

ANUARIO

Nº32 · 2017

**El lugar del individuo y la
comunidad**

Páginas 109-131

EL LUGAR DEL INDIVIDUO Y LA COMUNIDAD

LA DISPUTA ENTRE LIBERALES Y COMUNITARISTAS

Soledad Fernández

Universidad de Valparaíso, Chile.
soledad.fernandez@alumnos.uv.cl

Luis Villavicencio Miranda

Centro de Investigaciones de
Filosofía del Derecho y Derecho
Penal, Universidad de Valparaíso.
Chile. luis.villavicencio@uv.cl

RESUMEN

Este artículo analiza las objeciones comunitaristas al liberalismo. Luego, se examina la pertinencia y relevancia de tales críticas para la filosofía política contemporánea. Para finalizar, se defiende una visión que mantiene las tesis centrales de liberalismo, sustentada en una lectura atenta de los reproches comunitaristas.

PALABRAS CLAVE

liberalismo, comunitarismo,
modernidad, justicia, bien.

THE PLACE OF THE INDIVIDUAL AND THE COMMUNITY

THE COMMUNITARIAN-LIBERAL DISPUTE¹

ABSTRACT

This article examines the communitarian's objections to liberalism. Then, it is revised the pertinence of these criticisms for the contemporary political philosophy. Finally, it is defended a liberal version that maintains its central theses based on a careful lecture of the communitarian reproaches.

KEYWORDS

liberalism, communitarianism,
modernity, justice, good.

¹ Artículo recibido el 5 de junio de 2017 y aceptado el 16 de julio de 2017.

I. INTRODUCCIÓN

La tensión entre la tradición liberal y comunitarista tiene un lugar destacado en la filosofía política contemporánea, cuyo origen puede rastrearse en las críticas hegelianas al proyecto ilustrado kantiano (Nino 1996: 123-135; Villavicencio, 2009: 13-45). Esta disputa, aparentemente irreconciliable, repercute en la configuración de la gramática moral y política de las sociedades modernas. La querella reposa, en general, en torno al rol del individuo y de la comunidad en la configuración y comprensión del autogobierno colectivo.

Hablar de una tradición comunitarista puede resultar algo aventurado. Se trata de una corriente de pensamiento menos articulada que la liberal, pero, al menos conceptualmente, es posible delinear sus bases. Estas reposarían en la creencia que el ser humano no puede ser entendido al margen de las vinculaciones sociales que lo constituyen como sujeto, imposibilitando que la moral se emancipe de los horizontes de significado que sitúan a cada persona como un ente definido por aquellos horizontes. Para el liberalismo, más allá de cualquier pertenencia a una comunidad, los individuos tienen la capacidad de cuestionarla hasta el punto de abandonar la agrupación. Para el comunitarismo, por el contrario, nuestra identidad como personas se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos en los cuales estamos insertos y de los que si alguna vez fuéramos aislados dejaríamos de ser lo que realmente somos. En este escenario, para la teoría liberal, el pluralismo es una característica estructural de las sociedades modernas. A la inversa, para la concepción comunitarista, ese pluralismo es un síntoma de descomposición moral, que se traduce en la particularización de la comunidad en individuos atomizados, desconectados entre sí.

En particular, nosotros nos concentraremos en tres líneas argumentales comunitaristas. La primera realiza un desolador diagnóstico de la ética moderna caracterizada por su excesiva abstracción y formalismo para proponer, en cambio, una moral robusta que no elude los dilemas morales sustantivos. La segunda rehúye de la neutralidad liberal para abogar, en

su lugar, por una ética comprometida y militante. La tercera, por último, critica el atomismo y la fragmentación que caracterizaría a las comunidades liberales para proponer, en su lugar, una visión holista de la comunidad.

Bajo ese marco general, el presente artículo tiene una finalidad doble: por un lado, presenta los principales reproches comunitaristas al liberalismo; y, por otro, esboza una defensa de los postulados centrales del liberalismo, sobre la base de una lectura que se toma en serio el embate comunitarista, a modo de balance de la querella.

II. EL COMUNITARISMO COMO TEORÍA

Tres dificultades nos persiguen cuando intentamos delinear al comunitarismo como una teoría. Hay una tensión no resuelta entre las posturas estrictamente filosóficas y las políticas. Los autores que se reconocen a sí mismos como comunitaristas tienen pensamientos muy disímiles y algunos de los filósofos que podríamos reconocer claramente como comunitaristas, no aceptan tal etiqueta². Sin embargo, debemos partir por algún punto. El comunitarismo puede ser presentado como un heredero privilegiado de la crítica a la modernidad nacida de la Ilustración, postulando que este proyecto ha fracasado o, al menos, requiere profundas rectificaciones para hacer frente a las patologías del mundo moderno. Estas acarrearán la desvinculación, alentadas por los sistemas políticos liberales, de las personas de sus respectivas comunidades concretas de referencia, haciéndoles pensar, falsamente, que pueden hallar su identidad al margen de ellas.

La alternativa que ofrece el comunitarismo no es una sociedad regida por principios que regulan la conducta individual de un modo que deja aislados a los sujetos para optar por sus propios planes de vida, sino más bien una sociedad presidida por una preocupación por el bien común, en la que el destino de la comunidad misma es prioritario. Ello implica, naturalmente, un rechazo frontal de la tesis rawlsiana de que la justicia es la primera virtud de las instituciones (Kukathas y Pettit, 2004: 99)

2 Se ha revisado latamente la tradición comunitarista en Villavicencio (2014).

Junto con lo anterior, los autores comunitaristas que analizaremos comparten, en buena medida, una concepción de la persona opuesta a la liberal, según la cual los seres humanos se encuentran intrínsecamente unidos a las comunidades culturales y lingüísticas en las que habitan. Esta concepción comunitarista de las personas aparece, de modo más o menos explícito, en todos los autores. Así, por ejemplo, MacIntyre y Taylor postulan que los seres humanos solo pueden comprenderse como agentes morales que se autointerpretan en las prácticas de las comunidades en las cuales se encuentran insertos. Walzer, a su turno, defiende la tesis de que somos entes que esencialmente producimos cultura y habitamos en ella. En fin, la preocupación de Sandel por acentuar la necesidad de establecer vínculos constitutivos entre las personas y sus comunidades, se entiende como una consecuencia de que los individuos nos identificamos con las comunidades en las que nos avecindamos.

Con todo, las coincidencias entre los diversos autores, como un bloque homogéneo de pensamiento, terminan exactamente ahí, ya que estos difieren, al menos, en dos cuestiones fundamentales: por una parte, utilizan el concepto de *comunidad* de forma diferente; y, por otra, su crítica a los valores que encarna el liberalismo tiene un alcance diverso. Sobre lo primero, MacIntyre y Taylor

consideran que la referencia a la comunidad es indispensable en toda explicación de la subjetividad, de la acción y del razonamiento práctico del hombre. Las pretensiones de Sandel, en cambio, son mucho más modestas, ya que se reducen a la idea de que los vínculos constitutivos con la comunidad son *un* tipo importante de bien humano. Y Walzer apela a la comunidad solo para ofrecer una explicación adecuada del razonamiento práctico sobre la justicia y sobre los objetos de esa justicia, y no sobre los sujetos sin más. Vistas así las cosas, cabría decir que MacIntyre y Taylor son los más propiamente comunitaristas, mientras que Sandel y Walzer constituyen dos versiones de ese arquetipo del que difieren por su centro de interés y por su alcance más restringidos (Mulhall y Swift, 1996: 218).

Sobre lo segundo, debe decirse que solo MacIntyre presenta una postura abiertamente hostil hacia el liberalismo. En cambio, el contraste con los otros autores comunitaristas no es tan drástico. Antes bien,

el interés que tiene el comunitarista en destacar por qué no debe considerarse al individuo como un ser autónomo respecto a su comunidad no implica que se haya de rechazar totalmente o degradar por entero la autonomía individual como uno de los bienes humanos. Ese interés del comunitarismo trata, por el contrario, de cuestionar el carácter absolutamente prioritario y el alcance universal que los liberales tienden a asignar a ese bien; sirve para sugerir que dicha prioridad y dicho alcance han de modificarse o limitarse (...) A Taylor le interesa explícitamente criticar ciertas formas de defender el liberalismo, pero no la tradición liberal en bloque. Muchas de las recomendaciones metodológicas de Walzer tienen un sello liberal inconfundible. Y a Sandel sólo le preocupa – como él mismo dice – marcar los límites del liberalismo. En este aspecto, podríamos resumir la crítica comunitarista al liberalismo diciendo, con palabras de Sandel, que trata de ser un intento de definir los límites del valor y del atractivo de la autonomía, no un intento de rechazar plenamente ese valor y ese atractivo (Mullhall y Swift, 1996: 220-221).

Para el comunitarismo, apoyándonos en Walzer (1993: 20-24) y Taylor (1994: 67-72), tanto el valor y significado de los bienes, como el de la identidad individual, son construcciones culturales que se dan en un contexto comunitario, intrínsecamente social. No tienen ni un valor intrínseco ni que podamos elegir, fuera del marco social o de lo que Taylor llama “horizontes de significado común” (1994: 72). El problema básico de las concepciones tradicionales de la justicia y, en especial del liberalismo, es que olvida el rol fundamental que juega la comunidad tanto en el esclarecimiento de los bienes que consideramos valiosos, como en la construcción de la identidad individual. Así, pues, el problema esencial del enfoque liberal es bastante claro: los principios de la justicia están concebidos para que rijan la distribución de los bienes primarios, los que poseerían tal grado

de abstracción que no pueden ser aplicados a los bienes particulares, sustentados en significados sociales y culturales también particulares. La especificidad de los significados sociales de todos los bienes humanos posibles conlleva, al parecer, que la abstracción metodológica propia del planteamiento liberal sea inútil y superflua.

III. EL LIBERALISMO SOMETIDO A EXAMEN. LAS PRINCIPALES CRÍTICAS COMUNITARISTAS.

Tres son las críticas que repasaremos con un cierto nivel de detalle: a) la liviandad filosófica en que se sustentan las éticas modernas; b) la concepción de persona que defiende la teoría liberal, totalmente opuesta al planteamiento comunitarista; y c) la equívoca posición ontológica en que inicia el liberalismo, esto es, el atomismo o individualismo social (Taylor, 1990: 107-123; 1996: 36-38; 1997: 335-372; MacIntyre, 1987: 1994).

1. El Descalabro de la ética moderna: la necesidad de recuperar una moral robusta

El dilema hegeliano al que se enfrentan las sociedades modernas (Taylor, 1983: 223-224) genera dos problemas estructurales del liberalismo. Por una parte, el afán de fundar una moral con presidencia de una teoría robusta del bien y, por otra, la búsqueda de principios con pretensiones universalistas a costa de una excesiva abstracción metodológica. Esta simplificación y reducción de la filosofía moral ilustrada hunde sus raíces en la crisis de la sociedad moderna, cuyo diagnóstico pareciera ser catastrófico para los comunitaristas.

Para MacIntyre (1987) el lenguaje moral contemporáneo posee tres penosas particularidades. En primer lugar, solo mantiene pequeños retazos y simulacros de un discurso moral genuino. De ese modo, se ve expuesto a una seguidilla interminable de debates que expresan los desacuerdos inconmensurables de las argumentaciones rivales. En definitiva, no hay una matriz común que permite sopesar las diferentes visiones en disputa: resultan ser choques de voluntades arbitrarias y antagónicas irreconciliables. Así lo

afirma al sentenciar “hemos perdido –en gran parte, si no enteramente- nuestra comprensión, tanto teórica como práctica de la moral” (MacIntyre, 1987: 14-15).

En segundo lugar, y a pesar de la pérdida de esa matriz común, las personas que concurren al debate presentan cada una de sus argumentaciones -obstinadamente cabría agregar- con pretensiones racionales e impersonales. Cada sujeto se aferra a su peculiar interpretación del extraviado lenguaje moral universal como si este continuara siendo objetivo.

En tercer lugar, el lenguaje moral se aferra a una gramática descontextualizada históricamente. Los filósofos contemporáneos de la moral se esfuerzan para partir *desde ningún lugar* sus reflexiones, obviando toda sistematización y construcción de una narración histórica verdadera que explique la desintegración del lenguaje moral y que, de la misma manera, permita recuperar el razonamiento moral.

Estas características –lamentables diría MacIntyre- pueden ser explicadas por el emotivismo: nuestros juicios morales no serían más que preferencias y gustos que intentamos burdamente imponer con el objetivo de que los demás concuerden con ellos. El emotivismo resulta, entonces, radicalmente disociado: es falso desde el significado de los enunciados morales, pero verdadero desde el uso de dichos enunciados en la cultura moral contemporánea. Tal disgregación, trae como consecuencia un fracaso rotundo del proyecto ilustrado con miras a justificar racionalmente la moral, al rechazar cualquier visión teleológica de la naturaleza humana. Al obviar la esencia propia del ser humano, la que debería gobernar el verdadero fin de nuestros actos, extraviamos la razón que debería iluminar el contenido de nuestras reglas éticas. Tenemos, en consecuencia, una concepción equivocada de la naturaleza humana, alejada del fin que le debería ser propio, que nos lleva, inevitablemente, a vivir en medio de las ruinas incoherentes e incompletas de lo que alguna vez fue un esquema consistente de pensamiento.

Expondremos ahora el análisis que Taylor realiza de la cultura moderna. Su examen minucioso de la sociedad logra relucir sus múltiples males (1994:

37-47), los que delatan una inminente crisis. El conjunto de estos males son el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el desencantamiento generalizado, típico de la modernidad.

El individualismo es, al mismo tiempo, el malestar y el logro más notable de la cultura moderna pues nos permite elegir por nosotros mismos nuestros planes de vida. La libertad moderna se alcanzó a costa de escapar de los horizontes morales que poseíamos en el pasado, los que, si bien limitaban a los sujetos, también daban sentido al mundo y a los roles que estos desempeñaban en la sociedad.

Un segundo mal que nos aqueja es la primacía de la razón instrumental comprendida como aquella clase de racionalidad que utilizamos para calcular la eficiencia máxima o la mejor relación costo beneficio, y que inunda todas las dimensiones de la vida, de tal manera que debemos ir orientando nuestra existencia eclipsada por “la exigencia de obtener el máximo rendimiento” (Taylor, 1994: 41).

El tercer mal es el desencantamiento generalizado. Este tiene dos facetas, una individual y otra social. En lo individual, está dado por la limitación de las opciones en la configuración de los planes de vida. Por ejemplo, la proscripción social de formas de habitar el mundo que se consideran poco productivas, como la mera contemplación. En lo social, se traduce en la negación o distanciamiento de la realidad de la comunidad política, expresado en el desinterés y ausencia de compromiso en torno a alguna concepción del bien general. La invocación de la comunidad política se muestra como un fraude (Taylor, 1997: 364-365) en todo tipo de visiones sociales, tales como el marxismo o el feminismo, en el que la sociedad está sumida en la irrecuperable pérdida de la lucha de clases o por la victoria incansable del patriarcado, respectivamente.

Este calamitoso panorama nos otorga dos opciones: o encallamos en un escepticismo radical o recuperamos una tradición robusta y completa de pensamiento, como la aristotélica. Aquí se vuelcan los aspectos positivos de la crítica comunitarista. Según MacIntyre, Aristóteles debe ser visto como un pensador central, pero uno entre varios que conforman una tradición completa de pensamiento. La recepción de la tradición aristotélica supone

la recuperación de las virtudes que nos permiten dirigirnos al fin o al *telos* inevitablemente humano (MacIntyre, 1987: 188). Tales virtudes no pueden sino practicarse en la comunidad política, es decir, no tienen cabida en el mundo moderno, liberal e individualista. La reconstrucción de la concepción aristotélica de la moral en medio de la cultura moderna equivale a darle un papel central a las virtudes en el diseño de la moral y el robustecimiento del bien, necesidad impostergable en un contexto comunitario.

Pero ¿qué dificultades presenta esta tarea? Tres obstáculos, algunos de ellos casi insalvables. Primero, la biología metafísica aristotélica del fin y las virtudes, hoy se encuentra definitivamente desacreditada por la ciencia moderna. Segundo, la estructura de la *polis* parece hoy irreproducible. Y, en tercer lugar, la necesidad de hacerse cargo del conflicto actual, entre tradiciones morales rivales, parece ser inconmensurable. El desafío consiste, entonces, en dotar de coherencia a la tradición clásica, pero subsanando las objeciones planteadas. Cuatro conceptos son cruciales, según MacIntyre, para lograrlo: la idea de práctica, la noción de unidad narrativa de la vida humana, el concepto de tradición y la noción de crisis epistemológica.

La práctica debemos entenderla como una “actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes” (MacIntyre, 1987: 233) a dicha comunidad, dotando de significado y valor a los fines y bienes que se practican sistemáticamente. Solo así se definen los bienes internos que, en un ambiente comunitario, únicamente se concretan en la práctica. Pero la práctica debe orientarse por un concepto asociado: la unidad narrativa de la vida humana. Somos seres historiadores, vivimos en base a un relato de búsqueda que requiere de un bien final, que se alcanza mediante un sucesivo proceso de aprendizaje. En esta búsqueda se desplegará el catálogo de virtudes que irán trazando el conocimiento del bien (MacIntyre, 1987: 270-271).

La tercera fase utiliza la noción de tradición. Las personas nos relacionamos con nuestras circunstancias y con los demás, arropados por una identidad social concreta. Es el “punto de partida moral” (MacIntyre, 1987: 271) de todas las personas, un punto que se va recreando a lo largo de la historia, en una continua discusión acerca de las prácticas que la definen, mediante el

ejercicio de las virtudes. En definitiva, la tradición se compone de un conjunto de prácticas, el espacio donde estas se originan, se transmiten de generación en generación, siendo valoradas, modificadas y también abandonadas.

En cuarto y último término, la fuerza racional de una tradición requiere un modo adecuado de enfrentar los conflictos. Cuando una tradición vacila, respecto de uno o más de sus presupuestos, o no supera sus logros pasados, o le resulta imposible menguar la cantidad y trascendencia de los conflictos internos, es un momento crucial para la reinterpretación o producción de nuevas tradiciones que aseguren su continuidad y dinamismo. A ello alude nuestro autor con la expresión crisis epistemológica (MacIntyre, 1994: 346).

Si MacIntyre postula reformular la tradición aristotélica, Taylor nos propone reformular la idea de la identidad moderna o, en otras palabras, recuperar las descripciones modernas en las que se sustentan nuestras creencias e instituciones morales compartidas. Para ello, será necesario sistematizar nuestra idea de identidad del yo y cómo se relaciona con una determinada noción del bien (Taylor, 1996: 17).

Juntamente con negar el subjetivismo moral, Taylor nos dirá que el concepto de identidad moderna pasa, forzosamente, por la recuperación del ideal de la autenticidad (1994: 61-65; 1997: 294-299, 309-316): encontrar lo que resulta significativo para cada uno y lo que nos diferencia de los demás, no descansa en una elección meramente individual, puesto que caería en la trivialidad e inconsistencia. La modernidad, justamente se degrada en esta libertad abstracta, donde radica inevitablemente su miseria. Las cosas solo adquieren relevancia contrastadas contra unos fondos de inteligibilidad, que él llama horizontes. Solo estos otorgan significación a nuestras decisiones, a nuestra identidad.

Por último, Walzer acusa al liberalismo de caer en una abstracción metodológica ilegítima, inútil y superflua. Autores como Habermas, Ackerman o Rawls suelen reflexionar sobre asuntos morales o políticos, intentando trascender los contextos especificados por la particularidad y la diferencia cultural, pretendiendo hallar una unidad subyacente o un criterio único (Taylor, 1993: 18-19). Un individuo racional, en condiciones abstractas, presenta un problema insalvable, del cual ninguna teoría de la justicia

puede surgir. Luego, la tesis de Walzer decantará en dos postulados: a) al existir diferentes bienes que deben ser distribuidos, cada uno de ellos debe ser asignado conforme a criterios diversos que respeten la autonomía de las distintas esferas de la justicia; y b) los distintos significados atribuibles a los bienes sociales, en los que se fundamentan las diversas esferas de distribución, encuentran su explicación en concepciones inevitablemente vinculadas al particularismo histórico y cultural de cada sociedad.

2. La impostergable militancia de la ética: una concepción no neutral de la persona y de la moral

Apoyándonos en Sandel, criticaremos la concepción de persona liberal, especialmente en la versión de Rawls. La teoría rawlsiana, para defender la primacía de la justicia, debe partir de una concepción en la que los agentes morales son independientes de sus intereses, atributos y preferencias particulares, capaces de distanciarse de ellos para revisarlos, valorarlos y modificarlos. La tesis central del liberalismo deontológico es que la sociedad está constituida por una pluralidad de sujetos que poseen diversos fines, intereses y concepciones del bien. Esa sociedad se encontrará mejor ordenada cuando es regida por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*: lo importante es que estos principios normativos encajen con el concepto de lo justo, una categoría moral que precede a lo bueno y es independiente de este. Así, la justicia es primaria desde el punto de vista moral y lo justo tiene prioridad sobre lo bueno debido a que sus principios se derivan independientemente. “En su sentido moral, la deontología se opone al consecuencialismo (...). En su sentido fundacional, la deontología se opone a la teleología” (Sandel, 2000: 16).

Pero si los primeros principios no se derivan de ninguna concepción del bien ¿dónde encuentran su fundamento? Una doctrina kantiana, como lo es el liberalismo deontológico, debe responder que el fundamento de la justicia se encuentra en el sujeto de la razón práctica y no en su objeto. Por consiguiente, de la primacía de la justicia surge también la primacía del sujeto. “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” (Sandel, 2000: 20).

La estrategia seguida por Sandel pretende demostrar que el intento rawlsiano de definir un sujeto que escape, al mismo tiempo, de la arbitrariedad del agente moral kantiano abstracto y de la definición de un yo condicionado empíricamente de forma radical –que hace imposible la construcción de principios normativos generales-, no logra su propósito. Fracasa ya sea porque se contradice con las exigencias de una teoría deontológica o porque reproduce en la posición original la metafísica kantiana de un sujeto no corporeizado.

De tal estrategia se desprende, primero, el alcance de la prioridad del yo, como un ser considerado anterior a los fines que sostiene. Rawls busca una descripción del agente moral que esté lo bastante separado de sus circunstancias empíricas como para ser capaz de distanciarse y elegir satisfactoriamente principios, pero no tan despegado de dichas circunstancias como para transformar la elección de los principios en una pura arbitrariedad. Para Sandel, tal concepción del sujeto moral logra solamente concebir al yo en una versión absolutamente descarnada, sencillamente una abstracción que cae en un tipo de arbitrariedad metafísica. Más aún, resulta inviable que un yo concebido en esos términos pueda ser capaz de cualquier elección racional, pues se encuentra desprovisto de toda experiencia, no tendría motivos ni capacidad deliberativa para optar por los principios de la justicia (Sandel, 2000: 38-68).

La segunda crítica no es menos demoledora. La pretensión de Rawls por configurar un punto de vista desde el cual un sujeto, con solo una concepción tenue del bien, escoge principios justos, no funciona. El resultado de la elección no puede ser si no, una elección arbitraria y nada reflexiva (Sandel, 1998: ix-xvi). Sandel rebate esta posición argumentando que, necesariamente, los derechos van a ser justificados en el marco de alguna particular concepción de la vida buena, es decir, todos los derechos –incluso los típicamente liberales- solo pueden ser adecuadamente comprendidos si se relacionan teleológicamente con alguna idea del bien, lo que suprime, obviamente la pretendida neutralidad liberal.

En la práctica jurisdiccional ello se grafica en los casos difíciles. Los jueces no pueden aplicar las reglas generales de los derechos sin apelar directamente a propósitos morales que justifiquen esos derechos en primer

lugar. Recurrir a una concepción del bien resulta ser inevitable, lo que da como conclusión que la neutralidad liberal no solamente es falsa, sino que también moralmente reprochable.

Termina el razonamiento de Sandel con su propuesta. Ser un sujeto consiste en algo más que la administración eficiente de deseos arbitrarios, lo que nos conlleva a una reflexión intensa. No podemos comprendernos como sujetos absolutamente desarraigados, individualizados anticipadamente y puestos con anterioridad a nuestros fines. Dicha autocomprensión constitutiva incluye un sujeto más amplio que el individuo aislado y exigirá una concepción de la comunidad en el sentido constitutivo.

Igualmente, Taylor también repugna la neutralidad liberal y su afán de situarse en un plano de justificación superior a teorías alternativas, comprometidas explícitamente con una concepción del bien (Taylor, 1996: 36-38). La teoría liberal opera sin un marco referencial, producto del avance paralelo de la cosmovisión científicista moderna que originó un ideal del yo desvinculado, capaz de objetivar no solamente el mundo, sino también sus emociones, inclinaciones y preferencias, logrando así una especie de distanciamiento y autocontrol que le concede la posibilidad de actuar racionalmente sobre sus propias pulsiones. Pero, justamente, son los marcos referenciales quienes otorgan el trasfondo –implícito o explícito– para nuestros juicios e intuiciones morales en toda nuestra vida moral.

3. Contra el atomismo y la fragmentación: el holismo que demandan las comunidades

La última oleada de críticas ataca la concepción abstracta del individuo y sus vínculos con la sociedad, catalogada comúnmente como atomismo, la que sería conceptualmente errada y moralmente reprochable. De esta concepción se desprende, también, una visión puramente instrumental de la sociedad, constituyendo sin más una agrupación de individuos al servicio de objetivos y fines individuales (Taylor, 1990: 107). Esto se traspasa al funcionamiento político de la sociedad, fragmentándola. Taylor señala que la fragmentación política se caracteriza porque los ciudadanos pierden una orientación común y trasladan todos sus esfuerzos y energías políticas a la promoción de agrupaciones parciales.

Una sociedad fragmentada no repercute en su carácter democrático, pero sí en la salud de esta comunidad democrática, en la sociedad entendida como una empresa común. El valor de la democracia deliberativa se reduce, dando lugar a múltiples grupos de interés ultra especializados, que contribuyen a agudizar la fragmentación. Se termina por deformar la formación de mayorías democráticas. La sociedad logra continuar subsistiendo, pero perpetuado este sistema, es preocupante su estabilidad a largo plazo, puesto que “sus miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como a una comunidad” (Taylor, 1997: 369).

¿Cómo detener este escenario fatídico? Con la reidentificación de las personas con su comunidad política, en otras palabras, la desfragmentación de la sociedad. El fortalecimiento y equilibrio entre el sistema de partidos políticos tradicionales y la proliferación de movimientos asociativos, pluralistas, diversos e independientes, permitiría a los individuos de una misma comunidad compartir una idea genuinamente colectiva del bien común.

IV. ESBOZO DE UNA RÉPLICA LIBERAL: EL BALANCE

Frente a los reproches comunitaristas, una lectura filosóficamente atenta de los presupuestos liberales y, en particular, de la justicia como equidad de Rawls tal como fue presentada en *A Theory of Justice*, más las aclaraciones y correcciones integradas a la teoría por el propio filósofo estadounidense –particularmente en su trabajo “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (Rawls, 1986: 209-262) – permite enfrentar con éxito dos aspectos parciales de las críticas: por una parte, aquellas que acusaban a la justicia como equidad de “ocultar” una cierta concepción de la persona; y, por otra, las objeciones que atribuían a la justicia como equidad una excesiva abstracción y universalidad que la exponía a los típicos reproches que pueden hacerse a una doctrina de inspiración kantiana. Así, apoyándose en el constructivismo kantiano, Rawls sostiene que, efectivamente, la teoría se sustenta en una concepción de la persona que, al ser normativa, no la compromete con ninguna doctrina o antropología metafísica sobre la naturaleza humana y, al mismo tiempo, le permite obviar la crítica de caer en la abstracción y de tener pretensiones universalistas, puesto que

la justicia como equidad se funda en una noción concreta de los agentes morales, que hunde sus raíces en ciertas intuiciones compartidas propias de la cultura política democrática moderna.

Además de lo anterior, el filósofo estadounidense puede defenderse de la crítica de que la teoría rawlsiana sería emotivista o subjetivista, en el sentido de que el acuerdo al que llegan las partes en la posición original es un tipo de elección radical, es decir, un tipo de elección que no se basa en razones, defendiendo la razonabilidad como una forma de objetividad propia de aquellos que comparten la concepción de persona que inspira el mecanismo de representación de la situación ideal de deliberación. Por último, frente a la acusación de ser una teoría atomista, la justicia como equidad puede replicar que los intereses de los individuos dependen de las instituciones existentes y de los principios de justicia que las gobiernan por lo que, no obstante la base metodológica individualista del liberalismo, la teoría de la justicia da cabida suficiente a la naturaleza social de los individuos (Rawls, 2001: 383-389).

A pesar de la fortaleza de la defensa rawlsiana recién expuesta, una porción relevante de la crítica comunitarista mantiene su fuerza al derivarse de ella que la justicia como equidad se funda en una concepción particular de la autonomía que, aunque no sea metafísica como señalan los comunitaristas, sí reposa en una doctrina comprehensiva³ que compromete la neutralidad de la teoría (Nino, 1996: 123-135). Rawls admite, en *El liberalismo político*, que la justicia como equidad en su primera versión padecía dos graves problemas internos: primero, presenta a la concepción de justicia como parte de una concepción más *general* que él mismo denomina *corrección como equidad*; y, segundo, presupone que, en una sociedad bien ordenada, de conformidad con los principios de justicia, los ciudadanos aceptarán sus principios en tanto se encuentran identificados con una visión comprehensiva de raíz kantiana. De este modo, este grave problema acarrea que la justicia como equidad, tal como es construida en *A Theory of Justice* –específicamente en la tercera parte de la obra–, exige demasiado a los individuos para poder alcanzar la estabilidad, o sea, demanda que los

3 Una doctrina comprehensiva es una cosmovisión más o menos sistemática de carácter filosófico, moral o religioso, a cuya luz se ordenan y se conciben los diversos fines y objetivos últimos que conforman un cierto ideal de vida valioso. Véase Rawls (2002: 38-65).

ciudadanos converjan en torno a una misma doctrina comprensiva, lo que resulta incompatible con la rica e irreductible pluralidad que caracteriza a las sociedades democráticas modernas.

La estrategia desarrollada por el filósofo estadounidense para salvar esta deficiencia consiste, fundamentalmente, en replantear la justicia como equidad como una concepción estrictamente política, es decir, que su justificación descansa en valores políticos y, por ende, no debe ser considerada como parte de una doctrina moral, religiosa o filosófica más completa o comprensiva. ¿Cumple Rawls su objetivo? En nuestra opinión, el intento desplegado por el autor, en *El liberalismo político*, para eludir cualquier compromiso con alguna doctrina comprensiva se ve malogrado, ya que no logra zafarse del reproche que culpa a la concepción política de caer en las redes de la *paradoja de la razón pública* o la sinrazón de la discontinuidad entre lo público y lo privado, esto es, enfrentarse a la pregunta de ¿por qué razones estaríamos dispuestos a dejar de lado nuestra propia doctrina comprensiva cuando se discuten en el ámbito público los temas más fundamentales? (Villavicencio, 2009: 533-557).

El modo en que Rawls resuelve el problema de la verdad y la objetividad en el dominio político lo lleva a sostener que toda doctrina comprensiva, *prima facie*, tendría el derecho a intentar presentar en la arena política sus argumentos, pero al hacerlo debiera respetar las exigencias de lo razonable (Rawls, 2002: 241-245). Estos requisitos mandan –como sucede en el caso de la doctrina que postula «que fuera de la iglesia no hay salvación»– descartar como una visión irrazonable cualquier idea comprensiva que pretenda, mediante el uso coercitivo del poder político (un poder sobre el cual todos los ciudadanos y ciudadanas tienen una participación igual), imponer dicha doctrina. Esta postura, por supuesto, no demanda alegar la falsedad de la doctrina *extra ecclesia nulla salus*, solo exige que comprendamos que es irrazonable usar el poder político para imponer nuestra propia visión religiosa, filosófica o moral completa en el ámbito público, aunque al mismo tiempo, como nos reclama la coherencia de la visión comprensiva que profesamos, la estimemos verdadera. La cuestión clave es que la respuesta rawlsiana es problemática por lo dificultoso que resulta distinguir, clara y establemente, el ámbito público del no público. El gran cuestionamiento que subyace a esta objeción es que la exclusión de las consideraciones

morales sustentadas en las diferentes doctrinas comprensivas, cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con el diseño de la estructura básica de la sociedad, supone necesariamente tomar partido, en parte al menos, por la visión comprensiva que se profesa, es decir, implica suscribir una doctrina comprensiva de corte liberal que defiende la separación entre lo político y no político.

Y ¿qué sucede cuando esa doctrina comprensiva se sustenta en una cosmovisión cultural que choca con el ideario liberal, negando la libertad religiosa para otros grupos? Un liberal –sensible a la crítica comunitarista y que, en consecuencia, sabe que no puede dejar a un lado los presupuestos metaéticos de la doctrina comprensiva que profesa- solo podrá defender la libertad religiosa en aquellas culturas en las que tiene sentido hablar de un derecho a la libertad religiosa, o de cualquier derecho, puesto que son potestades que aseguran el ejercicio de la autonomía. Por lo tanto, si en una sociedad determinada no se comparte el ideal de la autonomía, hablar de derechos implicará un sin sentido, ya que el significado intersubjetivo que el término «derecho» expresa se encontrará fuera del vocabulario moral disponible para esa sociedad.

Aunque podamos poner en duda la veracidad de la circunstancia de que en algunas comunidades las personas nieguen el valor de la autonomía y de los derechos como un marco compartido, o creamos poco factible que voluntariamente alguien pueda someter su libertad a una religión integrista, o incluso más, dudemos fuertemente que en una sociedad, donde no se reconozca la autonomía, pueda darse la posibilidad de una opción en cualquier sentido plausible; la única conclusión razonable a la que podríamos llegar es que debemos ser capaces de extraer de esa cultura extraña los elementos necesarios para que sus propios miembros tengan la posibilidad de hacer inteligible y comprender el valor de la autonomía. Así, por ejemplo, la ablación genital que sufren millones de mujeres, solo podríamos potencialmente impedirla fomentando que dichas mujeres accedan a toda la información relevante, para recrear las condiciones en que debiera darse una elección autónoma, y confiar en que ninguna mujer en esa posición elegiría voluntariamente que le mutilaran el clítoris.

Sin embargo, queda pendiente, todavía, la situación más extrema: ¿qué ocurre con las doctrinas comprensivas o culturales que se empeñan en ser, desde un punto rawlsiano, irrazonables y despreciar, por ende, el valor de la autonomía? Volviendo al ejemplo ¿cuál es la actitud moralmente correcta frente a una cultura que impone a las mujeres contra su voluntad la práctica de la ablación? Es, precisamente en este punto, donde se cuele, sin más remedio, el carácter comprensivo del liberalismo político al excluir a aquellas doctrinas que están dispuestas a sacrificar la estabilidad y los principios de justicia debido a la verdad interna de sus cosmovisiones. La pregunta que Rawls deja sin respuesta es por qué una doctrina comprensiva no razonable aceptaría la separación entre el ámbito público y no público si para ella, conforme a su visión comprensiva, no tiene sentido alguno tratar a todos como ciudadanos libres e iguales que buscan los mejores principios para el trato recíproco si no se reconocen bajo ningún respecto como libres e iguales. O, lo que viene a ser lo mismo, ¿por qué deberíamos tratarnos como semejantes si no nos vemos, desde nuestras culturas e identidades particulares, en ningún caso como semejantes? (Seleme, 2004: 244-245). Pero ¿es cierto que no nos vemos en ningún caso como semejantes?

Creemos que, si bien la conclusión obligatoria es que la justicia como equidad, aun en su versión política, implica necesariamente un compromiso, por tenue que sea, con una doctrina comprensiva, después de todo logra incluir la concepción de persona que comparten los comunitaristas. No hay otra forma de comprender la máxima comunitarista de que el yo «solo está parcialmente constituido por sus fines» que no sea que siempre existe la posibilidad –por difícil que sea– de escapar de ellos. Y, por lo tanto, esto conlleva la necesidad de reconocer la autonomía individual incluso en comunidades fuertemente arraigadas en principios comunitaristas, pero no porque en esas comunidades empírica o históricamente pueda darse la posibilidad de que efectivamente se les reconozca, por ejemplo, a las mujeres autonomía, sino debido a que así se sigue filosóficamente de las concepciones comunitaristas. La concepción política de la persona rawlsiana debe ser, entonces, asumida por los críticos comunitaristas, quienes, si desean ser consistentes con la concepción de persona que defienden, se ven obligados a reconocer que, al menos en determinados asuntos, las personas sí debemos vernos normativamente unas a otras como poseedoras de las facultades morales fundamentales de ser racionales y razonables.

De este modo, se reconoce el valor histórico de los marcos referenciales y se puede conceder que la neutralidad liberal se sustenta en una concepción normativa particular y, en algún grado, comprensiva de la persona humana, pero que es compatible absolutamente con la postura comunitarista de un «yo» solo parcialmente definido por sus fines. La única forma de hacer comprensible la circunstancia que la definición de la vida buena de una persona no depende enteramente de su identidad social, es distribuyendo igualitariamente el valor de la autonomía. En definitiva, haciendo propias las objeciones comunitaristas sobre la inevitable contingencia histórica de la autonomía y, por ende, su vinculación con una cierta concepción del bien, se ha podido mantener la más preciada de las tesis sustantivas liberales: la preeminencia del valor de la autonomía. No se nos escapa, obviamente, que podrá haber –como de hecho existen– posturas que, amparadas bajo la etiqueta del comunitarismo, ni siquiera reconocerán la posibilidad remota de que una persona pueda apartarse de los horizontes de sentido común bajo los cuales se ha formado, desconociendo aquello que los filósofos comunitaristas sí aceptan, esto es, que el ser humano solo se encuentra parcialmente constituido por sus fines. Estas posiciones, sin embargo, deben ser apartadas del debate porque clausuran definitivamente, desde dentro, cualquier nivel de discusión ética, hacen a la moral inútil y a toda pregunta, sobre cómo debemos tratarnos unos a otros, irrelevante. Llegados a este punto, tendríamos que hacer aquello que, como diría Rawls, esperábamos no hacer, es decir, recurrir a nuestra propia doctrina comprensiva, pero por la más poderosa de las razones: la de dotar de sentido al discurso moral. Lo crucial aquí es que, consideramos, tanto los filósofos liberales como los comunitaristas estarían de acuerdo.

BIBLIOGRAFÍA

Kukathas, Chandran, Pettit, Philip. (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls*. Madrid: Tecnos, trad. de Miguel Ángel Rodilla.

MacIntyre, Alasdair. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, trad. de Amelia Valcárcel.

MacIntyre, Alasdair. (1994). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, trad. y presentación de Alejo José G. Sison.

Mulhall, Stephen, Swift, Adam (1996). *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, trad. de Enrique López Castellón.

Nino, Carlos Santiago. (1996). "Kant versus Hegel, otra vez". En *Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*. Barcelona: Paidós, 1, pp. 123-135.

Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

Rawls, John. (1986). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, trad. de Miguel Ángel Rodilla.

Rawls, John. (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barbara Herman (comp.). Barcelona: Paidós, trad. de Andrés de Francisco).

Rawls, John. (2002). *La Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, trad. de Andrés de Francisco.

Sandel, Michael. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice* (2 ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, trad. de María Luz Melón.

Seleme, Hugo. (2004). *Neutralidad y justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls*. Madrid: Marcial Pons.

Taylor, Charles. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, trad. de Juan José Utrilla.

Taylor, Charles. (1990). "Atomismo". En *Derecho y moral*. Betegón, Jerónimo, de Páramo, Juan Ramón (dir. y coord.). Barcelona: Ariel, pp. 107-124, trad. de Silvia Mendlewicz y Albert Calsamiglia.

Taylor, Charles. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, trad. de Pablo Carbajosa Pérez.

Taylor, Charles. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, trad. de Ana Lizón y revisión técnica de Ramón Alfonso Díez.

Taylor, Charles. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, trad. de Fina Birulés Bertrán.

Walzer, Michael. (1993). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, trad. de Heriberto Rubio.

Villavicencio, Luis. (2009). "Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana". En *Revista de Derecho (Valparaíso)*, Vol. 32, 1, pp. 533-557.

Villavicencio, Luis (2009). "Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después". En *Nomos*, 4, pp. 13-45.

Villavicencio, Luis (2014). *Las críticas comunitaristas al liberalismo igualitario. Un balance*. Alcalá de Henares: Dykinson-Universidad de Alcalá.