad moral, que pueden plantear objeciones normativas a los procedimientos de los que nos servimos para maximizar el bienestar. Sólo el tercer rasgo que Rawls define como característico de la cooperación social (esto es, la noción de cooperación social requiere “una idea sobre la ventaja racional, o el bien, de cada participante”) parece conducirnos a alguna forma de individualismo ético. Pero aun esta impresión se desdibuja cuando se observa que, según Rawls, la idea de ventaja racional “especifica lo que aquellos que están involucrados en la cooperación, sean

individuos, familias, asociaciones o aun naciones-estado, están tratando de alcanzar” (*ibid.*). Quiere decir que la teoría, lejos de ver a los individuos como fuentes aisladas de preferencias, deja espacio para la formulación de preferencias colectivas.

4. Individualismo político

El cuarto sentido en el que podemos usar el término “individualismo” puede identificarse con la expresión “individualismo político”. Este último plantea una exigencia normativa según la cual, a la hora de distribuir libertades o recursos por parte de los poderes públicos, la unidad de cuenta que debe emplearse no es la etnia, la nación ni la comunidad, sino el individuo.

La palabra “individualismo” está tan fuertemente asociada a la lógica de los intereses y tan disociada de buena parte del discurso moral que puede ser difícil ver hasta qué punto el individualismo político impone una fuerte exigencia moral a las instituciones políticas. Pero eso es exactamente lo que ocurre. En esencia, se trata de una afirmación de la igual dignidad de todo ser humano, no sólo frente a los restantes seres humanos sino también ante los mecanismos de decisión social que han sido institucionalizados. El individualismo político no es más que la aplicación política del viejo principio, ya formulado por Kant, según el cual los demás miembros de la sociedad deben ser vistos como fines en sí mismos y no como medios a ser empleados en la consecución de otros fines¹³.

El modo en que Rawls trata al individualismo político así entendido puede resumirse en dos afirmaciones. La primera es que el individualismo político es perfectamente separable de las otras formas de individualismo. De acuerdo a sus propias palabras, la teoría rawlsiana de la justicia “no sostiene que los seres humanos sean autosuficientes, ni que la vida social sea un simple medio para la consecución de los fines individuales. Los deseos y preferencias más particulares de las personas no son vistos como dados de antemano, sino (...) como influidos por las instituciones sociales y la cultura. La perspectiva es individualista en el sentido mínimo de estipular que la sociedad se compone de una pluralidad de personas humanas a las cuales debe asegurarse una igual libertad y el derecho a disentir” (Rawls 1972: 557, ver también 1999: 277ss). Pero la adhesión a cualquier otra forma de individualismo (sea metodológico, ontológico o ético) no guarda una relación de necesidad con esta toma de posición moral y debe ser defendida mediante argumentos independientes¹⁴.

¹³ La misma idea en Berlin 1969: 165.

¹⁴ Para una interpretación divergente y a mi juicio errónea, ver Zucker 2001.

La segunda idea reconocible en el modo en que Rawls trata la noción de individualismo político es que esta forma de individualismo es la única que un liberal necesariamente debe aceptar. El respeto de las libertades básicas, la ingeniería institucional destinada a limitar los poderes del gobierno, la presunción de inocencia y el voto universal sólo pueden ser adecuadamente fundamentados si se acepta como dato fundamental que la finalidad primaria de la sociedad no es maximizar la eficiencia económica ni los niveles de bienestar en la sociedad, sino asegurar el funcionamiento de formas de cooperación social que partan del supuesto de una igual dignidad moral entre los individuos. Si este supuesto no se acepta, entonces la elección entre un liberalismo *à la Rawls* y el más crudo utilitarismo dependerían exclusivamente de un cálculo de resultados.

El debate filosófico de los años ochenta y noventa puso suficientemente en claro que el individualismo político así entendido es una posición moral abstracta, perfectamente compatible con la elección de formas de vida fuertemente opuestas al individualismo ontológico y al individualismo ético. Es perfectamente posible ser liberal en el sentido que Rawls le da al término y al mismo tiempo apreciar los bienes que ofrece la vida asociativa, o aun afirmar (como lo hacían Tocqueville o Dewey) que la presencia de esos valores es esencial para el funcionamiento de las instituciones políticas. Las únicas restricciones que debe exigir un liberal consisten en que: (i) nadie debe ser forzado a incorporarse a un estilo de vida fuertemente ligado a lo comunitario si no quiere hacerlo en forma voluntaria, y (ii) nadie debe ser impedido de abandonar una comunidad específica si en cierto momento decide alejarse de ella. Pero, fuera de estas restricciones, un adepto al individualismo político puede favorecer en su propia vida la pertenencia a comunidades fuertes, y puede preferir vivir en una sociedad en la que esta clase de lazos sean particularmente vigorosos (con independencia de que él participe o no de ellos).

Esta manera “amplia” de concebir el individualismo político puede hacer pensar que, finalmente, no hay demasiada diferencia entre el liberalismo rawlsiano y algunas doctrinas fuertemente apoyadas en lo colectivo, como el republicanismo. Sin embargo hay una diferencia importante, que es la siguiente: para que el liberalismo no pierda su condición de tal, la participación en formas de vida comunitarias no debe ser una condición para el ejercicio de los derechos políticos. En una sociedad que practique el individualismo político, quien quiera vivir en el marco de una comunidad caracterizada por la estrechez y la calidez de los lazos interpersonales, debe poder hacerlo. Y quien prefiera una vida independiente o aislada, también debe tener asegurada la libertad de llevar a cabo ese programa y no debe ver limitado su derecho de incidir en la toma de decisiones comunes. La igualdad de voto (entendida como el igual derecho a incidir sobre los resultados electorales, con indepen-

dencia del grado de participación política preferido por cada individuo) es así una institución típicamente liberal y no una institución republicana¹⁵.

El individualismo político no es hostil por principio a las formas de vida comunitaria ni a las lógicas identitarias. Hay, sin embargo, una pregunta sobre la que se ha debatido con intensidad en los últimos años. Aun si se concede que esta hostilidad de principio no existe, ¿podría ocurrir que el individualismo político llevara en los hechos a debilitar a al menos algunas formas de vida comunitaria, por la vía de generar efectos institucionales sistemáticos que apuntaran en esa dirección?

Rawls discute este tema en más de una ocasión y su respuesta es una invariable negativa. Su defensa incluye tanto argumentos históricos como filosóficos. Desde el punto de vista histórico, Rawls sostiene que las instituciones democráticas han mostrado ser capaces de convivir con una variedad significativa de formas de vida (Rawls 1993: 198ss). Desde el punto de vista filosófico, Rawls desarrolla su teoría de la estabilidad, mediante la cual intenta dar cuenta del modo en que una concepción política de la justicia se articula con las múltiples concepciones comprensivas del bien presentes en las diferentes sociedades¹⁶.

En esencia, ambos caminos lo llevan a decir que la prioridad dada al individuo en la distribución de libertades y recursos no implica ninguna clase de atentado contra la integridad de las formas de vida cotidiana, las comunidades étnicas ni las identidades nacionales. Lo único que supone esta prioridad es que los derechos individuales no sean sacrificados en beneficio de la integridad de tales colectivos. Este argumento no ha resultado convincente a ojos de comunitaristas, pero también ha sembrado dudas entre algunos liberales. Probablemente, el primer autor liberal en haber desarrollado una argumentación influyente en este sentido (incluyendo una justificación, muy heterodoxa para el liberalismo, del reconocimiento de los derechos colectivos) fue el canadiense Will Kymlicka¹⁷.

5. Conclusión

El individualismo político es al mismo tiempo un pilar fundamental del liberalismo y una exigencia normativa con consecuencias sociales controvertidas. Esta discusión combina una dimensión empírica con otra conceptual y tiene una importancia difícil de exagerar. Aun para quienes se identifican con el liberalismo, detectar los posibles costos sobre la vida social y cultural de la

¹⁵ Sobre este tema ver, por ejemplo, Manin 1997.

¹⁶ Discutí con cierto detalle este tema en Da Silveira 1998.

¹⁷ La obra pionera fue Kymlicka 1989.

aplicación del individualismo político es una tarea importante, con consecuencias muy directas sobre el diseño institucional¹⁸. En cambio, criticar al liberalismo o intentar descalificarlo por la vía de identificarlo con el individualismo ontológico o ético es un error conceptual. Nada en la esencia normativa del liberalismo exige esta clase de identificación. Y si bien es cierto que hay modalidades de pensamiento liberal que pueden ser pasibles de esta crítica, es necesario recordar, con John Stuart Mill, que una doctrina no ha sido refutada si no ha sido refutada en su mejor versión.

Referencias

- Berten, A., da Silveira, P. & Pourtois, H. 1997: *Libéraux et communautariens*. París, Presses Universitaires de France.
- Beiner, R. 1992: "The Moral Vocabulary of Liberalism". In J.W. Chapman & W.A. Galston (eds.): *Virtue (Nomos XXXIV)*. New York & London, New York University Press, pp. 145-84.
- 1995: *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley, Cal., University of California Press.
- Buchanan, J. & Tullock, G. 1962: *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. University of Michigan Press.
- Buchanan, J. & Brennan, G. 1985: *The Reason of Rules*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Colomer, J. 2001: *Political Institutions*. Oxford, Oxford University Press.
- da Silveira, P. 1998: "La teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad". En F. Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos.
- da Silveira, P. & Norman, W. 1995: "Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía anglosajona contemporánea". *Revista Internacional de Filosofía Política* 5, 125-52.
- Elster, J. 1982: "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism". *Theory and Society* 11/4, 453-82.
- 1989: *Nuts and Bolts*. Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge. Versión castellana: *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Galston, W. 1980: *Justice and the Human Good*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- 1988: "Liberal Virtues". *American Political Science Review* 82/4, 1277-90.
- 1991: *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 2002: *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge UP.

¹⁸ Sobre este punto ver, por ejemplo, Shapiro 2003: 93ss.

-
- Gauthier, D. 1967: "Morality and Advantage". *Philosophical Review* 76/4, 460-75.
- 1986: *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press.
- 1997: "Political Contractarianism". *The Journal of Political Philosophy* 5, 2, 132-48.
- Kukathas, Ch. 1996: "Liberalism, Communitarianism, and Political Community". *Social Philosophy & Policy* 13/1, 80-104.
- Kukathas, Ch. & Petit, Ph. 1990: *Rawls. A Theory of Justice and its critics*. Cambridge, Polity Press.
- Kymlicka, W. 1989: *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- 1993: "Community". En R. Goodin & P. Pettit: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Basil Blackwell, 366-78.
- Macedo, S. 1990: *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford, Clarendon Press.
- 1992: "Charting Liberal Virtues". In J.W. Chapman & W.A. Galston: *Virtue (Nomos XXXIV)*. New York & London, New York University Press, pp. 204- 32.
- 2000: *Diversity and Distrust*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Macpherson, C. 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- Manin, B. 1997: *The Principles of Representative Government*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- 1972: "Reply to Lions and Teitelman". *Journal of Philosophy* 69, 555-57.
- 1993: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- 1999: *Collected Papers*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Shapiro, I. 2003: *The State of Democratic Theory*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Taylor, Ch. 1985: "Atomism". En *Philosophical Papers* Vol. II. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-210.
- Zucker, R. 2001: *Democratic Distributive Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.