

# IFA

Interdisciplinary Forum *on* Anthropology

---

DISSERTATIONS #5

## COMITATO SCIENTIFICO

Giuseppe Curcio (Università dell'Aquila)  
Juan Narbona (Pontificia Università della Santa Croce)  
Francesco Russo (Pontificia Università della Santa Croce)  
Luca Valera (Universidad de Valladolid)

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum  
Prof. Dr. Franciscus Russo  
Prof. Dr. Maria Aparecida Ferrari

Imprimi potest  
Prof. Dr. Franciscus Fernández Labastida  
Decano della Facoltà di Filosofia  
Dr. Iesus Sáenz  
Segretario Generale  
Roma, 17-VI-2025  
Prot. n° 666/2025

Imprimatur  
Vicariato di Roma  
Roma, 26 settembre 2025

© Copyright 2026 - Edizioni Santa Croce s.r.l.  
Via Sabotino 2/A 00195 Roma  
0645493637 - info@edusc.it  
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-487-0

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTAE CRUCIS

FACULTAS PHILOSOPHIAE

Interdisciplinary Forum on Anthropology

Pablo Espinosa Malpartida

CRÍTICA DE LA MERITOCRACIA  
EN MICHAEL SANDEL

Una aproximación antropológica a su propuesta  
y al debate contemporáneo

Thesis ad Doctoratum in Philosophia  
totaliter edita

ROMAE 2026



# ÍNDICE

ÍNDICE DE ABREVIATURAS .....	11
INTRODUCCIÓN .....	13
Capítulo I	
CONTEXTO FILOSÓFICO DEL PLANTEAMIENTO DE MICHAEL SANDEL .....	19
A. Fundamento y diversas concepciones del liberalismo .....	22
A.1. Fundamento del liberalismo .....	22
A.1.a. John Locke .....	23
A.1.b. Immanuel Kant .....	28
A.1.c. John Stuart Mill.....	34
A.2. Diversas concepciones del liberalismo .....	37
A.2.a. Isaiah Berlin .....	37
A.2.b. El liberalismo deontológico de John Rawls y su fundamento kantiano.....	41
A.2.c. Ronald Dworkin.....	59
A.2.d. Robert Nozick.....	65
A.2.e. Friedrich von Hayek .....	73
B. LAS TEORÍAS COMUNITARISTAS DE MACINTYRE Y DE TAYLOR .....	78
B.1. Alasdair MacIntyre .....	78
B.2. Charles Taylor.....	85
Capítulo II	
CONTRIBUCIÓN DE MICHAEL SANDEL AL DEBATE ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS Y ANÁLISIS DE LA MERITOCRACIA SEGÚN SU PROPUESTA.....	91
A. El origen constitutivo de la persona según Michael Sandel.....	91
A.1. El sujeto y el neutralismo del liberalismo .....	92
A.2. El origen constitutivo .....	96
A.3. Propósito y metodología .....	99
A.4. Algunas características y dimensiones fundamentales de la persona.....	102
A.5. Concepción narrativa de la persona .....	104
B. El concepto de autonomía y el papel de los valores respecto a la libertad.....	107
C. Breve historia de la meritocracia .....	111
C.1. La meritocracia de Michael Young.....	111
C.2. El concepto de mérito .....	114
C.2.a. Consideraciones generales .....	114
C.2.b. Algunas características del mérito .....	116
C.2.c. Fundamento inmerecido del mérito.....	118
C.3. Breve historia del mérito .....	119

## ÍNDICE

D. La crítica de Sandel a la meritocracia. Desigualdad e injusticia .....	122
D.1. Vencedores y perdedores.....	123
D.2. Ascenso social y educación .....	125
D.3. Talento y suerte .....	127
D.4. Esfuerzo .....	128
E. La propuesta de Sandel. Repensar el valor de las acciones.	
Bien común y personal .....	131
E.1. Mérito y éxito .....	132
E.2. Bien común.....	133
E.3. Valor del trabajo.....	135
E.4. Estima social.....	138
E.5. Apertura, encuentro, respeto, diálogo y «hermenéutica colaborativa».....	142
Capítulo III	
EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA MERITOCRACIA .....	147
A. Algunas críticas a la propuesta de Sandel.....	148
A.1. Adrian Wooldridge.....	149
A.1.a. Sobre la meritocracia en Wooldridge.....	150
A.1.b. Algunos aspectos antropológicos .....	161
A.1.c. Otros autores en sintonía con Wooldridge .....	163
A.1.d. Respuesta de Sandel.....	164
A.1.e. Algunas consideraciones sobre la aportación de Wooldridge.....	165
A.2. La propuesta de Marco Santambrogio.....	168
A.2.a. En defensa de la meritocracia .....	169
A.2.b. Algunos aspectos antropológicos .....	188
A.2.c. Consideraciones sobre la aportación de Santambrogio .....	189
A.3. Otras objeciones .....	200
A.3.a. Falta de propuestas concretas.....	201
A.3.b. La aportación de Sandel al debate .....	201
B. Otras propuestas e ideas interesantes para el debate.....	202
B.1. La trampa de la meritocracia según Daniel Markovits.....	202
B.2. El papel de la suerte en el éxito según Robert H. Frank .....	204
B.3. La crítica de Elizabeth Anderson al “igualitarismo de la suerte”.....	205
B.4. La amoralidad de los resultados del mercado según Frank H. Knight .....	206
B.5. El antídoto de la gratuidad de Luigino Bruni.....	208
B.6. La meritoriedad de Stefano Zamagni .....	210
B.7. La filosofía del mérito de Roberto Brigati .....	212
C. Problema de fondo de la igualdad.....	215
C.1. Anhelos comunes .....	216
C.2. Diferentes perspectivas .....	218
C.3. Necesidad de un fundamento antropológico .....	222
D. Aspectos positivos de la meritocracia.....	224
E. Argumentos contra una meritocracia absoluta .....	227

## ÍNDICE

CONCLUSIONES .....	231
A. El fundamento antropológico de la propuesta de Sandel .....	231
A.1. Origen constitutivo.....	233
A.2. Naturaleza y tendencias .....	235
A.3. Fin, libertad, felicidad e igualdad .....	239
B. Reflexiones y observaciones antropológicas a partir de la propuesta de Sandel .....	242
B.1. Mérito y honor.....	242
B.2. Esfuerzo, libertad y felicidad .....	251
B.3. Dignidad e igualdad.....	257
B.4. Estima social, virtudes relacionales y visión sistémica .....	261
C. Una visión de conjunto .....	265
D. ¿Es posible una meritocracia adecuada?.....	270
E. Ideas para continuar con el presente estudio .....	272
BIBLIOGRAFÍA .....	275
A. Fuentes.....	275
B. Estudios.....	276
C. Otras Obras .....	288



## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

<i>Cap.</i>	Capítulo.
<i>Cfr.</i>	Confróntese.
<i>Cit.</i>	Obra citada.
<i>p.</i>	Página.
<i>par.</i>	Párrafo o subapartado de un capítulo.
<i>sec.</i>	Sección.
<i>Berlin, 1969</i>	BERLIN, I., <i>Two concepts of liberty</i> , en M. J. SANDEL (ed.), <i>Liberalism and its critics</i> , The New York University Press, New York 1984 (edición original, 1969).
<i>Brigati, 2015</i>	BRIGATI, R., <i>Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia</i> , Mulino, Bolonia 2015.
<i>Cingari, 2020</i>	CINGARI, S., <i>La meritocrazia</i> , Futura, Roma 2020.
<i>Ferrara, 1992</i>	FERRARA, A. (a cura di), <i>Comunitarismo e liberalismo</i> , Editori Riuniti, Roma 1992.
<i>Locke, 1690</i>	LOCKE, J., <i>Segundo tratado sobre el gobierno civil</i> , C. MELLIZO (trad.), Tecnos, Madrid 2006 (edición original, 1690).
<i>MacIntyre, 1981</i>	MACINTYRE, A. C., <i>Tras la virtud</i> , Austral, Barcelona 2013 (edición original, 1981).
<i>Polo, 1991</i>	POLO, L., <i>Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid 2007 (edición original, 1991).
<i>Rawls, 1971</i>	RAWLS, J., <i>Teoría de la Justicia</i> , GONZÁLEZ, M. D. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 2006 <sup>6</sup> (edición original, 1971).
<i>Rawls, 1993</i>	RAWLS, J., <i>Liberalismo político</i> , MADERO, S. R. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 1995 (edición original, 1973).
<i>Rhonheimer, 1997</i>	RHONHEIMER, M., <i>L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia, al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi</i> , en YARZA, I. (ed.), <i>Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna</i> , Armando, Roma 1997.
<i>Russo, 2019</i>	RUSSO, F., <i>Antropologia delle relazioni. Tendenze e virtù relazionali</i> , Armando Editore, Roma 2019.
<i>S. Th. I</i>	TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , Prima pars, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1988.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

- S. Th. I-II* TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Prima Secundæ, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1989.
- S. Th. II-II* TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Secunda Secundæ, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1990 (vol. a) y 1994 (vol. b).
- Sandel, 1982* SANDEL, M. J., *El liberalismo y los límites de la justicia*, MELÓN, M. L. (trad.), Gedisa, Barcelona 2000 (edición original, 1982).
- Sandel, 1984* SANDEL, M. J., *Liberalism and its Critics*, The New York University Press, New York 1984.
- Sandel, 2007* SANDEL, M. J., *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, Marbot, Barcelona 2016 (edición original, 2007).
- Sandel, 2009* SANDEL, M. J., *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Debate, Barcelona 2014 (edición original, 2009).
- Sandel, 2020* SANDEL, M. J., *La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?*, SANTOS MOSQUERA, A. (trad.), Debate, Barcelona 2020.
- Santambrogio, 2021* SANTAMBROGIO, M., *Il complotto contro il merito*, Laterza, Roma-Bari 2021.
- Wooldridge, 2021* WOOLDRIDGE, A., *The Aristocracy of Talent: how meritocracy made the modern world*, Penguin Random House, Londres 2021.
- Young, 1958* YOUNG, M. D., *El triunfo de la meritocracia*, Tecnos, Madrid 1964.

# INTRODUCCIÓN

Entre los diferentes debates que más interesan a la opinión pública en los últimos tiempos se encuentra, sin duda, el de la meritocracia. Este sistema promueve la distribución de los puestos de trabajo según los méritos personales, tratando de superar, así, el precedente criterio de selección en función de la clase o posición social. Tal debate se ha vuelto aún más intenso por el aumento de la tensión social generada, a su vez y en buena parte, por los efectos de la pandemia iniciada a finales de 2019.

La cuestión sobre la meritocracia es, por tanto, de sumo interés y actualidad. El sistema meritocrático cuenta, además, con mucha aceptación en Occidente, donde, al mismo tiempo, el problema de tensión social es evidente y notable. Las recientes críticas a la meritocracia por parte de diversos autores han suscitado un amplio debate que sigue vigente y cuyas líneas principales se desarrollan en torno al concepto de mérito, el deseo de justicia y de igualdad, el bien común, la estima social y el valor del esfuerzo y del trabajo. Al mismo tiempo, la controversia implica modos de ver la vida y de concebir al ser humano que no siempre colman su realidad ni sus aspiraciones más profundas. De ahí que surjan tensiones internas y externas en el hombre y en la sociedad.

Parece clara y urgente, pues, la necesidad de encontrar puntos de encuentro que fomenten la cohesión social y la justicia. La discusión está en pleno desarrollo y, como veremos, muchos autores están contribuyendo a alimentarla abundantemente en los últimos años. Se trata de un debate en el que, a nuestro modo de ver, juegan un papel central una adecuada concepción de la naturaleza humana (en el plano individual o personal) y de la virtud del honor, así como la conciencia de la mutua necesidad y cooperación entre los hombres (en lo social).

La actualidad del debate sobre la meritocracia y la necesidad de ofrecer recursos para llegar a posiciones concordantes basados en argumentos sólidos nos han movido a afrontar este tema a lo largo de esta tesis doctoral. En concreto, nuestro interés por profundizar en un fundamento filosófico antropológico de la cuestión nos ha llevado a analizar la consistente aportación del filósofo Michael Sandel. En el contexto social mencionado, Sandel lleva a cabo una crítica de los fundamentos de la meritocracia en su libro *La tiranía del mérito*<sup>1</sup> y reflexiona sobre la necesidad de una cohesión social basada en la búsqueda del bien común.

<sup>1</sup> M. J. SANDEL, *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, A. SANTOS MOSQUERA (trad.), DEBATE, Barcelona 2020.

“Toda esperanza de renovar nuestra vida moral y cívica pasa por que sepamos entender cómo, durante las pasadas cuatro décadas, pudieron deshacerse tanto nuestros lazos sociales y nuestro respeto mutuo. Este libro [*La tiranía del mérito*] pretende explicar cómo ocurrió y analizar cómo podríamos hallar el camino de vuelta a una política del bien común.”<sup>2</sup>

Nuestro autor, Michael Sandel (Minneapolis, EE.UU., 1953), ocupa la cátedra Anne T. and Robert M. Bass desde su creación, en 2002, en la Universidad de Harvard. Allí enseña filosofía política desde 1980, donde coincidió con el ya entonces célebre John Rawls. En esa materia, Sandel es uno de los autores de referencia, especialmente en ámbito anglosajón. Defendió su tesis doctoral en el Balliol College Oxford (Inglaterra, 1981), dirigida por el prestigioso filósofo Charles Taylor. Es asociado por muchos a la corriente del “comunitarismo”,<sup>3</sup> particularmente a partir de su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*,<sup>4</sup> publicado en 1982. Esa corriente nació, en gran parte, como reacción a la visión individualista y liberalista de la justicia y del ser humano, a la que contribuyó decisivamente la obra de Rawls titulada *Teoría de la justicia*,<sup>5</sup> que vio la luz en 1971.

En realidad, Sandel afirma no sentirse cómodo con dicha etiqueta de “comunitarista” porque algunos pueden interpretar erróneamente que la justicia (en sentido “comunitarista”) es variable en función de las opiniones de la mayoría, es decir, que podría cambiar con el paso del tiempo y de las mismas mayorías, como sucede normalmente en las comunidades. En cambio, para Sandel la justicia debe ser capaz de reflexionar críticamente sobre cuestiones existentes, con independencia de lo que opine la mayoría. Aun así, es claro –y el mismo Sandel lo reconoce en diversos momentos, como por ejemplo en la Introducción de *Liberalism and its Critics*<sup>6</sup> (1984)– que su pensamiento es cercano a otros autores asociados a dicha corriente del comunitarismo, como son Charles Taylor y Alasdair MacIntyre.

La propuesta filosófica de Sandel busca promover la justicia fundamentada en el bien común y en una visión adecuada del ser humano. Según él, éste es, además, el único modo para lograr una auténtica cooperación y cohesión social. Sus obras han sido publicadas en 27 idiomas. Junto con las ya mencio-

<sup>2</sup> Sandel, 2020, Introducción.

<sup>3</sup> Cfr. C. PAZZANESE, *Interview with Michael Sandel*, en *The Harvard Gazette*, sección *Campus & Community*, 5/4/2016 [<https://news.harvard.edu/gazette/story/2016/04/people-want-politics-to-be-about-big-things/>], consultado el 1/8/2023.

<sup>4</sup> Cfr. M. J. SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, M. L. MELÓN (trad.), Gedisa, Barcelona 2000.

<sup>5</sup> Cfr. J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, M. D. GONZÁLEZ (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 2006°.

<sup>6</sup> M. J. SANDEL (ed.), *Liberalism and its critics*, The New York University Press, New York 1984.

nadas, otras de sus publicaciones más conocidas son: *Democracy's Discontent*<sup>7</sup> (1996); *Filosofía pública*<sup>8</sup> (2005); *Contra la perfección*<sup>9</sup> (2007); *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*<sup>10</sup> (2009); *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*<sup>11</sup> (2012); *Encountering China. Michael Sandel and Chinese Philosophy*<sup>12</sup> (2018); y *La tiranía del mérito: ¿qué ha sido del bien común?*<sup>13</sup> (2020). Es doctor honoris causa por las universidades de Utrecht (Países Bajos, 2014) y Brandeis (EE.UU., 2000) y miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias (2003). En 2018 recibió el Premio Princesa de Asturias de Ciencias Sociales y en 2008 el de la Asociación Americana de Ciencia Política.<sup>14</sup>

En este trabajo nos proponemos analizar y reflexionar sobre la concepción antropológica que subyace y fundamenta la crítica ético-política de Michael Sandel a la meritocracia y su repercusión en el conjunto del debate. De este modo, intentamos entender mejor dicha crítica, su propuesta, sus límites y los eventuales puntos de mejora o desarrollo en relación, también, con la postura de diversos autores. Nuestras consideraciones buscan tratar sólo sobre los aspectos antropológicos fundamentales del debate, sin querer entrar a cuestiones políticas o soluciones técnicas concretas, que dejamos a los expertos (si es posible, iluminados por los frutos de dicho debate).

Así, este estudio se estructura en tres capítulos seguidos de unas conclusiones.<sup>15</sup> En el primer capítulo, se analiza el contexto y el contenido funda-

<sup>7</sup> M. J. SANDEL, *Democracy's discontent. American in search of a public philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996.

<sup>8</sup> M. J. SANDEL, *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, A. SANTOS MOSQUERA (trad.), Debate, Barcelona 2020.

<sup>9</sup> M. J. SANDEL, *Contra la perfección. La ética en la era de la ingeniería genética*, R. VILÀ VERNIS (trad.), Marbot, Barcelona 2016.

<sup>10</sup> M. J. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, J. P. CAMPOS GÓMEZ (trad.), Debate, Barcelona 2014.

<sup>11</sup> M. J. SANDEL, *Lo que el dinero no puede comprar. Los límites morales del mercado*, J. CHAMORRO MIELKE (trad.), Debate, Barcelona 2013 (edición original, 2012).

<sup>12</sup> M. J. SANDEL – P. J. D'AMBROSIO (eds.), *Encountering China. Michael Sandel and Chinese Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2018.

<sup>13</sup> *Sandel, 2020*.

<sup>14</sup> Cfr. HARVARD UNIVERSITY, *Bio of Michael Sandel* [<https://scholar.harvard.edu/sandel/bio/>], consultado el 20/2/2025; FUNDACIÓN PRINCESA DE ASTURIAS, *Michael J. Sandel - Premiadados - Premios Princesa de Asturias* [<https://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2018-michael-j-sandel.html?texto=trayectoria&especifica=1>], consultado el 4/1/2022; WIKIPEDIA, *Voz «Michael Sandel»*, en *Wikipedia*, 7/11/2021, [[https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Michael\\_Sandel&oldid=139560155](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Michael_Sandel&oldid=139560155)], consultado el 4/1/2022.

<sup>15</sup> Para evitar repeticiones, nos remitimos a las introducciones de cada apartado, donde se encuentra una presentación más detallada de cada uno. Aquí nos limitamos a dar una rápida visión de conjunto del contenido.

mental (filosófico antropológico) del debate entre liberales y comunitaristas, acudiendo a los autores más representativos y relacionados con Sandel.<sup>16</sup> Tres motivos principales nos han llevado a dedicar casi un tercio de este proyecto (en extensión, porque en dedicación y estudio el porcentaje es aún mayor) a este argumento. En primer lugar, porque es el contexto filosófico e histórico en el que Sandel inicia su contribución intelectual. En segundo lugar, porque es de importancia capital lograr un adecuado fundamento antropológico en el debate sobre la meritocracia. En tercer lugar, y como consecuencia de los dos anteriores, porque la base antropológica de la crítica de Sandel se encuentra presente y desarrollada en detalle y profundidad ya desde sus primeros escritos en torno a ese debate, donde contradice la imagen del hombre implícita en el liberalismo. Tanto es así, que muchas de las ideas y citas de *Sandel, 2020* se encuentran explícitamente, y a veces con mayor extensión, en *Sandel, 1982*, especialmente en lo que se refiere precisamente a los autores de los que trataremos en este primer capítulo.<sup>17</sup> Como veremos, Sandel explica que, en dicho debate, se enfrentan dos visiones (la que sostiene la “neutralidad” liberal y la que defiende la existencia de “vínculos” comunitaristas) y dos conceptos (el “sujeto” libre y las necesarias relaciones en la “comunidad”).<sup>18</sup>

En el segundo capítulo, estudiaremos el contenido de la contribución de Sandel desde sus primeros escritos hasta la actualidad. Partiendo de su aportación antropológica inicial, reflexionaremos, después, sobre los conceptos de autonomía y de mérito, para luego tratar sobre la crítica y la propuesta de Sandel acerca de la meritocracia actual.

En el tercer capítulo, analizaremos algunas posturas y aportes al debate sobre la meritocracia por parte de diversos autores, seleccionados según su relevancia y relación con Sandel. Hablaremos del concepto de igualdad, que nos parece una cuestión central en dicho debate. También consideraremos brevemente algunos argumentos a favor de la meritocracia y en contra de una meritocracia absoluta.

<sup>16</sup> La selección de autores relacionados con Sandel y con el debate entre liberales y comunitaristas se explica en la introducción del Capítulo I. En cambio, propiamente sobre Sandel hablaremos en el Capítulo II. Sobre los autores tratados en el Capítulo III, véase la correspondiente introducción.

<sup>17</sup> Un ejemplo de esto es la afirmación de Rawls: “Igualmente problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí.” (*Rawls, 1971*, p. 104). Sandel la cita tanto en *Sandel, 1982*, p. 97, como en *Sandel, 2020*, Cap. V, par. «El liberalismo de Estado del bienestar».

<sup>18</sup> Cfr. M. J. SANDEL, *Learning from Chinese Philosophy*, en M. J. SANDEL – P. J. D’AMBROSIO (eds.), *Encountering China. Michael Sandel and Chinese Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2018, pp. 248-249.

En las Conclusiones, hemos querido concentrar la mayor parte de las reflexiones personales del autor de esta tesis sobre el fundamento antropológico de Sandel, así como otras valoraciones y consideraciones antropológicas propias relacionadas con cuanto estudiado.<sup>19</sup> También daremos una visión de conjunto del contenido de este trabajo. Terminaremos con unas breves reflexiones sobre si es posible una meritocracia “adecuada”, seguidas de algunas líneas o ideas en las que se podría profundizar para dar continuidad a este estudio.

Cabe mencionar la metodología empleada para las referencias bibliográficas a libros en formato electrónico. Después de constatar que no existe aún una referencia unívoca convencional, hemos optado por indicar el capítulo del libro al que se hace referencia, seguido del párrafo o apartado en el que se encuentra el texto citado. De esta forma, resulta relativamente fácil encontrar el texto, más aún tratándose de un formato digital en el que se puede hacer una rápida y sencilla búsqueda. Por otro lado, sobre el modo de transcribir las citas, hemos empleado corchetes –“[ ]”– cuando el autor de esta tesis introduce alguna aclaración que no aparece en el texto original o cuando se ha preferido hacer una selección del mismo, indicando, en ese caso, el lugar donde se ha omitido parte del texto original con tres puntos entre corchetes –“[...]”–. Así, los paréntesis –“( )”– y todo lo demás que se encuentra recogido en las citas pertenecen al texto original, salvo que se indique lo contrario. En cambio, para las referencias internas entre los distintos apartados de este trabajo, hemos optado por nombrar el Capítulo, seguido de los subapartados correspondientes.

Añado que soy consciente de que el “mérito” de este trabajo es compartido. Han intervenido muchas personas con las que “estoy en deuda” (en un sentido antropológico profundo de la expresión, tal y como la entiende Sandel<sup>20</sup>). En primer lugar, quiero agradecer el apoyo constante, siempre oportuno tanto en el contenido como a nivel práctico y de organización, de mi director de tesis, D. Francesco Russo. Además de sus publicaciones, sus observaciones y sugerencias han sido siempre más que pertinentes e inspiradoras. Doy fe de que, en medio de sus múltiples ocupaciones, en estos años ha añadido un constante empeño compartido por este trabajo, que espero que haya valido la pena. También quiero agradecer las sugerentes y oportunas aportaciones y correcciones de la codirectora de esta tesis, la Profesora Maria Aparecida Ferrari. Salvo en este párrafo, ellos han contribuido notablemente a lo largo de todo este trabajo.

En segundo lugar, agradezco a todos los profesores y autores consultados ya sea por escrito, de palabra o en diferentes encuentros *online* a los que he sido invitado. Entre ellos, destaco al mismo Michael Sandel, con el que tuve la suer-

<sup>19</sup> De ahí que este último apartado tenga una amplia extensión. Véase la explicación de esta elección metodológica en la introducción de Conclusiones.

<sup>20</sup> Cfr. Capítulo II. D. 3.

## INTRODUCCIÓN

te de participar en dos *meetings* a través de videoconferencia sobre argumentos diversos; Luigino Bruni, Marco Santambrogio, Roberto Brigati, Rosa Maria Calcaterra, Stefano Zamagni, Vittorio Pelligra y Cristian Mendoza. Con estos profesores he tenido la suerte de poder mantener contacto, lo que ha sido especialmente importante en los inicios de la tesis, y de recibir sus sugerencias sobre posibles autores, lecturas y enfoques de interés para nuestro argumento. Agradezco también a muchos otros autores por sus publicaciones y por sus intervenciones en diferentes jornadas y congresos sobre la meritocracia. He podido escuchar muchas de esas aportaciones gracias a que han sido registradas y a que los organizadores han permitido su libre acceso *online*.

Por último, agradezco a la Universidad de la Santa Cruz haber permitido este enriquecimiento personal en estos años de estudio y de excelente ambiente universitario en la Ciudad Eterna. Y no puedo dejar de agradecer a todas las personas que, de algún modo, han colaborado en mi formación y han hecho posible este trabajo. A algunas de ellas no las conozco personalmente. A muchas otras, sí, como a mis familiares y personas más cercanas. Y a todos los que me han escuchado o leído, les agradezco su paciencia y su contribución directa o indirecta: todo suma, porque de todos podemos aprender.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Cfr. Conclusiones, B. 1.

## Capítulo I

# CONTEXTO FILOSÓFICO DEL PLANTEAMIENTO DE MICHAEL SANDEL

En el presente capítulo trataremos de las corrientes filosóficas del liberalismo y del comunitarismo, así como de los autores que nos parecen más representativos del influjo directo e indirecto en el pensamiento de Michael Sandel, tanto en su primera etapa como posteriormente, especialmente en el desarrollo de su actual crítica a la meritocracia. Pensamos que el núcleo de su crítica es sustancialmente de tipo antropológico, ya que nuestro autor se focaliza en el análisis de las contradicciones radicales de la visión del hombre en las que se basan las distintas posiciones filosóficas, sobre todo el liberalismo, predominantes en nuestros días. Una tesis central de nuestro estudio (que desarrollaremos en las Conclusiones) es que toda argumentación filosófica conlleva implícita una antropología en su base, necesaria para dar coherencia al razonamiento. Incluso aunque algunos autores afirmen una “neutralidad” en relación a una visión determinada del hombre, en realidad esa aserción es ya una toma de posición concreta. Es más, podemos decir que, así como la metafísica es el fundamento de la ciencia, así es también la antropología para la ética-política.

De cada uno de los autores de los que trataremos nos interesan, por tanto, las ideas relacionadas más explícitamente con los aspectos antropológicos fundamentales de su filosofía, además de todo aquello que tenga que ver con la meritocracia (mérito, libertad, bien común, etc.). La selección de pensadores que hemos hecho se ha visto facilitada y, al mismo tiempo, justificada por el hecho de que el mismo Sandel se refiere a estos temas y cita a estos autores numerosas veces en sus primeros escritos, ya desde inicios de los años ochenta. En torno a la publicación de su primer libro en 1982, *El liberalismo y los límites de la justicia*<sup>1</sup>, en el que hace una profunda y aguda crítica al liberalismo en general y al “liberalismo deontológico” de John Rawls en particular, muchos autores establecen el inicio de la corriente “comunitarista”, que toma cuerpo a partir de la crítica de varios autores al liberalismo y el sucesivo debate que ge-

<sup>1</sup> Sandel, 1982.

neró. Además, en 1984, Sandel coordina la edición de un libro, *Liberalism and its Critics*<sup>2</sup>, en el que se recogen ensayos relacionados con dicho debate.

Así, este capítulo trata sólo de dar las pinceladas básicas y panorámicas de un cuadro que se desarrollará con un estilo particular, desde la perspectiva de Michael Sandel, y con un color predominante, el de la antropología filosófica, para intentar llegar a un dibujo lo más representativo posible de lo que consideramos que son las bases de la meritocracia. De este modo, esperamos poder facilitar la comprensión y la reflexión sobre la conveniencia y la oportunidad de este debate, que aún sigue abierto, como lo demuestra el reciente número de publicaciones, congresos, etc., sobre el tema.

El inicio de este capítulo está dedicado al liberalismo que, a grandes líneas, podemos considerar más como una realidad política que como una mera corriente filosófica. En la cultura occidental, se ha extendido de forma predominante una mentalidad “liberal” en la que la democracia se asocia comúnmente a una serie de valores fundamentales –que podríamos calificar como “constitucionales”–, dando lugar al llamado *consenso político liberal*. Entre esos valores de la persona, destacan principalmente la libertad y la autonomía como derechos fundamentales para el verdadero desarrollo humano. La libertad de elección, unida a la responsabilidad personal, son conceptos elementales en el liberalismo. Además, se rechaza cualquier tipo de imposición arbitraria o de negación del desarrollo de la propia libertad, ya sea por parte de otros individuos como, especialmente, por parte del Estado.

Entre otras consecuencias político-prácticas que se dan por sentadas, sirven como ejemplo ilustrativo la representación parlamentaria elegida a través de sufragio universal y la independencia del poder judicial. Estas características fundamentales del liberalismo están en gran parte ligadas a lo que, en el estudio de la historia de la filosofía, se suele llamar “época moderna”, en la que el sujeto y su autonomía cobran un valor central y primordial en el pensamiento filosófico. Suelen ser rasgos comunes a los autores ligados al racionalismo continental y al empirismo británico, y, más en general, a todos los pensadores a partir del siglo XVII, especialmente tras la aportación de John Locke, cuya filosofía política moderada es considerada por muchos como el cimiento del constitucionalismo moderno<sup>3</sup> que aún perdura en nuestros días y que tiene su reflejo en el consenso liberal político (cfr. Capítulo I. A. 1).

El liberalismo se ha concretado en el tiempo con distintos matices en función de las culturas y los autores que lo han desarrollado. Obviamente, el hecho de que una persona se considere liberal no implica que abrace todas las ideas que integran el liberalismo. En realidad, sería difícil poder hacerlo puesto que entre

<sup>2</sup> Sandel, 1984.

<sup>3</sup> M. FAZIO – D. GAMARRA, *Historia de la filosofía, III. Filosofía moderna*, Palabra, Madrid 2002, p. 186.

las distintas visiones del liberalismo hay mucha variedad y hasta incompatibilidad o concreciones prácticas enfrentadas. Basta pensar en el ejemplo de John Rawls y de Robert Nozick, ambos liberales contemporáneos de reconocido prestigio, que sobre la cuestión de la redistribución de los recursos tienen soluciones opuestas (uno a favor y el otro en contra) a partir, precisamente, del mismo argumento contrario a la relación entre el mérito moral y la asignación de recursos.

En la cultura occidental, algunos sostienen que el liberalismo ha sabido triunfar e imponerse en los últimos decenios en el terreno práctico, pero que, en el terreno teórico, no faltaban dificultades serias que llevaban a poder justificar posiciones diametralmente opuestas dentro de las bases liberales, como la que hemos comentado. En gran parte para sanar esta necesidad cada vez más acuciante ya en torno a mediados del pasado siglo, John Rawls escribió *Teoría de la justicia*<sup>4</sup> en 1971, sentando la nueva base teórica de un liberalismo que pretende dejar de ser “desencarnado” (como sucedía con el liberalismo “clásico” de corte kantiano), manteniendo la prioridad de la justicia sobre el bien y la ley natural. Este libro ha supuesto un antes y un después en la fundamentación teórica del liberalismo y se ha convertido en la principal referencia de los autores contemporáneos liberales. Además, generó el inicio de un debate –que aún sigue abierto– de carácter antropológico sobre la imagen del hombre que está en la base del supuesto “neutralismo” del liberalismo (cfr. Capítulo I. A. 2).

Este debate se vio alimentado en gran medida por la respuesta comunitarista que, en líneas generales, se puede resumir en dos grandes críticas. Por un lado, la denuncia de que la argumentación liberal es inconsistente internamente porque, como veremos, no es sostenible a partir de los mismos fundamentos establecidos por la propuesta, ya que los supuestos principios de la “posición original”, del “velo de ignorancia” o del “desinterés mutuo”, caen en contradicción con conclusiones como la de una “neutralidad antropológica” o el “acervo común” (*common asset*) y la redistribución de bienes.<sup>5</sup> Y, por otro lado, la acusación de que la teoría liberal es incoherente porque no concuerda con la realidad y la experiencia humana habituales, ya que niega, en la práctica, la capacidad de autorreflexión o de amistad, entre otras cosas. Como ya se ha comentado, a partir de su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*, Michael Sandel, junto con otros autores,

<sup>4</sup> Rawls, 1971.

<sup>5</sup> Las nociones *rawlsianas* de la “posición original” (que, como primera y rápida aproximación provisional al concepto, podríamos llamar la “situación inicial” en la que el sujeto goza de autonomía e independencia), el “velo de ignorancia” (que sería el “estado” de desconocimiento total en esa “posición original”), el “desinterés mutuo” (una especie de “distancia” respecto al resto de sujetos) y el “acervo común” (lo que pertenecería a todos o a un grupo de sujetos) se exponen con detalle más adelante (cfr. Capítulo I. A. 2. b). Los mencionamos anticipadamente en esta introducción para completar una visión sintética del contexto general del debate, en el que la crítica comunitarista juega un papel central.

contribuyó notablemente a este debate, de ahí que queramos analizar su contexto y su fundamento. En el presente capítulo nos detendremos en dos autores “comunitaristas” relevantes, MacIntyre y Taylor (cfr. Capítulo I. B) y dejaremos para el siguiente capítulo la propuesta de Sandel (cfr. Capítulo II. A).

## A. FUNDAMENTO Y DIVERSAS CONCEPCIONES DEL LIBERALISMO

Como hemos adelantado, del liberalismo nos interesa la evolución de la imagen del hombre que conlleva. No pretendemos, por tanto, detenernos en el aspecto histórico, económico, sociológico o político. Tampoco buscamos llevar a cabo un estudio en profundidad de cada autor, sino más bien analizar los rasgos generales de cada uno, destacando los aspectos antropológicos más relevantes para nuestro argumento, la meritocracia, y todo lo que esté relacionado de algún modo con el pensamiento o la crítica de Michael Sandel, con mayor motivo las ideas de estos pensadores que él mismo comenta en sus escritos. En concreto, tienen particular importancia John Rawls —ya que es la referencia principal de la crítica de Sandel en sus primeros años— e Immanuel Kant —por el considerable influjo que ha tenido en Rawls y en tantos otros pensadores liberales—.

En este apartado distinguimos entre autores representativos desde el punto de vista antropológico de lo que podemos considerar como el fundamento del liberalismo (cfr. Capítulo I. A. 1) y algunas de sus concreciones sucesivas (cfr. Capítulo I. A. 2). Dejaremos, en cambio, para el siguiente apartado la respuesta comunitarista en forma de crítica interna (inconsistencia) y externa (incoherencia).

### A.1. *Fundamento del liberalismo*

Dentro de la corriente del pensamiento liberal y de sus rasgos más característicos, se pueden distinguir, en función del tipo de exigencias que se consideren prioritarias, dos grandes vertientes fundamentales del liberalismo clásico: el de corte político-jurídico y el antropológico-moral.<sup>6</sup>

Salvando las distancias, me parece que esta distinción se puede reconducir también, en el fondo, a la diferencia entre las dos concepciones de libertad, negativa y positiva, que introduce Isaiah Berlin, de la que trataremos más adelante.<sup>7</sup> En cualquier caso, si bien el concepto de autonomía está siempre al centro, en líneas generales, podemos hablar de un relativo pesimismo antropológico (más cercano al concepto de libertad negativa), en el caso del liberalismo político-jurídico (con el que pueden asociarse Locke y Mill, entre otros); y de una

<sup>6</sup> Cfr. M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia, al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, en I. YARZA (ed.), *Immagini dell'uomo: percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 97-102.

<sup>7</sup> Cfr. I. BERLIN, *Two Concepts of Liberty*, en M. J. SANDEL (ed.), *Liberalism and its critics*, The New York University Press, New York 1984, pp. 15-36 (edición original, 1969). Cfr. Capítulo I. A. 2. a.

cierta exaltación de la autonomía moral y de la capacidad de autoconstrucción (próximo a la libertad positiva), para el liberalismo que hemos llamado antropológico-moral (en el que estaría incluido Kant).

Evidentemente, todos los autores liberales combinan ambas perspectivas y la distinción que hacemos en este apartado es más bien formal, basada en el tipo de consideraciones que parece más relevante para cada uno de ellos.

#### A.1.a. John Locke

John Locke (1632 – 1704), nace en Wrington (Inglaterra) en 1632 y lleva a cabo sus primeros estudios en la Westminster School. Con veinte años entra en el *Christ Church College* (Universidad de Oxford). En Oxford conoció a Robert Boyle y se convirtió en su discípulo, colaborador y amigo. En 1659 ya es enseñante de griego, retórica y filosofía moral y, unos años después, se interesa por la medicina, las ciencias naturales y la química, abandonando la carrera eclesiástica, que era su intención inicial. Su primera obra, *Ensayos sobre la ley natural*, es de 1664. En 1666 conoció a Lord Ashley Cooper y, siguiendo su invitación, se trasladó a Londres al año siguiente para colaborar con él. En 1668 fue elegido miembro de la *Royal Society* (la más antigua sociedad científica inglesa, fundada en Londres en 1660). En 1674 se gradúa en Medicina, de nuevo por la Universidad de Oxford y, entre 1675 y 1679, se establece en Francia por motivos de salud. Posteriormente, vuelve a trabajar con Lord Ashley, entonces primer conde de Shaftesbury, hasta que, en 1683, se traslada a Holanda porque éste tiene que huir por motivos políticos. No volverá a Londres hasta 1689, después de que la revolución de 1668 estableciera un nuevo panorama político. A partir de entonces, comienza su etapa más productiva literariamente: *Epístola sobre la tolerancia* (1689), *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689), *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690). Desde 1691 vivió frecuentemente en Oates (Essex), a donde se trasladó definitivamente en 1700 y donde falleció en 1704. En ese último periodo, escribió *Pensamientos sobre la educación* (1693) y *La razonabilidad del cristianismo* (1695).<sup>8</sup>

La filosofía política moderada de Locke –el primer empirista inglés, en sentido riguroso–, bajo el influjo de autores como Descartes, Bacon y Hobbes, pone las bases del constitucionalismo moderno y, en ese sentido, también del liberalismo predominante en la cultura occidental. Su influencia se ve favoreci-

<sup>8</sup> Cfr. M. SINA – M. GENNARI, *Voz «Locke, John»*, en *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 6530-6548; W. UZGALIS, *John Locke*, en E. N. ZALTA – U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022<sup>Fall 2022</sup> [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/locke/>], consultado el 27/9/2022; M. FAZIO – D. GAMARRA, *Historia de la filosofía, III. Filosofía moderna*, cit., pp. 171-172; TRECCANI, *Voz «Locke, John»*, en *Enciclopedia Treccani* [<https://www.treccani.it/enciclopedia/john-locke>], consultado el 24/9/2022.

da por ser pionero en desarrollar una exposición filosófica sistemática. Michael Sandel lo cita numerosas veces en los textos de su crítica al liberalismo de forma directa o bien indirecta, por el influjo que tiene sobre el pensamiento de Rawls.

Locke se concentra principalmente en el ámbito de la filosofía política y del conocimiento. Aun así, podemos destacar algunas de sus concepciones antropológicas fundamentales, más ligadas, sobre todo, a sus reflexiones ético-políticas, aunque no de forma tan estrecha como en el caso de Hobbes (caracterizado por un cierto “pesimismo antropológico”). Para Locke, el hombre es, en su “estado de naturaleza” (“*state of nature*”), un ser en “estado de libertad” (“*state of liberty*”). En ese estado, todos los seres humanos son libres e iguales, sin jerarquías naturales, y el hombre tiene unos “derechos naturales” fundamentales: la vida (incluida la salud), la libertad y la propiedad privada.

“El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que, siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.”<sup>9</sup>

Estos derechos son inalienables (intransferibles e inviolables) y deben ser preservados. Ningún otro individuo o sociedad puede asumirse legítimamente la capacidad de modificar esos derechos. En ámbito político, Locke defiende la libertad individual contra la posible usurpación de otros individuos o, más aún, del Estado, que debe limitarse principalmente a garantizar las libertades de los individuos. En este sentido, Locke es considerado una fuente primordial del pensamiento liberal.

Sin embargo, esta libertad fundamental no es absoluta, sino que tiene los límites y restricciones (“*constraints*”) propios de la naturaleza humana, que le impiden desvincularse o renunciar de algún modo a esos derechos fundamentales. Locke, que mantiene a Dios como referente o garante de la ley moral, sabe distinguir entre la verdad revelada y la capacidad de la razón para conocer y reflexionar. Así, no entiende la ley natural (asociada a la naturaleza humana) como algo innato, simplemente revelado e inalcanzable por la razón, sino que, al contrario, llegamos a conocerla a través de la experiencia sensible, como con cualquier otro conocimiento. Esta racionalidad de la ley natural, lleva a que Locke la entienda como una ley de conveniencia que permite a los hombres unirse en comunidad.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> J. LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, C. MELLIZO (trad.), Tecnos, Madrid 1690<sup>2006</sup>, sec. 6.

<sup>10</sup> Cfr. M. FAZIO – D. GAMARRA, *Historia de la filosofía, III. Filosofía moderna*, cit., pp. 182-183.

“La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza.”<sup>11</sup>

Por otro lado, Locke sostiene que el derecho a la propiedad se basa en la acción libre del hombre que, a través del trabajo, hace propios tanto el fruto de la tierra trabajada como la misma tierra, con la condición de no acaparar todos los bienes disponibles y de dejar una parte suficiente para los demás.

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos. [...] Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.”<sup>12</sup>

Al mismo tiempo, para Locke, el hombre en el estado de naturaleza es “social”, es decir, no es un individuo “átomo” o totalmente independiente. Ahora bien, es social en un sentido previo a la sociedad política constituida. Así, la relación con los demás individuos en sociedad se lleva a cabo mediante un pacto social que permite una vida confortable y pacífica con los propios bienes. Este pacto es conveniente e incluso necesario para vencer el estado de guerra consecuente a las pasiones que pueden cegar a los individuos en su estado de naturaleza. A dicho pacto se llega por medio del “consentimiento” o “consenso” (“*consent*”) que, fundado en la libertad individual, permite al individuo poner parcialmente sus derechos naturales en manos de otros, los gobernantes, con el fin de preservar y garantizar precisamente esos derechos fundamentales de todos los individuos.

Así, a través del consentimiento, el individuo puede decidir abandonar su estado de naturaleza y pasar a un estado de sociedad política o civil, formando parte del Estado y del gobierno de la mayoría. Se habla así del paso de una libertad natural a una libertad civil dentro de la comunidad política, que sólo está subordinada a las leyes. De este modo, un gobierno sólo puede ser legítimo si está fundado en el legítimo consentimiento de la mayoría y si mantiene la separación de poderes, con el fin de evitar un eventual poder opresivo, absoluto y arbitrario. Se trata de un gobierno cuyo poder es limitado, ya que la mayoría, por cuanto esté legítimamente constituida, no puede violar jamás los límites propios de los derechos naturales individuales, que son inalienables.

<sup>11</sup> *Locke, 1690, sec. 22.*

<sup>12</sup> *Locke, 1690, sec. 27.*

“No todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino solamente el que los hace establecer el acuerdo mutuo de entrar en una comunidad y formar un cuerpo político.”<sup>13</sup>

Michael Sandel ve una aparente paradoja en la exposición de Locke sobre el consentimiento. Por un lado, el individuo puede emplear su libertad en forma de donación de los propios derechos a través del consenso y en favor de una mayoría y, por otro, esta mayoría, en forma de gobierno, no anula ni puede ejercitar a su antojo los derechos naturales que los individuos han dejado en sus manos, puesto que está limitada por la ley natural. Según Sandel, la solución pasa por la distinción implícita que Locke hace entre la propiedad privada en sentido natural y en sentido convencional. Como hemos visto, según Locke, la propiedad es un derecho natural inalienable y, por tanto, no puede ser quebrantado arbitrariamente, ya que sería ilegítimo.

“El poder supremo no puede apoderarse de parte alguna de la propiedad de un hombre, sin el consentimiento de éste. [...] Como los hombres que viven en sociedad pueden ser propietarios, tienen derecho a esos bienes que, según la ley de la comunidad, son suyos. [...] Sin esta garantía, no tendrían propiedad en absoluto; pues, ciertamente, no podría yo decir que poseo algo si otra persona tiene el derecho de quitármelo sin mi consentimiento. De esto se deduce que es un error pensar que el poder supremo o legislativo de un Estado puede hacer lo que quiera, y puede disponer arbitrariamente de las posesiones de los súbditos, o tomar alguna parte de ellas si así se le antoja.”<sup>14</sup>

En cambio, continúa Sandel, a través de los textos de Locke se puede considerar también la propiedad bajo un aspecto convencional, es decir, en cuanto a la definición que ésta adquiere a partir del momento en que se pasa voluntariamente, a través del consentimiento individual, al “consentimiento de la mayoría”, que podríamos llamar “consentimiento colectivo”.<sup>15</sup> Así entendido, este consentimiento permite al gobierno tomar una parte de dicha propiedad, la parte que se ha acordado legítimamente, incluida la recaudación de impuestos, por ejemplo. En este sentido, el único límite del gobierno es que su poder no puede ser arbitrario, sino fruto de unas leyes justas y legítimas, es decir, basadas en el consentimiento de la mayoría.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> *Locke, 1690*, sec. 14.

<sup>14</sup> *Locke, 1690*, sec. 138.

<sup>15</sup> Si he entendido bien su reflexión, Sandel se refiere a que, en el momento en que el hombre lleva a cabo el pacto social, se establece una especie de “consentimiento colectivo” que puede definir la propiedad en unos términos “convencionales”, los acordados entre las partes de la sociedad.

<sup>16</sup> M. J. SANDEL, *Justice (Harvard University Course)*, (2007), lecciones 7-8.

“Es verdad que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y que aquellos que participan de la protección gubernamental deben contribuir de su propio bolsillo al mantenimiento de los mismos. Mas, aun en este caso, la contribución tiene que hacerse [con] previo consentimiento de los súbditos, es decir, el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella, o por los representantes que los súbditos han elegido.”<sup>17</sup>

El influjo de Locke en el pensamiento filosófico sucesivo es considerable. Como hemos visto, en ámbito moral y político, el consentimiento tiene para Locke un papel esencial en la formación y desarrollo de la sociedad humana. Tres siglos más tarde, esta idea de la necesidad y conveniencia del consenso político parece claramente sostenida de forma mayoritaria en la cultura democrático-liberal. Además, el hecho de que para Locke los hombres busquen unirse en sociedad con un fin determinado que conviene a todo el grupo, ha llevado a muchos a ver en él un claro promotor en el desarrollo del contractualismo y del utilitarismo. También es evidente la afinidad entre Locke y los liberales en el modo de entender la propiedad privada. Al ser un derecho de carácter natural, se trata para Locke de un derecho pre-político y, por tanto, inviolable por parte del Estado o de otros individuos. En esto, los libertarios (pensadores liberales de corte más bien económicamente capitalista) se encuentran totalmente alineados y acuden a estas ideas como una fuente de inspiración en la lucha por la defensa de las libertades individuales, para marcar los límites del Estado y de sus imposiciones.

Por el contrario, la cuestión de los límites o restricciones naturales de la libertad que defiende Locke supone un punto de discontinuidad con la mayoría de sus seguidores de corte “liberal”. Aunque Locke puede ser considerado “una versión temprana de la idea de que cada uno es en sí mismo un ser que elige”,<sup>18</sup> muchos de los autores liberales posteriores a él darán cada vez más entidad a la libertad humana y a su capacidad (mayor autonomía e independencia), llegando a negarle prácticamente cualquier límite.

En este sentido, un ejemplo de ruptura es el liberalismo deontológico rawlsiano. Sandel explica que Rawls desarrolla su visión del sujeto a partir de una posición kantiana y no puede, por tanto, estar de acuerdo con el utilitarismo naturalista de Locke, ya que:

<sup>17</sup> *Locke, 1690*, sec. 140.

<sup>18</sup> *Sandel, 2009*, cap. IX, par. «Individualismo moral».

“Al apelar al derecho natural como una premisa del *compacto original*,<sup>19</sup> Locke funda la justicia en ciertos postulados sobre los fines y motivaciones humanas que una ética deontológica sería reticente a admitir. Cuando asume que los hombres se agrupan en sociedad con otros «a fin de unirse para la mutua preservación de sus vidas, libertades y bienes, que denominaré con el nombre general de propiedades»,<sup>20</sup> atribuye a los seres humanos un cierto fin dominante y transforma este fin en una premisa de los principios que surgen como resultado. [...] Mientras que Locke respalda el contrato original con la ley de Dios y de la Naturaleza, Kant lo respalda con un principio de lo justo dado no por la naturaleza sino por la razón pura.”<sup>21</sup>

Por último, podemos decir que Locke siembra las bases de un liberalismo cuya evolución tendrá múltiples facetas. Por lo que respecta al liberalismo que hemos llamado de corte antropológico-moral, centrado en una concepción particular del hombre, Kant será un importante punto de inflexión y el amplísimo influjo de su obra es indiscutible. En esta categoría podemos incluir también a John Stuart Mill. Analizamos a continuación el pensamiento de ambos autores.

#### A.1.b. Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724 – 1804) es una figura central en la filosofía moderna y su aportación, como es bien sabido, es de excepcional importancia.<sup>22</sup> Obviamente, la filosofía kantiana recibe el influjo de autores precedentes. Entre otros, de la aportación utilitarista y empirista de Locke, que, para Kant, no ofrece una respuesta adecuada a los principales interrogantes del hombre del siglo XVIII. Además, frente al escepticismo de Hume y su crítica de la causalidad, el gran avance de la ciencia con Newton como referente, y la fe racionalista predominantes en esa época, Kant busca un fundamento del conocimiento

<sup>19</sup> La cursiva no es del autor. Entendemos que Sandel se refiere al *compacto original* como a la situación inicial del sujeto en la que aún no ha tomado ninguna decisión libre. En ese estado, que podríamos llamar *natural*, el hombre tiene ya una ley divina y una ley natural que, por cuanto esta última pueda tener de racional (como se ha explicado en este apartado), implican unos fines inscritos en el sujeto. Como explica Sandel, esto no es aceptable por una ética deontológica (primero de Kant y luego retomada por Rawls, como veremos en Capítulo I. A. 1. b. y en Capítulo I. A. 2. b., respectivamente).

<sup>20</sup> *Locke, 1690*, sec. 123. La traducción castellana empleada es de *Sandel, 1982*.

<sup>21</sup> *Sandel, 1982*, p. 150.

<sup>22</sup> Cfr. V. MATHIEU – S. MARCUCCI, *Voz «Kant, Immanuel»*, en *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 5998-6010; M. ROHLF, *Immanuel Kant*, en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020<sup>Fall 2020</sup> [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>], consultado el 3/10/2022; TREC-CANI, *Voz «Kant, Immanuel»*, en *Enciclopedia Treccani* [<https://www.treccani.it/enciclopedia/immanuel-kant>], consultado el 3/10/2022; M. FAZIO – D. GAMARRA, *Historia de la filosofía, III. Filosofía moderna*, cit., pp. 246-248.

y se pregunta –en continuidad con Locke– sobre qué es capaz de conocer el hombre y, en concreto, sobre la demostración de la existencia de Dios, de la moral trascendental y de la metafísica. Las cuestiones de fondo que están en juego son de una importancia capital para el hombre y preocupan enormemente a Kant: Dios, la libertad y la conciencia. Ellas marcan no sólo el conocimiento sino también la vida y las aspiraciones humanas más profundas. Kant responderá de un modo sistemático e innovador a estas cuestiones y, aunque tiene en cuenta las aportaciones del empirismo y del racionalismo, su filosofía supondrá una auténtica revolución.<sup>23</sup>

Entre sus obras más representativas,<sup>24</sup> Sandel destaca dos: la *Crítica de la razón pura* (1781),<sup>25</sup> que describe como “su primer gran libro [...] que ponía en entredicho la teoría empirista del conocimiento que deriva de David Hume y John Locke”; y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785),<sup>26</sup> que será la primera de sus diversas publicaciones sobre la moral, de la que Sandel afirma que supuso “una devastadora crítica del utilitarismo”.<sup>27</sup>

El mismo Sandel afirma la importancia de la filosofía kantiana en nuestros días:

“Por amedrentadora que pueda parecer la filosofía de Kant a primera vista, la verdad es que informa buena parte del pensamiento moral y político contemporáneo, aunque no seamos conscientes de ello. Por lo tanto, intentar entender a Kant no es solo un ejercicio filosófico; es además una forma de examinar algunas de las premisas fundamentales implícitas en nuestra vida pública.”<sup>28</sup>

En concreto, en el presente estudio, nos interesa fundamentalmente el influjo que la filosofía kantiana tiene en Rawls y en tantos otros pensadores contemporáneos, muchos de los cuales forman parte activa del actual debate sobre la

<sup>23</sup> Cfr. M. FAZIO – D. GAMARRA, *Historia de la filosofía, III. Filosofía moderna*, cit., pp. 245-246.

<sup>24</sup> Para un elenco exhaustivo y detallado de las obras de Kant, cfr. V. MATHIEU – S. MARCUCCI, *Voz «Kant, Immanuel»*, cit., pp. 5988-5990. Aquí indicamos sólo las que parecen más relevantes para nuestro autor, Michael Sandel.

<sup>25</sup> I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, M. CAIMI (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 2009 (edición original, 1781). En 1783 publicó una segunda edición actualizada y ampliada de esta obra en respuesta a las incomprensiones y al debate suscitado (cfr. V. MATHIEU – S. MARCUCCI, *Voz «Kant, Immanuel»*, cit., p. 5989).

<sup>26</sup> I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, R. RODRÍGUEZ ARAMAYO (trad.), Alianza, Madrid 2012 (edición original, 1785).

<sup>27</sup> Cfr. Sandel, 2009, cap. V, par. «El argumento de Kant a favor de los derechos». Sandel subraya la importancia de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* contra el utilitarismo porque Kant “defendía que la moral no consiste en maximizar la felicidad ni en perseguir ningún otro fin: consiste en respetar a las personas como fines en sí mismos”. Además, Sandel hace notar el contexto histórico en que ve la luz, puesto que se publica sólo cinco años después de los *Principios de la moral y la legislación* (1780) de Bentham.

<sup>28</sup> Sandel, 2009, cap. V, par. «El argumento de Kant a favor de los derechos».

meritocracia. Como Kant, Rawls ve que la teoría de Locke sobre el consentimiento no puede ser el fundamento moral último de nuestras elecciones, dado que muchas acciones y hechos consentidos son fruto de contingencias no basadas en la voluntad y, por tanto, no auténticamente libres. Éste es el caso, por ejemplo, de un trabajador que tiene que aceptar un empleo precario porque no tiene alternativa para sacar adelante a su familia. Ese consentimiento no es, seguramente, una libre decisión en sentido pleno, sino fruto de una situación contingente, de la necesidad económica.

En este sentido, podemos decir que Kant forma parte de la tradición del pensamiento liberal, ya que busca preservar la auténtica libertad humana por encima, incluso, de los mismos intereses contingentes humanos. Es decir, es una especie de libertad humana purificada de todo condicionamiento, incluso del interés o beneficio personal.

#### i) Primacía de la justicia

Se puede afirmar que la gran preocupación de fondo de Kant es, como hemos dicho, preservar la demostración de la existencia de Dios, de la moral y de la libertad. Para ello, busca un fundamento último e invariable de la moral, es decir, del valor moral de las acciones humanas. Este fundamento, para serlo realmente, debe ser independiente y no contingente y sólo será justo y equilibrado si no está determinado por intereses o fines de parte, ya sean propios o ajenos. Para justificar la valoración moral de las acciones humanas, por tanto, queda descartada la explicación utilitarista que toma un bien concreto (diverso en función del tipo de utilitarismo) como referencia última o baremo de la bondad o maldad de la acción. Para Kant, dar la prioridad al bien supone tratar al hombre como un medio en función de dicho bien en lugar de como un fin en sí mismo. La instrumentalización del ser humano sería degradarlo moralmente y condenarlo a no poder ser plenamente libre ni autónomo. Sandel sintetiza del siguiente modo el fundamento de la auténtica libertad kantiana:

“Sólo cuando soy gobernado por principios que no presuponen ningún fin particular, soy libre para perseguir mis propios fines, que son consistentes con una libertad semejante para todos los otros individuos.”<sup>29</sup>

Así, para Kant, la prioridad de la justicia sobre el bien como fundamento de la moral preserva tanto la verdadera libertad como la dignidad humana de ser tratados como fines en lugar de como medios.<sup>30</sup> Con Sandel, el liberalismo

<sup>29</sup> Sandel, 1982, p. 19.

<sup>30</sup> Cfr. I. KANT, *On the common saying: this may be true in theory, but it does not apply in practice*, en H. REISS (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra) 1970, pp. 61-92 (edición original, 1788).

de origen kantiano –que Sandel llama “deontológico”– y de muchos autores contemporáneos, puede definirse en los siguientes términos:

“La sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Lo que justifica estos principios regulativos por encima de todo no es el hecho de que maximicen el bienestar social ni que promuevan el bien, sino más bien el que estén en conformidad con el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de éste.”<sup>31</sup>

Esta primacía kantiana de la justicia se da, principalmente, en dos sentidos: moral y fundacional. La prioridad moral consiste en la incondicionalidad de que las propias decisiones no estén determinadas por agentes externos y, por definición, es contraria al consecuencialismo, ya que los deberes y prohibiciones justas no se derivan de las posibles consecuencias de las acciones, sino que tienen un origen categórico e independiente. En cambio, la prioridad fundacional (o epistemológica) hace referencia a la necesidad de fundamentar los principios de modo independiente de su objeto. Es decir, los principios de la moral no pueden ser derivados ni verse afectados por la determinación de unos fines establecidos *a priori*, como sería el caso de la teleología, a la que también se opone la deontología. Para Kant, dar la prioridad al objeto (incluidos unos fines *a priori*) sería confundir los primeros principios en una “heteronomía”.<sup>32</sup>

## ii) El sujeto trascendental y su autonomía

Así pues, supuesta la prioridad kantiana de la justicia sobre el bien, queda por ver cómo establecer lo justo sobre lo bueno como criterio último. Para ello, las contingencias empíricas y cualquier tipo de influencia externa al individuo mismo no pueden servir como explicación, ya que lo que se busca es un fundamento estable, necesario e inmutable, que no dependa de intereses u otros principios cambiantes o modificables, ya sea por otros o por el mismo individuo. Se requiere, así, un sujeto capaz de elaborar un criterio de lo justo sin influjo externo, a partir, por tanto, de su sola razón práctica, como producto de su voluntad pura.<sup>33</sup> Éste es el “sujeto trascendental” kantiano que, sin ningún

<sup>31</sup> Sandel, 1982, p. 13.

<sup>32</sup> Cfr. Sandel, 1982, pp. 15-16, 20-21; I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, D. M. GRANJA CASTRO (trad.), Fondo de Cultura Económica, México 2005 (edición original, 1788).

<sup>33</sup> Véase la explicación de Sandel sobre la importancia y capacidad de la razón práctica combinada con la voluntad pura, cfr. Sandel, 1982, pp. 218-219: “Para Kant, la ley moral no es un descubrimiento de la razón teórica sino un fruto de la razón práctica, el producto de la voluntad pura. «Los conceptos prácticos elementales tienen como su fundamento la forma de una voluntad pura dada en la razón», y lo que presta autoridad a esta voluntad es el hecho de que legisla en un mundo en donde aún no ha llegado el significado. La razón práctica tiene una ven-

tipo de influjo empírico, posee una libertad auténtica y cuyas elecciones son en sí mismas valiosas por el hecho de ejercitar su capacidad de elección. Esto permite a cada individuo establecer sus propios fines en base a una situación incondicionada e independiente y, por tanto, justa. Se trata, así, de una voluntad autónoma. Según Sandel,

“el fundamento [kantiano] de la ley moral debe encontrarse en el sujeto de la razón práctica y no en su objeto. Esto es, en un sujeto capaz de tener una voluntad autónoma. [...] Sólo esta independencia absoluta nos puede proporcionar el distanciamiento que necesitamos para poder elegir libremente por nosotros mismos, sin vernos coartados por las circunstancias contingentes. En la perspectiva deontológica, lo más importante no son los fines que elegimos sino nuestra capacidad para elegirlos. Y esta capacidad, al ser anterior a cualquier fin particular que pueda anhelarse, reside en el sujeto. [...]»

«El concepto de un sujeto que es anterior a sus objetos e independiente de ellos ofrece un fundamento para la ley moral. Esta no necesita teleología o psicología alguna, a diferencia de los fundamentos meramente empíricos. De este modo se completa poderosamente la visión deontológica. Como lo justo es anterior a lo bueno, de ese modo el sujeto es anterior a sus fines.»<sup>34</sup>

Esto nos lleva, por un lado, a condicionar la primacía de la justicia sobre el bien a una consecuente primacía del sujeto sobre sus fines y, por otro, a tener que analizar precisamente si dicho sujeto trascendental es posible y real.<sup>35</sup> La crítica de Sandel irá, principalmente, contra esta visión kantiana del hombre y su supuesta autonomía total. Esta argumentación se verá reflejada también en su actual crítica a la meritocracia.

Así, vemos que en el sistema racionalista-trascendental kantiano, la autonomía humana adquiere un papel aún más fundamental que el del consentimiento de Locke. Se trata de una autonomía no sólo respecto a la imposición de otros individuos sino incluso de uno mismo y de sus apetencias cambiantes. Como bien explica Sandel,

“contra los filósofos utilitaristas y empiristas, Kant sostenía que debemos concebirnos a nosotros mismos como algo más que un haz de preferencias y deseos. Ser libre es ser autónomo, y ser autónomo es estar gobernado por una ley que me doy a mí mismo. La autonomía kantiana es más exigente que el consenti-

taja sobre la razón teórica precisamente en esta facultad voluntarista, en su capacidad de generar preceptos prácticos directamente, sin recurso a la cognición. «Dado que en todos los preceptos de la voluntad pura es sólo una cuestión de la determinación de la voluntad», no hay necesidad de que esos preceptos «deban esperar a las intuiciones para adquirir un significado. Esto se da por la notable razón de que en sí mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren» (I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, cit., p. 176).”

<sup>34</sup> Sandel, 1982, p. 20; cfr. I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*, cit.

<sup>35</sup> Cfr. Sandel, 1982, p. 21.

miento. Cuando me doy la ley moral, no me limito a escoger según mis deseos o adhesiones contingentes, sino que me aparto de mis intereses y apegos particulares y promulgo como partícipe de la razón práctica pura.”<sup>36</sup>

Como explicaremos, Sandel ve en el sujeto trascendental kantiano y en su autonomía un error radical, en sentido pleno del término, ya que no tiene en cuenta su “origen constitutivo”. Este error lastrará, en diversa medida, la visión del hombre de muchos de los autores sucesivos, particularmente en la teoría de la justicia de Rawls, de la que hablaremos (cfr. Capítulo I. A. 2. b).

“La idea de Kant de una voluntad autónoma y la de Rawls de un acuerdo hipotético tras el velo de la ignorancia tienen esto en común: ambas conciben el agente moral de modo que sea independiente de sus fines y apegos particulares. Cuando promulgamos la ley moral (Kant) o escogemos los principios de la justicia (Rawls), lo hacemos sin referencia alguna a los papeles e identidades que nos sitúan en el mundo y hacen de nosotros quienes en particular somos.”<sup>37</sup>

A favor del tipo de sujeto que propone, Kant da dos argumentos “trascendentales” porque son necesariamente previos y subyacentes a toda experiencia. Uno, de orden epistemológico y relacionado con el autoconocimiento, implica que el sujeto no puede ser demostrable empíricamente porque debemos presuponerlo como condición para conocer cualquier otra cosa; es el principio unificador y previo de todo conocimiento empírico. Y otro argumento práctico y relacionado con la libertad, ya que, como hemos anticipado, para Kant, los condicionantes empíricos no pueden ser un fundamento de la moral compatible con una auténtica libertad.<sup>38</sup>

Así, un buen resumen de lo dicho hasta ahora respecto al sujeto kantiano lo ofrece el mismo Sandel:

“Desde el punto de vista kantiano la primacía de lo justo es al mismo tiempo moral y fundacional. Se fundamenta en el concepto de un sujeto dado antes que sus fines, un concepto que se sostiene como indispensable para nuestra comprensión de nosotros mismos en tanto seres autónomos [prioridad moral], que eligen libremente [prioridad epistemológica]. La sociedad se ordena mejor cuando es gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular de lo bueno, ya que cualquier otro ordenamiento no lograría respetar a las personas en tanto seres capaces de elección. Los consideraría más bien como objetos antes que como sujetos, como medios antes que como fines en sí mismos.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Sandel, 2009, cap. IX, par. «Individualismo moral».

<sup>37</sup> Sandel, 2009, cap. IX, par. «Individualismo moral».

<sup>38</sup> Cfr. Sandel, 1982, pp. 21-23; I. KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, cit..

<sup>39</sup> Sandel, 1982, p. 23.

## iii) Voluntarismo y trascendencia

Supuesta esta autonomía absoluta del sujeto kantiano, la voluntad adquiere un papel central y determinante, en la medida en que se ha descartado todo tipo de condicionantes externos. En este sentido, conviene precisar que la filosofía kantiana es contraria a la teleología y a fines o determinaciones externas de bien, pero, al mismo tiempo, no cae en la vertiente nihilista de la exaltación de la voluntad (de poder) que propondrán algunos autores posteriores, particularmente a partir de Nietzsche. Así lo explica Sandel:

“Es importante tener en cuenta que en la perspectiva deontológica la noción de un «yo» despojado de objetivos y lazos esenciales no implica que seamos seres totalmente carentes de propósitos o incapaces de vínculos morales, sino que los valores y relaciones que tenemos son el producto de la elección, ya que la posesión de un «yo» es dada anteriormente a los fines. En el universo deontológico se da de forma similar. A pesar de que rechaza la posibilidad de un orden moral objetivo, este liberalismo no sostiene un «vale todo». Afirma la justicia, no el nihilismo. La noción de un universo vacío de significado intrínseco no implica, en la perspectiva deontológica, un mundo donde los principios regulativos no rijan en absoluto, sino un universo moral habitado por sujetos capaces de constituir un significado propio, como agentes de construcción en el caso de lo justo, y como agentes de elección en el caso del bien.”<sup>40</sup>

Con todo, el sujeto trascendental sin ningún rasgo empírico que sea de algún modo determinante aparece, en el fondo, como una figura inhumana y desligada de la realidad del ser humano. A nivel teórico, la demostración kantiana rige, pero el problema fundamental es que describe un sujeto que no puede ser identificable con un ser humano. Esta crítica de la filosofía kantiana la expondrá con claridad Rawls, que intentará mantener la fundamentación kantiana de la autonomía y elección de fines, recuperando, de algún modo, la conexión del sujeto con la realidad humana, es decir, con una cierta condición empírica. Como veremos, Sandel criticará tanto el sujeto de Kant como el intento de Rawls de lograr un liberalismo deontológico con rostro “*humeano*”.<sup>41</sup>

## A.1.c. John Stuart Mill

John Stuart Mill (Londres 1806 – Aviñón 1873) es el autor inglés de mayor renombre en el campo de la filosofía del lenguaje durante el siglo XIX. Es un conocido naturalista (contrario al conocimiento “apriorístico”), utilitarista (continuador del pensamiento de Bentham, aunque apartándose de su marcado materialismo hedonista) y liberal (defensor de la libertad como elemento fundamental para el desarrollo de la felicidad humana), continuador del em-

<sup>40</sup> Sandel, 1982, p. 219.

<sup>41</sup> Cfr. Sandel, 1982, pp. 28-29.