

hechos y costumbres, como anterior a lo conflictivo y antagónico, que, sin embargo, no desconocía; su síntesis *entre lo racional y natural*, por un lado, y *lo libre e histórico*, por otro; su apertura a la dimensión política y jurídica *internacional* y su fundación del derecho de gentes, sin descuidar la sustentación social local y nacional de la constitución de lo político, etc.

Se nos plantea, entonces, la tarea de una relectura crítica de Suárez, en diálogo con la filosofía política contemporánea; como tarea no sólo para la reflexión filosófico-política o para la interdisciplinariedad de ésta con las ciencias políticas y sociales, sino también para la misma acción política en orden al bien común no sólo de nuestra América, sino universal.

## Una aproximación al debate entre liberales y comunitaristas

por Rodrigo Zarazaga S.I. (San Miguel)

### Introducción

En la década del 80 surgió un debate en el campo de la filosofía política entre liberales y los llamados comunitaristas cuya vigencia se mantiene en nuestros días. En el presente artículo nos proponemos brindar una introducción a este debate y expresar los frutos dejados por el mismo.

Creemos importante comenzar este trabajo explicando qué significa ser liberal o comunitarista. El problema está en que dicha explicación no es tan fácil como podría creerse. Para diferentes personas los términos liberal o comunitarista significan distintas cosas. De hecho parte del objetivo central de este trabajo es distinguir entre distintos tipos de liberalismo y comunitarismo. El hacerlo nos permitirá rescatar más fácilmente los aportes hechos por las distintas corrientes del pensamiento sin tener que consagrar todos sus postulados. En este sentido podemos estar de acuerdo con un liberalismo, o un comunitarismo, y no con otro.

En definitiva las definiciones que brindaremos en esta introducción sólo pueden ser muy generales e imprecisas, sin embargo creemos que se irán aclarando y precisando a lo largo del trabajo.

En general bajo el rótulo de liberales podemos colocar a todos aquellos pensadores cuyas ideas se hallen comprometidas con la defensa de la autonomía del individuo y los valores de la libertad y la igualdad de oportunidades. En general los pensadores de corte liberal conciben un sistema social que podríamos clasificar como neutral y cuyo objeto último es coordinar la conducta de los individuos auto-gobernados, de manera tal que puedan satisfacer sus necesidades de la mejor manera posible.

También podríamos decir que el liberalismo se define como la doctrina que restringe al mínimo la función del estado para dar el mayor lugar posible a la iniciativa individual. Sin embargo, esta definición significaría ya una división. Autores como Rawls se definen como liberales y defenderían la intervención estatal para determinadas circunstancias. Por este motivo podrían ser clasificados como comunitaristas por liberales más radicales como Nozick. Estos liberales más radicales, llamados generalmente libertarios, se consideran a sí mismos

dentro de la tradición liberal. De esta manera vamos viendo claramente que no hay un sólo liberalismo, sino que bajo este título se agrupa una gran diversidad de modos de pensar.

Por otra parte, tampoco resulta fácil brindar una definición de comunitarismo. Los autores agrupados bajo este término, que jamás se refieren a sí mismos como comunitaristas, difieren entre sí en muchos e importantes aspectos. Como primera medida nos parece importante explicitar que nos referiremos en este trabajo más que nada a los autores comunitaristas que sostienen fundamentos filosóficos y no tanto, aunque alguna conexión pueda haber entre ellos, a los autores que desarrollaron bajo el término comunitarismo una plataforma política concreta.

Así no haremos demasiada mención de autores como Etzioni, Barber o Unger, cuyo planteo es político o sociológico. Nuestro objetivo es concentrarnos más en el verdadero debate filosófico cuyos protagonistas comunitaristas más representativos son: Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre.

Aunque, como decíamos, es difícil brindar una visión conjunta de sus ideas, intentaremos en los siguientes párrafos explicar qué sostienen los comunitaristas en términos generales. Como primer punto, podemos sostener que los comunitaristas se caracterizan por rechazar la visión liberal que considera al hombre separado de sus propios fines. Mientras que para los liberales la persona se relaciona con sus fines de una manera voluntarista, para los comunitaristas esta misma relación supondrá un camino de auto-conocimiento. Para los comunitaristas los fines de la persona constituyen su identidad. De esta manera se oponen a los liberales que ven a la persona como voluntad autónoma cuya identidad es definida con independencia de los fines que elija.

En relación con lo anterior, los comunitaristas sostendrán que no se puede prescindir de una concepción de lo bueno para determinar qué es justo. Lo moral se define desde las prácticas concretas que implican una determinada concepción del bien. Es decir que la justicia de una acción depende de una concepción del bien. De esta manera se oponen a la noción de justicia procedimental e independiente de cualquier concepción del bien, típica del liberalismo, por ejemplo, de Rawls.

Por otra parte al definirse la moral por las prácticas concretas, darán gran importancia a la comunidad particular y al conjunto de auto-entendimientos que ellas impliquen. La concepción de la persona como ser social y la importancia de lo que la comunidad ve como un bien se hacen centrales. En general podemos decir que opone al individualismo y formalismo liberales un ethos comunitario concreto. En este sentido el comunitarismo critica al sujeto abstracto y despojado liberal, y sostiene que la pretendida abstracción e imparcialidad liberal jamás pueden ser

alcanzadas porque siempre reflexionamos desde una historia y una comunidad particular.

Estas descripciones generales acerca de lo que entendemos por liberalismo y comunitarismo no pretenden ser más que una primera aproximación al tema. El debate establecido entre liberales y comunitaristas presenta tan innumerables matices que sería imposible pretender abarcarlos todos. Por este motivo la idea de este trabajo es presentar las ideas liberales actuales en el pensamiento de Rawls a quien consideramos especialmente significativo dentro del grupo liberal moderado. Su pensamiento luego será enfrentado con el de un comunitarista de gran importancia como es Sandel. El pensamiento de MacIntyre, Taylor y Walzer sólo será brevemente presentado como para que el lector no carezca de una breve introducción general. Así nos abocaremos principalmente a un detallado análisis del pensamiento de Rawls y Sandel, pues a partir de ellos pretendemos brindar un ángulo del debate liberal-comunitarista y evaluar los frutos dejados por el mismo.

### La Teoría de la Justicia de Rawls

Nos parece importante brindar al comienzo de este artículo una breve síntesis del pensamiento de Rawls en su obra capital: "Theory of Justice"<sup>1</sup>, ya que para comprender los siguientes puntos será realmente imprescindible entender el esquema general de la teoría. Claro está, que esto no exime a nadie, que quiera comprender de que se trata el debate entre liberales y comunitaristas, de la lectura completa de T.J.

Es justo también reconocer que la siguiente exposición, a pesar de su brevedad, lejos de ser objetiva, ya indica cierta manera de interpretar a Rawls. Esto fundamentalmente se debe a que no creemos en interpretaciones imparciales y a que nos resulta conveniente para la mejor comprensión de las posturas comunitaristas que vamos a exponer acentuar ciertos puntos de la teoría. Habiendo hecho las aclaraciones pertinentes, dediquémonos a un rápido recorrido por T.J.

Rawls pretende elaborar una teoría acerca de la justicia que sea política-práctica, lo que significa que quiere evitar cualquier fundamentación metafísica. Su libro pretende ser una respuesta a un problema práctico, pero una respuesta públicamente aceptada.

<sup>1</sup> John Rawls, "Theory of justice", Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1971 (desde ahora T.J.). Utilizaremos en todo momento esta versión por lo que todas las traducciones de la misma son nuestras.

El punto de partida para estos objetivos está dado por lo que Rawls llama circunstancias de justicia que estimulan el surgimiento de toda la teoría. Las circunstancias de justicia son fundamentalmente expresadas en las nociones del desinterés mutuo y la escasez relativa. Ellas suponen para nosotros una clara forma esencial de entender al sujeto aunque esto sea de alguna manera negado por Rawls. Estas circunstancias son una manifestación de una característica esencial para Rawls de la sociedad de hoy, ésta es la pluralidad. Su teoría supone la existencia de múltiples concepciones del bien conflictivas e inconmensurables, que es imposible pretender unificar bajo una concepción única del bien o de la vida buena. Esto implica que toda concepción teleológica debe suspenderse para dar paso a una justicia procedimental que armonice la búsqueda de los distintos fines particulares. De esta manera, Rawls se sitúa más cerca del deontologismo kantiano, que otorga primacía a la justicia sobre cualquier otra virtud, que de la tradición clásica aristotélica.

Rawls buscará a lo largo de toda su obra elaborar una concepción política de la justicia coherentemente formulada y razonable desde el punto de nuestras convicciones más firmes acerca de ella. Así, el resultado de lo que es un proceso de reflexión acerca de la justicia debe estar de acuerdo con nuestras convicciones más firmes sobre la justicia. El pensamiento de Rawls supone cierta circularidad, pues las convicciones y las circunstancias llevan a determinados principios que por su razonabilidad confirman el punto de partida. El proceso global de reflexión acerca de la justicia será llamado por Rawls equilibrio reflexivo.

Para arribar a los contenidos adecuados para los principios de justicia Rawls introduce la idea de la posición original. Esta noción provee a la T.J. del punto de vista equitativo apartado de lo contingente que Rawls necesita para alcanzar un acuerdo equitativo entre personas consideradas libres e iguales. La posición original supone un acuerdo equitativo gracias a la presencia del velo de la ignorancia, nombre metafórico con el que Rawls excluye del contrato hipotético celebrado en la posición original las ventajas de negociación que podrían surgir de cualquier diferencia social o natural entre los distintos contratantes.

Toda la posición original esta diseñada para llevar a las partes a condiciones equitativas a la hora de celebrarse el contrato. Esto es una característica esencial para el objetivo rawlsiano de alcanzar una justicia imparcial. La noción del velo de la ignorancia impide a los contratantes conocer su posición social, sus recursos naturales, sus propios sistema de fines, etc., por lo que quedan simétricamente situados para defender los intereses esenciales de personas libres e iguales.

Mediante esta revitalización de la teoría contractualista Rawls presenta T.J. como: una alternativa al liberalismo kantiano con supuestos trascendentales y una respuesta al utilitarismo.

El contrato hipotético con el recurso del velo de la ignorancia busca liberar de sus bases trascendentales al liberalismo kantiano. Por otra parte, el segundo principio de justicia rawlsiano es, de alguna manera, una respuesta al criterio de distribución utilitarista. Recordemos que en el utilitarismo no importa cómo se distribuya la suma de satisfacciones entre los individuos; simplemente la distribución correcta es la que produce el mayor balance neto de satisfacción. Uno de los más grande estudiosos de T.J., Philippe Van Parijs<sup>2</sup>, interpreta toda la obra de Rawls como una respuesta a la doctrina de John Stuart Mill<sup>3</sup>.

Así, el contrato hipotético se constituye en una alternativa al utilitarismo y da a luz los dos principios de justicia, el principio de igualdad y el principio de diferencia, que tendrán un orden serial. El primer principio elegido en la posición original que tendrá primacía sobre el segundo busca garantizar las libertades iguales de la ciudadanía. El segundo principio, en cambio, se refiere a la distribución de los beneficios producto de las diferencias. Estos resultan ser los principios acordados por ser los más razonables desde un punto de vista equitativo: "Primero: Cada persona debe tener un derecho igual a la más extensa libertad básica compatible con una similar libertad para los otros. Segundo: las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos"<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Philippe Van Parijs, "¿Qué es una sociedad justa?", Ed. Nueva visión, Buenos Aires, 1992. Cabe señalar que otros autores como Robert Wolf consideran la teoría de Rawls en una línea intermedia entre el utilitarismo y el intuicionismo. Cfr. Robert P. Wolff, "Para comprender a Rawls", F.C.E., México, 1981.

<sup>3</sup> John Stuart Mill puede ser considerado el padre del término utilitarista y, aunque fue un seguidor de las doctrinas de su padre y de Jeremy Bentham, también puede ser considerado el autor más importante de esta doctrina. En su "Utilitarianism", esta doctrina alcanza su expresión más madura.

<sup>4</sup> "First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all", cfr. T.J., pg. 60.

Esta muy breve síntesis del pensamiento expuesto en T.J., lejos de brindar los conocimientos necesarios para comprender a Rawls, sólo pretende actuar como un pequeño recordatorio para hacer más fácil la comprensión de los siguientes puntos<sup>5</sup>.

La teoría de John Rawls se presentó como alternativa, dentro del liberalismo, a posturas que exacerbaban el individualismo y como una respuesta a una realidad que exigía que ciertos reclamos sociales fueran tenidos en cuenta por el campo teórico. Debido a la intensidad de estos reclamos, junto a la crítica al individualismo extremo de autores como John Rawls, surgió la crítica de los autores que fueron denominados comunitaristas. Estos últimos no sólo discutieron con los liberales extremos o libertarios sino también con aquellos más moderados o sociales. Michael Sandel, el autor que consideraremos en este artículo, fue uno de ellos, ya que en todas sus obras se opone tanto a las teorías que justifican el atomismo de la sociedad actual como a los argumentos que autores como Rawls utilizan para fundamentar una organización de la misma.

Muchos autores han polemizado acerca de si comunitaristas como Sandel permanecen dentro del marco del liberalismo o si su crítica los ubica fuera. Desde nuestra óptica, no nos parece importante si el rótulo de liberal puede ser otorgado o no a Sandel, o el de comunitarista a Rawls. Podríamos brindar cien argumentos demostrando que los valores defendidos por Sandel son, en el fondo, valores liberales, como también podríamos demostrar con igual cantidad por qué no lo conside-

<sup>5</sup> Además de los autores que específicamente citaremos a lo largo de este capítulo, nos parece que pueden ayudar a la comprensión de la obra de Rawls, en especial con referencia al debate con los comunitaristas, los siguientes autores y obras: María José Agra Romero, "Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J.Rawls", *Revista Agustiniiana*, 37, (1996), pgs. 990-1048; A. Moratalla, "La intención perfeccionista de Rawls: ¿Un puente ético entre la hermenéutica y el liberalismo?", *Revista agustiniana*, 37, (1996), pgs. 1049-1085; Michael Walzer, "The communitarian critique of liberalism", en *The new communitarian thinking*, Ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, 1995, pgs. 52-70; Chandran Kukathas, "Liberalism, communitarianism, and political community", en *The communitarian challenge to liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pgs. 80-104, S. Caney, "Rawls, Sandel and the self", *International journal of moral and social studies*, 6, (1991), pgs. 161-171; Stephen Mulhall and Adam Swift, "Liberals and communitarians", Blackwell Publishers, Cambridge, 1996.

ramos liberal. Si es cierto que ambos forman parte de una discusión propiamente americana y, por lo tanto, dentro de determinados valores, también lo es que hay grandes divergencias. Al menos es innegable que ciertos puntos colocan a liberales y comunitaristas en sendas opuestas. Unos acentúan el individuo, mientras los otros, la comunidad; unos acentúan el derecho, mientras los otros el bien; unos la voluntad libre, mientras los otros el camino del auto-conocimiento. Aunque la tentación de rotular sea grande, nos parece que debe ser superada por la de comprender.

Lo que intentamos comprender aquí es cómo las dos corrientes de pensamiento, la de Rawls y la de Sandel, aportan elementos valiosos para la construcción de una sociedad mejor, a la vez que sufren de algunas falencias. Relacionar ambos autores, comprender la grandeza de sus aportes y criticar sus posibles errores parece una tarea más fructífera que la de determinar si Sandel puede ser llamado liberal o Rawls comunitarista. Ambos se oponen a un extremismo libertario y al hacerlo se colocan en oposición y, con esto, se da un debate del que no poco podemos aprender si el objetivo es seguir marchando hacia bases más sólidas para una filosofía política capaz de fundamentar un esquema de sociedad adecuado a las circunstancias actuales. Las críticas del grupo de filósofos llamados comunitaristas hacia el liberalismo se centran en el individualismo de aquella corriente. Al igual que Thomas Hill Green, para criticar el exceso individualista, acuden a Aristóteles o a Hegel, de los cuales toman respectivamente la noción de bien y la idea del hombre como históricamente condicionado.

Mostraremos entonces a lo largo de este punto la teoría sandeliana, y prestaremos particular importancia a cómo desarrolla una justificación completamente opuesta a la de Rawls para el principio de diferencia. A esta nueva justificación le reconoceremos el aporte de situar la moral en un contexto (Hegel hablaría de *Sittlichkeit*) y de considerar al hombre en su plenitud intersubjetiva (Aristóteles hablaría del hombre como ser social). Por otra parte le criticaremos la falta de un desarrollo completo acerca de las normas universales que gobiernan la comunidad.

En los siguientes puntos veremos cómo Sandel, mientras ofrece una crítica interesante del pensamiento de Rawls, al elaborar el propio, no logra consolidar una verdadera teoría. La falta de una antropología



filosófica completa se trasluce en las indefiniciones que abundan en la obra principal de Sandel: "Liberalism and the Limits of Justice"<sup>6</sup>.

Desde el punto de vista de la relación entre el bien y la justicia, el debate entre comunitaristas y liberales kantianos no hace sino continuar el debate entre deontologismo y teleología. Mientras los comunitaristas consideran al sujeto determinado esencialmente por sus fines y su comunidad, los liberales, al definir la identidad moral del sujeto, evitan toda mención de los fines y la comunidad. De esta manera el eje del debate entre liberales y comunitaristas está dado por la discusión acerca de la prioridad de la justicia sobre el bien y del individuo sobre la comunidad, o viceversa.

Esta oposición entre deontologismo y teleología queda claramente demostrada cuando Rawls directamente se opone a las éticas teleológicas diciendo que "...la estructura de las doctrinas teleológicas está radicalmente equivocada, ya que desde el comienzo relacionan el bien y la justicia de manera equivocada"<sup>7</sup>, mientras que Sandel afirma que: "Para que la justicia sea primera, ciertas cosas deben ser verdad acerca de nosotros...debemos ponernos siempre a cierta distancia de nuestras circunstancias...una parte de nosotros es siempre anterior a cualquier condición...el deontologismo liberal supone que podemos, y debemos, entendernos a nosotros mismos independientes en este sentido... Yo mostraré que no podemos..."<sup>8</sup>.

Para Rawls los fines o bienes son elegidos por un mero acto de voluntad por el cual el individuo decide estar ligado a la búsqueda de tal fin u otro, y éste nunca lo conforma esencialmente. La forma en la que Sandel concibe la relación sujeto-bien será distinta; para él esta relación está dada más por un acto de conocimiento que por un acto de voluntad. Los fines o bienes que el sujeto se propone alcanzar son el resultado de un acto de auto-entendimiento profundo. Así, el fijar los propios fines, ya no consiste en elegir entre una gama de fines particulares exteriores, según el deseo, sino más bien en elegir aquello que debo elegir porque

<sup>6</sup> Michael, Sandel, "Liberalism and the Limits of Justice", Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

<sup>7</sup> "...the structure of teleological doctrines is radically misconceived: from the start they relate the right and the good in the wrong way", cfr. T.J., pg.560.

<sup>8</sup> "For justice to be primary, certain things must be true of us. ...we must stand to our circumstances always at a certain distance ... part of us always antecedent to any condition... Deontological liberalism supposes that we can, indeed must, understand ourselves as independent in this sense ... I shall argue that we cannot..." , cfr. L.J., pg. 10.

más me realiza según la propia comprensión de mí mismo. Por otra parte Rawls determina un sujeto cuya identidad moral está dada con anterioridad a sus fines y su comunidad. Los fines y la comunidad nunca constituyen al sujeto esencialmente; de hecho la comunidad es sólo un fin más entre los elegibles por el sujeto. Rawls excluye así la posibilidad de una intersubjetividad, y por lo tanto, también la posibilidad de fines comunes entre los distintos miembros de una comunidad.

Sandel verá en la concepción de la comunidad como un fin más entre otros, una desvalorización de la misma, la cual es, para él, un ingrediente constitutivo de la identidad del sujeto. Contra el sujeto independiente y anterior a su comunidad y sus fines, como lo concibe Rawls, Sandel sostendrá el sujeto constituido por sus fines y su comunidad.

Una clara ejemplificación de la contraposición de estas ideas puede ser tomada desde cualquiera de los escritos más importantes de estos autores. Así, mientras Rawls afirma en T.J. que: "No debemos intentar dar forma a nuestra vida mirando primero al bien independientemente definido. No son nuestros fines los que primero revelan nuestra naturaleza sino más bien los principios que admitiríamos que gobernasen las condiciones básicas en que han de formarse estos fines y la manera en que ellos deben ser buscados. Porque el Yo es anterior a los fines que son afirmados por él, aún un fin dominante debe ser elegido entre numerosas posibilidades"<sup>9</sup>.

Sandel afirma por su lado en L.J. que: "...el Yo llegó a sus fines no por elección sino por reflexión... Para el sujeto cuya identidad es constituida a la luz de los fines ya anteriores a ella, la acción consiste menos en un llamado a la voluntad que en una búsqueda de auto-conocimiento. A diferencia de la capacidad de elección, que permite al Yo extenderse más allá de sí mismo, la capacidad de reflexión permite

<sup>9</sup> "We should not attempt to give form to our life by first looking to the good independently defined. It is not our aims that primarily reveal our nature but rather the principles that we would acknowledge to govern the background conditions under which these aims are to be formed and the manner in which they are to be pursued. For the self is prior to its ends which are affirmed by it; even a dominant end must be chosen from among numerous possibilities", cfr. T.J., pg. 560.

al Yo volver sus luces dentro de sí mismo para inquirir su naturaleza constitutiva..."<sup>10</sup>.

En el primer capítulo de su libro bajo el título "El Yo y sus fines"<sup>11</sup>, Sandel hace una distinción entre la manera voluntarista y la manera cognitiva de relacionar el yo con sus fines. La primera manera corresponderá a la teoría de Rawls, mientras que él mismo colocará su teoría en la manera cognitiva de relacionar el yo con los fines.

En la teoría de Rawls el sujeto es considerado anterior a sus fines, por lo que sólo la manera voluntarista de relacionar sujeto y fines es posible. La manera cognitiva queda descartada por no haber fines anteriores al sujeto que puedan ser conocidos por él. Desde el punto de vista de la elección, Sandel nos dice que en este caso la pregunta no es quién soy sino qué elijo según mis meros deseos<sup>12</sup>. El yo está relacionado con sus fines como un sujeto inclinado por deseo a los objetos de elección. La voluntad relaciona sujeto y fin sin confundirlos.

En cambio, en el planteo de Sandel, el yo está relacionado con sus fines por un acto cognitivo. Cuando los fines no son determinaciones posteriores de la voluntad de un yo sino que son anteriores a la misma identidad del yo, en cuanto la constituyen, el sujeto determina sus fines no por elección sino por conocimiento de sí mismo y reflexión sobre su propia naturaleza constitutiva. En la manera cognitiva de relacionar sujeto y fines, el yo se vuelve su propio objeto de reflexión y conoce así sus fines.

Mientras en el esquema de Rawls la pregunta era qué fines elegiré, esta pregunta para Sandel está ya respondida, ya que está dada la respuesta en el mismo sujeto. Este debe alcanzarla por un proceso de auto-conocimiento que, como veremos más adelante, incluye a los otros. La autonomía del sujeto definida por Rawls por su voluntad para elegir y procurarse los fines de una amplia gama, es definida en Sandel por la profundidad y claridad del auto-conocimiento.

<sup>10</sup> "...the self came by its ends not by choice but by reflection...For the subject whose identity is constituted in the light of ends already before it, agency consists less in summoning the will than in seeking self-understanding. Unlike the capacity for choice, which enables the self to reach beyond itself, the capacity for reflection enables the self to turn its lights inward upon itself, to inquire into its constituent nature..." , cfr. L.J., pg. 152.

<sup>11</sup> Cfr. L.J., pg. 54.

<sup>12</sup> En el punto acerca del pensamiento de MacIntyre en este mismo trabajo podemos ver que Sandel y MacIntyre plantean la pregunta ante el actuar de la misma manera.

Las dos maneras de relacionar sujeto y fines responden a la problemática que plantea el considerar al sujeto anterior o posterior a sus fines. Si consideramos al sujeto anterior a sus fines, individuado anticipadamente, la única manera de relacionarlo con un fin, de atribuirle como suyo un sistema de fines, es por medio de la voluntad. En cambio, si el sistema de fines constituye al sujeto, la única manera de acceder a él sin confundirlo con deseos, obsesiones y circunstancias, es por un proceso de profundo auto-conocimiento.

Rawls, y sus seguidores, podrían objetar a Sandel que en la T.J. hay también un proceso de reflexión para determinar los fines o el sistema de fines más adecuado a cada persona. De hecho, Rawls afirma que el bien más adecuado a una persona es definido "...por el resultado de una cuidadosa reflexión". Sin embargo, a esta objeción Sandel podría responder mostrando cómo la reflexión dentro del esquema rawlsiano se limita a "...los varios planes alternativos y sus posibles consecuencias para la realización de los deseos del agente y a los deseos y quererles mismos con su relativa intensidad"<sup>13</sup>, lo que excluye como objeto de reflexión al yo como sujeto de esos deseos.

De esta manera, para Sandel la forma de reflexión de la que habla Rawls puede escasamente ser considerada reflexión ya que mira fuera, es decir, hacia los objetos de los deseos, y no dentro, es decir hacia el sujeto de los deseos. La reflexión del sujeto rawlsiano es auto-conocimiento en cuanto que toma en cuenta los deseos del sujeto, pero no lo es en cuanto no considera al sujeto mismo de esos deseos. Sandel afirma sobre esta reflexión rawlsiana que: "No extiende sus luces hacia el yo puesto detrás de los deseos y quererles que él ve; no puede alcanzar el yo como sujeto de deseos. Ya que para Rawls la facultad de auto-reflexión está limitada a sopesar la relativa intensidad de los deseos y quererles existentes, la deliberación que éste supone no puede inquirir sobre la identidad del agente... sino sólo sobre los sentimientos del agente..."<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> "...the various alternative plans and their likely consequences for the realization of the agent's desires, and the agent's wants and desires themselves, and their relative intensities", cfr. L.J., pg. 159.

<sup>14</sup> "It does not extend its lights to the self standing behind the wants and desires it surveys; it cannot reach the self qua subject of desires. Since for Rawls the faculty of self-reflection is limited to weighing the relative intensity of existing wants and desires, the deliberation it entails cannot inquire into the identity of the agent...only into the feelings and sentiments of the agent..." , cfr. L.J., pg. 159.

La pregunta que guía la reflexión del sujeto sandeliano es quién soy yo, mientras que la del rawlsiano es qué prefiero yo. Así el pensamiento de Sandel da lugar a una participación de la persona en la constitución de su identidad desde el ir conociendo sus fines más propios, mientras que el pensamiento de Rawls no deja ningún lugar a este tipo de participación, ya que la reflexión del sujeto se ve reducida en su objeto a la contingencia de los deseos fluctuantes<sup>15</sup>.

Nos resulta claro, así, que la reflexión de Rawls, al limitarse a los deseos por su forma voluntarista de conectar sujeto y fines, se relaciona con la concepción de un sujeto individuado anteriormente a la comunidad y los fines y con la primacía de la justicia. Al contrario, en Sandel, la reflexión que alcanza al sujeto de los deseos está relacionada con una noción de comunidad y fines constitutivos. En este caso el bien de la comunidad parece implicar más profundamente a la persona como para describir no sólo sus deseos sino también un modo de auto-entendimiento que es constitutivo de su identidad.

Dijimos en el párrafo anterior que la primacía de la justicia y el rol de la comunidad se debían en la teoría de Rawls a una determinada forma de concebir el hombre. Hagamos un breve paréntesis explicando esto pues es precisamente a esa concepción del sujeto con sus consecuentes nociones de comunidad y justicia a la que se opondrá Sandel.

La justificación que Rawls brinda para dar primacía a las circunstancias que fundamentan su teoría de la justicia se basa en dos motivos: 1º Son las suposiciones más débiles. 2º Se dan mutuo apoyo con otras muchas consideraciones con las cuales forman una visión coherente de la justicia.

El primer motivo<sup>16</sup> que tiene Rawls para aceptar la escasez moderada y el desinterés mutuo como puntos de partida de su teoría está basado en que para él una teoría de la justicia no puede suponer extensos vínculos de sentimientos naturales. Esta sería una suposición fuerte, es decir, una suposición que requiere más de lo que requiere suponer un mero desinterés mutuo. El criterio es hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría.

<sup>15</sup> Para acentuar más las diferencias entre el rol de la reflexión en su teoría y en la de Rawls, Sandel se sirve de la distinción entre el "simple pesador" y el "fuerte evaluador" que hace Charles Taylor en "What is human agency?", en *El yo: hecho psicológico y filosófico*, Ed. T. Mischel, Oxford, 1977, pg. 103.

<sup>16</sup> En este artículo no nos ocuparemos mayormente del segundo criterio para no extendernos demasiado y porque Sandel no se centra en él.

Sandel vuelve aquí con una crítica certera al preguntarse con respecto a qué las suposiciones son débiles o fuertes<sup>17</sup>. Obviamente para Rawls será con respecto a la realidad. Al afirmar que el objetivo de las circunstancias de justicia "...es incluir en la posición original las relaciones de los hombres entre sí..."<sup>18</sup>, Rawls está asumiendo que es más realista afirmar que la relación entre los hombres está generalmente más caracterizada por el mutuo desinterés que, por ejemplo, por la benevolencia o la solidaridad. Por qué Rawls afirma o cree esto permanece más oscuro.

No parece muy acertado creer que suponer menos implicará necesariamente una teoría que más cuenta de la realidad y más completa resulte para la misma. Tampoco lo parece afirmar que las relaciones humanas están más caracterizadas por la falta de interés mutuo que por cualquier otra virtud como la benevolencia, mucho menos si esto implica aceptar que los hombres se hallan más inclinados al egoísmo que a la solidaridad.

Este criterio de la suposición más débil, que se identifica con la escasez moderada y el mutuo desinterés, nos demuestra que, como iremos confirmando más adelante, existe en la visión de Rawls, más allá de que él la niegue, una determinada antropología filosófica. Si estas condiciones son las que emergen como las más reales o como el mejor punto de partida es porque se considera que la justicia tiene una primacía sobre cualquier otra virtud que se da secundariamente, y esto no se debe más que a una determinada manera de concebir al hombre ya no políticamente sino esencialmente.

La pregunta es entonces cuál es esa concepción de hombre implícita en la teoría de Rawls y oculta tras su pretensión empírica<sup>19</sup>. La respuesta ya está dada en las páginas anteriores. Sandel nos dirá que las

<sup>17</sup> Cfr. L.J., pg. 45.

<sup>18</sup> "...its claim is to include in the description of the original position the relations of individuals to one another...", cfr. T.J., pg. 130.

<sup>19</sup> Recordemos que Rawls dice que su teoría es completamente política y que por lo tanto está libre de todo elemento político: "En el curso de la exposición elucidaré cómo y por qué esta concepción de justicia evita ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas ... la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas. En consecuencia, para formular dicha concepción, aplicamos el principio de la tolerancia a la filosofía misma: la concepción ha de ser política, no metafísica", Cfr. John Rawls, "La Justicia como Equidad: Política no metafísica", *Agora*, 4, (1996), pg. 27.

circunstancias de justicia que pretenden tener una base empírica se justifican sólo desde la supremacía de la justicia como imparcialidad, y esta concepción de la justicia sólo halla fundamento en un sujeto considerado como individuo autónomo con voluntad libre para poseer cualquier fin que deseara.

La elección de las circunstancias de justicia como punto de partida no encuentra razón suficiente en las nociones de debilidad y coherencia. La primacía de estas circunstancias refleja la supremacía de la justicia que viene a afirmar una metafísica o una antropología filosófica que considera al hombre como individuo autónomo con voluntad libre para poseer cualquier fin propio que deseara. Creemos que Sandel no se equivoca cuando afirma que la primacía de la justicia parte de una cierta concepción del sujeto moral que Rawls pretende enmascarar tras su concepción política del sujeto.

El proyecto rawlsiano de fundamentar una teoría de la justicia evitando consideraciones metafísicas acerca del sujeto, parece fracasar. Claro está, si entendemos por metafísica todo conocimiento universal alcanzado más allá de los datos empíricos. La teoría de Rawls presupone un tipo de individuo que da razón de la primacía de la justicia sobre cualquier virtud. Esta presuposición acerca del individuo es metafísica, no en cuanto necesariamente suponga un orden antecedente del cual el sujeto recibe su contenido sino en cuanto implica una manera esencial de entender al hombre.

Al afirmar Rawls en la primera página de su libro de casi setecientas que "La justicia es la primera virtud..." está marcando una determinada concepción del sujeto que se moverá como telón de fondo de toda la T.J. Para Rawls es fundamental en la justicia como imparcialidad que los individuos reconozcan como anterior a cualquier fin la igualdad en la libertad; para él conviene adecuar siempre las concepciones del bien a lo que requieran los principios de justicia. Esta determinación deja al concepto del bien común un rol secundario en la organización de una sociedad, así como a las demás virtudes que no sean la justicia.

El sujeto es definido como voluntad libre cuya capacidad de elección se da con anterioridad a los fines que persigue. Es esta concepción del sujeto la que determina el rol central de la justicia procedimental. Para Rawls somos sujetos autónomos que elegimos sistemas de fines según nuestros propios deseos, que dichos fines coincidan o no, es una cuestión secundaria por lo que la necesidad de la justicia queda desde allí establecida.

Al definir los hombres sus fines de una manera completamente voluntarista e individualista, la noción de bien se hace relativa a ellos,

a su voluntad. Esto determina que a la hora de organizar una sociedad no se pueda acudir a ninguna concepción del bien, como podría ser el bien común. Sólo una justicia procedimental que no suponga la determinación de ningún bien podrá regir la sociedad conformada por seres autónomos que determinan sus fines particulares. Entonces aparece más claro que no es la teoría de la justicia un emergente desde las circunstancias empíricas de las relaciones entre los hombres sino más bien un supuesto que viene a determinar que las circunstancias de la justicia sean las elegidas.

Sandel dirá que esta primacía de la justicia procedimental presupone que somos individuos caracterizados por sistemas separados de fines<sup>20</sup>. Así la circunstancia del mutuo desinterés que fundamenta la primacía de la justicia como imparcialidad resulta elegida en cuanto responde o expresa la concepción rawlsiana del sujeto. Un sujeto individual antecedente a toda noción de comunidad y a sus propios fines<sup>21</sup>.

Ya vimos cómo Sandel se opone a esta concepción del sujeto como individuo antecedente a toda comunidad y todo fin. Para Sandel nuestra actividad debe consistir en algo más que la búsqueda de la satisfacción de deseos particulares y, para que consista en algo más, es necesario un auto-entendimiento que trascienda la mera reflexión sobre los deseos para llegar a un auto-entendimiento que nos transforme a medida que va alcanzando nuestras centrales aspiraciones como constitutivas propias de nuestra naturaleza. Este auto-conocimiento que a su vez va definiendo nuestra identidad comprende un sujeto más amplio que el individual, ya que también nos comprendemos como miembros de determinadas comunidades y, en este sentido, se define también la comunidad como constitutiva. De esta manera, Sandel termina de plantear la diferencia entre su forma de relacionar el sujeto con los fines y aquella que había adoptado Rawls en T.J.

Creo que ahora queda más clara porque hemos dedicado las primeras páginas a comparar la forma en que Sandel y Rawls relacionan sujeto y fines. Se debe a que este tema tiene una fundamental importancia en el desarrollo global de sus respectivas teorías. Mientras por un

<sup>20</sup> "That we are distinct persons, characterized by separate systems of ends, is a necessary presupposition of being capable of justice", cfr. L.J., pg. 53.

<sup>21</sup> Nos parece una suposición del tipo que Rawls consideraría fuerte, que la primacía de la justicia excluya la intersubjetividad como elemento constitutivo de la esencia humana y la relegue a una posible elección como fin particular de los individuos.



lado el sujeto aislado de Rawls se relaciona con su postura voluntarista determinando la primacía de la justicia para el ordenamiento de la sociedad, el sujeto constituido por sus fines en Sandel, determina, por el contrario, la primacía del bien para determinar el valor de los actos morales dentro de una comunidad.

Así los principios de justicia, fruto eximio de toda la T.J., son alcanzados por Rawls desde la imparcialidad que supone la primacía de la justicia sobre cualquiera otra virtud, mientras en Sandel esos mismos principios sólo podrán alcanzar validez desde los fines y la comunidad que constituyen a los miembros de una sociedad dada.

Sandel sostiene contra Rawls la prioridad del bien sobre la justicia, ya que para él la neutralidad pretendida por el planteo inverso liberal es un engaño. Para nuestro autor comunitarista la teoría de Rawls lejos de ser neutral excluye ciertas maneras de concebir al individuo implicando de esta manera suposiciones negadas por Rawls. Así, Sandel afirma: "Un yo completamente independiente como éste, excluye cualquier concepción del bien o el mal ligada con la posesión en un sentido constitutivo. Excluye la posibilidad de cualquier predilección u obsesión capaz de extenderse más allá de nuestros valores y sentimientos para comprometer nuestra identidad misma. Excluye la posibilidad de una vida pública en la cual para bien o mal la identidad tanto como los intereses de los participantes podrían ser puestas en juego. Y excluye la posibilidad de que propósitos y metas comunes pudieran inspirar auto-entendimientos más o menos expansivos y entonces definir comunidad en un sentido constitutivo, una comunidad que describa al sujeto y no sólo al objeto de aspiraciones compartidas. La doctrina de Rawls excluye la posibilidad de lo que nosotros podríamos llamar formas intersubjetivas o intrasubjetivas de auto-entendimiento, formas de concebir al sujeto que no suponen sus límites como dados anticipadamente"<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> "But a self so thoroughly independent as this rules out any conception of the good or of the bad bound up with possession in the constitutive sense. It rules out the possibility of any attachment or obsession able to reach beyond our values and sentiments to engage our identity itself. It rules out the possibility of a public life in which, for good or ill, the identity as well as the interests of the participants could be at stake. And it rules out the possibility that common purposes and ends could inspire more or less expansive self-understandings and so define community in the constitutive sense, a community describing the subject and not just the objects of shared aspirations. More generally, Rawls' account rules out the possibility of what we might call intersubjective or intrasubjective forms of self-understanding, ways of concei-

De esta manera, para Sandel al rechazar Rawls la posibilidad de que los individuos se hallen ligados a la comunidad fuertemente, es decir, en sentido constitutivo, al impedir que se entienda la comunidad y los fines como un aspecto vital del sujeto y constitutivo de su identidad, está impidiendo a la persona considerarse intersubjetivamente y está obligándola a entenderse como individuo determinado con anterioridad a cualquier fin o comunidad. Por esta razón para Sandel el liberalismo de Rawls no es tan neutral como él pretende.

Para Sandel las exigencias a las que lleva el buscar fundamentar la primacía de la justicia como imparcialidad determinan consideraciones que trascienden la supuesta neutralidad liberal con consecuencias más graves de las que Rawls parece admitir. La primacía de la justicia exige entender la intersubjetividad y todos los fines de una vida como sólo parte de una elección posible entre una gama de fines, por lo que el hombre queda considerado como fundamentalmente asocial, anteriormente individuado, perdiendo la riqueza de su dimensión social y del sentido que debe darle a su vida desde sus fines. Este individuo que supone la teoría de Rawls, no da razón de la realidad ni cumple con las exigencias que ella impone, así por ejemplo, no cumple con la exigencia que hace emanar el principio de diferencia pues no llega a brindarle un fundamento adecuado.

Para Sandel, la doctrina de Rawls pretende estar libre de toda presunción y ser imparcial con respecto a cualquier fin, sin embargo implica excluir cualquier consideración que lleve a dar una importancia constitutiva tanto a los fines como a la comunidad por lo que no sería tan imparcial. Esta contradicción es una consecuencia del individualismo que supone el liberalismo, que impide considerar la totalidad de la experiencia humana. Por esto Sandel afirma: "Hemos visto que las presunciones contenidas en la posición original son fuertes y de largo alcance antes que débiles e inocuas... Estas presunciones no admiten todos los fines, sino que excluyen anticipadamente cualquier fin cuya adopción o búsqueda podrían comprometer o transformar la identidad del yo, y ellas excluyen en particular la posibilidad de que el bien de la comunidad pueda consistir en una dimensión constitutiva de este tipo"<sup>23</sup>.

ving the subject that do not assume its bounds to be given in advance", cfr. L.J., pg. 62.

<sup>23</sup> "We have seen that the assumptions contained in the original position are strong and far-reaching rather than weak and innocuous... These assumptions do not admit all ends, but rule out in advance any end whose adoption or pursuit could engage or transform the identity of the self, and they reject in particular

Los dos reclamos de Sandel a Rawls son acerca del valor constitutivo de los bienes y de la comunidad. Su concepción de comunidad constitutiva marca los objetivos y valores de los individuos y la constitución de su misma identidad, colocándose en el extremo opuesto de la postura rawlsiana que afirma al individuo con anterioridad a cualquier fin o comunidad. Para Sandel no elegimos la comunidad sino que somos comunidad y en ella alcanzamos nuestra auto-comprensión.

Como hemos visto hasta ahora, la noción de un sujeto anteriormente individuado carece para Sandel de la profundidad moral necesaria. Esto lo llevará a dar más importancia a la comunidad y a los fines que el sujeto reconoce en sí como propios. La comunidad concreta a la que la persona pertenece forma parte de la identidad de la misma, pues forma parte del sujeto de auto-conocimiento y, a su vez, los fines de ella son fines del sujeto que se reconoce como su miembro. El sujeto se auto-conoce por un camino intersubjetivo que lo lleva a descubrirse también como miembro de una comunidad y por lo tanto compartiendo sus fines. Así, Sandel afirma en uno de sus artículos: "...ciertos roles nuestros son parcialmente constitutivos de la persona que nosotros somos, como ciudadanos de un país, o miembros de un movimiento, o partidarios de una causa. Pero si nosotros estamos parcialmente definidos por las comunidades que habitamos, entonces también debemos estar implicados en los propósitos y fines característicos de esas comunidades"<sup>24</sup>.

La relación con una comunidad histórica forma parte del sentido que la persona tiene con respecto a quién es ella. Desde este punto de vista, la concepción de persona como individuo aislado es incoherente e inadecuada a la realidad del fenómeno humano. Para Sandel el hombre se da siempre en comunidades con una profunda tradición determinada que no es tenida en cuenta por las éticas normativas, por lo que derivan

the possibility that the good of community could consist in a constitutive dimension of this kind", cfr. L.J., pg. 64.

<sup>24</sup> "...certain of our roles are partly constitutive of the person we are- as citizens of a country, or members of a movement, or partisans of a cause. But if we are partly defined by the communities we inhabit, then we must also be implicated in the purposes and ends characteristic of those communities", cfr. Michael J. Sandel, "The political theory of the procedural republic", *Revue de métaphysique et morale*, 93, (1988), pg. 57. Es notable el parecido de esta cita con algunas de las que hacemos en el resumen del pensamiento de los otros autores comunitaristas, confrontar por ejemplo con la cita n. 3 del capítulo acerca de MacIntyre.

en teorías incapaces de formar una estructura que rija la vida de las personas concretas. Esta noción de comunidad constitutiva aparecerá en Sandel principalmente como una consecuencia del sujeto ampliado de auto-comprensión que para él exige como fundamento el principio de diferencia rawlsiano. Para Sandel exigencias como las del principio de diferencia reclaman una concepción del sujeto mediatizada por fines concretos, relaciones y objetivos comunes en una comunidad histórica. Es interesante en este sentido, señalar cómo Sandel no produce ni en su libro ni en ninguno de sus artículos ninguna crítica de fondo a los principios de justicia enunciados por Rawls en T.J., sino que más bien parece rescatar los principios, pero exigiendo para ellos una base bien distinta a la que le daba Rawls, sobre todo en cuanto a la concepción de sujeto que implican.

Antes de continuar con la crítica de Sandel al fundamento que Rawls le da al principio de diferencia, consideramos importante ver brevemente la crítica que Sandel hace al método de Rawls para llegar a los principios de justicia. Nos referimos a la crítica hecha a la posición original y más explícitamente al velo de la ignorancia.

Recordemos que Rawls se enrola dentro de los filósofos que retoman el camino contractualista de Rousseau. El autor de T.J. no ve otra posibilidad que un nuevo contractualismo para alcanzar un acuerdo general racional acerca de la justicia. Por esto busca fundamentar los principios de justicia en un proceso libre de contradicciones.

Los individuos elegirían, en un acto conjunto, los principios que asignan derechos y deberes básicos y determinan la división de los beneficios sociales. La idea es llegar a un acuerdo sobre los principios fundamentales de la sociedad en lo que Rawls llama la posición original. Para que los individuos establezcan de una vez y para siempre qué es justo y qué injusto, Rawls supone una situación hipotética de igualdad entre ellos en la posición original, que según él equivaldría a la noción de estado de naturaleza en la teoría contractualista clásica.

La situación hipotética de igualdad de la posición original es alcanzada en Rawls por el artilugio del velo de la ignorancia. El velo de la ignorancia quita de los individuos involucrados en el debate acerca de los principios que han de regular la sociedad, el conocimiento de sus características contingentes capaz de situarlos de manera desigual. El velo de la ignorancia evita que entren en el terreno de las negociaciones las arbitrariedades que caracterizan los prejuicios propios de conocer cuál es el fin propio y cuáles los medios y situación de que se dispone para alcanzarlos. Evitar que el azar natural o las circunstancias sociales den ventaja a alguien a la hora de establecer los principios, parece ser el objetivo central de Rawls cuando afirma: "Entre los rasgos esenciales

de esta situación está que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, clase o status social; tampoco nadie conoce cuál es su suerte con respecto a la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, y otras capacidades como estas. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se eligen tras un velo de ignorancia<sup>25</sup>. E incluso agrega algunas páginas más adelante: "Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar"<sup>26</sup>.

Esto determina una situación inicial de simetría entre las partes que constan de fuerzas equitativas, que lleva a realizar el ideal rawlsiano de justicia como imparcialidad. Ya que ninguno de los participantes en el debate puede favorecer su interés particular porque carece del conocimiento necesario para ello, el acuerdo o los principios a los que lleguen no podrán ser más que justos. "Ya que todos están similarmente situados y que ninguno puede diseñar los principios para favorecer su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio imparcial"<sup>27</sup>.

La posición original viene a justificar los principios de justicia. Los principios que estructurarán la base de una sociedad no serán otros que los adoptados en la posición original puesto que esta garantiza que sean justos. Tal es así que para Rawls la mejor respuesta al tema de la justicia son los dos principios de justicia que surgen de la posición original, y por ser la mejor respuesta es la única a la que nos podía llevar la posición original con el recurso del velo de la ignorancia. Así,

<sup>25</sup> "Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conception of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance", cfr. T.J., pg. 12.

<sup>26</sup> "More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society. That is, they do not know its economic or political situation or the level of civilization and culture it has been able to achieve", cfr. T.J., pg. 137.

<sup>27</sup> "Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, that principles of justice are the result of a fair agreement or bargain", cfr. T.J., pg. 29.

al comienzo del Capítulo tercero no duda en afirmar: "Los dos principios de la justicia parecen ser una propuesta razonable. De hecho, me gustaría mostrar que estos principios son la mejor respuesta que cualquiera podría dar, por así decirlo, a las demandas de los demás. En este sentido, la elección de esta concepción de la justicia es la solución única al problema puesto por la posición original"<sup>28</sup>.

Rawls reconoce que el velo de la ignorancia tiene el efecto de quitar la raíz de todo conflicto entre los contratantes y las diferencias entre los mismos, de esta manera "...todos ellos serán susceptibles de ser convencidos por los mismos argumentos"<sup>29</sup>. Por lo que para él todo el acuerdo puede ser considerado a partir de una sola persona elegida al azar en la posición original. "Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán, pudiéndose obtener un acuerdo general"<sup>30</sup>. Incluso Rawls llega a reconocer que bajo estas circunstancias los individuos "...no tienen base para regatear..."<sup>31</sup>. Es por esto, nos dice Rawls, que el velo de la ignorancia hace posible una elección unánime; sin él sólo podríamos llegar a un acuerdo muy vago acerca de la justicia.

Pero es aquí donde surgen algunas objeciones muy claras. La primera que realiza Sandel<sup>32</sup> se refiere a la relación entre los principios y el procedimiento del cual derivan los mismos. Para él, Rawls diseñó el procedimiento para que se llegara a los principios que tenía elegido como justos de antemano. De esta manera para Sandel el resultado del contrato es justo no porque sea el fruto de un determinado procedimiento sino porque el procedimiento garantiza que se llegará al particular resultado deseado por Rawls.

<sup>28</sup> "The two principles of justice, however, seem to be a reasonable proposal. In fact, I should like to show that these principles are everyone's best reply, so to speak, to the corresponding demands of the others. In this sense, the choice of this conception of justice is the unique solution to the problem set by the original position", cfr. T.J., pg. 119.

<sup>29</sup> "...everyone is equally rational and similarly situated, each is convinced by the same arguments", cfr. T.J., pg. 139.

<sup>30</sup> "If anyone after due reflection prefers a conception of justice to another, then they all do, and a unanimous agreement can be reached", cfr. T.J., pg. 139.

<sup>31</sup> "...the parties have no basis for bargaining...", cfr. T.J., pg. 139.

<sup>32</sup> Las críticas de Sandel a la noción del velo de la ignorancia se hallan principalmente en "What really goes behind the veil of ignorance", cfr. L.J., pg. 122.



Sandel critica que en realidad no se celebra contrato alguno, en cuanto el proceso no lleva a elaborar por elección un acuerdo sobre cuáles han de ser los principios, sino que se forma una estructura para conocer los principios que serían anteriores al contrato mismo. Sandel hace una buena descripción de esta situación del contrato cuando nos dice: "El secreto de la posición original y la llave de su fuerza justificadora descansa, no en lo que ellos hagan allí sino más bien en lo que ellos aprehenden allí. Lo que importa no es lo que eligen sino lo que ven, no lo que deciden sino lo que descubren. Lo que hay detrás del velo de la ignorancia no es después de todo un contrato sino el hacerse consciente del ser intersubjetivo"<sup>33</sup>.

Estas afirmaciones parecen a veces confirmadas hasta directamente por el mismo Rawls. Es significativo que en T.J. el capítulo dedicado a la posición original esté precedido por el dedicado a los principios. Esto parece indicar la anterioridad de estos últimos con respecto a la primera. Como también parece indicarlo que en numerosas ocasiones Rawls se refiera a los principios más como descubiertos que como elaborados. Por ejemplo, afirma: "El acuerdo relevante no es entrar a una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno dada, sino aceptar ciertos principios morales"<sup>34</sup>.

Los principios son justos no por virtud del convenio sino en virtud de su contenido, lo que determina que la justicia misma tiene un contenido dado con anterioridad a la experiencia.

Por otra parte, para que pueda celebrarse un contrato son necesarias distintas partes celebrantes caracterizadas por su distinción y separabilidad, y por su capacidad para involucrarse en un proceso para diseñar los principios buscados. Entonces el segundo problema está básicamente dado porque la noción de contrato exige partes que parecen no existir tras el velo de la ignorancia.

Sandel critica que tras el velo de la ignorancia no quedan personas sino una persona incapaz de celebrar por sí misma ningún contrato. La lógica contractualista supone varias personas con intereses

<sup>33</sup> "The secret of the original position, and the key to its justificatory force, lies not in what they do there but rather in what they apprehend there. What matters is not what they choose but what they see, not what they decide but what they discover. What goes in the original position is not a contract after all, but the coming to self-awareness of an intersubjective being", cfr. L.J., pg. 132.

<sup>34</sup> "The relevant agreement is not to enter a given society or to adopt a given form of government, but to accept certain moral principles", cfr. T.J., pg. 16.

distintos, pero el velo de la ignorancia hace desaparecer las diferencias entre los individuos llevándolos, de alguna manera, a ser una sola persona. Rawls parece contradecirse al afirmar por un lado que "...definimos la imparcialidad desde los propios litigantes..."<sup>35</sup> y, por otro lado, que "...podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar..."<sup>36</sup>. Sandel afirmará que las partes no tienen razón para discutir ya que están situadas exactamente igual, y no similarmente como afirma Rawls.

El velo de la ignorancia no es un método para permitir el debate que lleve a establecer los principios, sino un método para despojar al hombre de lo circunstancial y acceder a lo esencial de él. Tras el velo de la ignorancia no hay discusión posible porque han desaparecido las diferencias, sólo queda la esencia constitutiva del hombre que demanda ciertos principios para su protección.

El velo de la ignorancia permite que se den a luz los principios de justicia que implican una distribución de los bienes según cierta socialización de los talentos y las capacidades naturales. La superación de la distribución de los beneficios según el principio natural implica una socialización de los talentos y capacidades naturales. En la visión de Rawls nadie posee sus propios talentos ni los puede llamar propios puesto que nadie los merece ni hizo nada por merecerlos. Es tan inmerecida la posición social en la que se ha nacido como la cantidad de talentos con la que se ha nacido, por lo que no pueden ser criterio de distribución, sólo administrarían arbitrariamente. Esto no significa que Rawls propone una nivelación social ni natural, cosa que sería imposible, sino más bien que propone una distribución social de los beneficios que nacen de las diferencias, así lo vemos cuando afirma: "Aquellos que han sido favorecidos por naturaleza, quien quiera que fuera, pueden obtener beneficios por su buena fortuna sólo en términos que esto mejore la situación de aquellos que han sido menos favorecidos. Los naturalmente aventajados no obtendrán beneficios sólo porque ellos son más dotados, pero sólo para cubrir los costos de entrenamiento y educación y para usar sus talentos de manera que ayude a los menos aventajados también. Nadie merece su mayor capacidad natural ni nadie merece un lugar

<sup>35</sup> "...we define impartiality from the stand-point of the litigants themselves", cfr. T.J., pg. 190.

<sup>36</sup> "...we can view the choice in the original position from the standpoint of one person selected at random", cfr. T.J., pg. 139.



inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar las diferencias<sup>37</sup>.

Rawls propone una distribución social de los beneficios, pues en realidad nadie posee los talentos, o mejor dicho, nadie merece los talentos que posee. El principio de diferencia representa así una distribución común o social del producto de los talentos naturales sin importar cómo fueron distribuidos estos últimos.

Para Sandel el principio de diferencia exige una concepción de sujeto intersubjetiva muy distinta a la noción de individuo del liberalismo kantiano. En todos los trabajos de Sandel se repite de alguna manera similar el siguiente párrafo de uno de sus últimos artículos: "Lo que el principio de diferencia requiere, pero no puede proveer, es alguna manera de identificar a aquellos entre quienes las capacidades que yo sostengo son propiamente consideradas como comunes, alguna manera de mirarnos a nosotros mismos como mutuamente endeudados y moralmente comprometidos. Pero como hemos visto, los objetivos y predilecciones constitutivos que salvarían y situarían al principio de diferencia son precisamente aquellos negados al yo liberal, las obligaciones morales y las obligaciones antecedentes que ellos implican debilitarían la prioridad de la justicia"<sup>38</sup>.

Así, la comunidad constitutiva será una respuesta a una exigencia planteada por el principio de diferencia. Sandel sostiene que cierta concepción intersubjetiva del sujeto es necesaria para que los

<sup>37</sup> "Those who have been favored by nature, whoever they are, may gain from their good fortune only on terms that improve the situation of those who have lost out. The naturally advantaged are not to gain merely because they are more gifted, but only to cover the costs of training and education and for using their endowments in ways that help the less fortunate as well. No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But it does not follow that one should eliminate these distinctions", cfr. T.J., pg. 102.

<sup>38</sup> "What the difference principle requires, but cannot provide, is some way of identifying those among whom the assets I bear are properly regarded as common, some way of seeing ourselves as mutually indebted and morally engaged to begin with. But as we have seen, the constitutive aims and attachments that would save and situate the difference principle are precisely the ones denied to the liberal self; the moral encumbrance and antecedent obligations they imply would undercut the priority of right", cfr. Michael J. Sandel, "The procedural Republic and the unencumbered self", *Political theory*, 12, (1984), pg. 90.

talentos poseídos por un individuo sean vistos, como lo exige el principio de diferencia, más como un patrimonio de la comunidad que de él mismo. Para que el principio de diferencia pueda distribuir los frutos de los talentos naturales como lo pretende, estos deben ser vistos como el patrimonio de una comunidad. La posesión comunitaria de los talentos no puede ser derivada de que los sujetos individuados empíricamente no los merezcan.

Se podría objetar que el criterio de distribución del segundo principio no responde a una concepción social del sujeto sino al propio interés. Lo que ocurriría, sería que el sujeto al no saber, por el velo de la ignorancia, qué lugar ocupará en la sociedad, se ve obligado a elegir el segundo principio de justicia que le asegura un mínimo de posibilidades. Sin embargo, nosotros nos preguntamos qué haría a un sujeto favorecido natural o socialmente aceptar un artilugio hipotético como el velo de la ignorancia, por qué habría de prescindir de sus circunstancias a la hora de determinar qué es justo. El motivo del surgimiento y de la aceptación de un planteo como el del velo de la ignorancia trasciende el individualismo del propio interés. La posibilidad de que las personas reales acepten un argumento como el del velo de la ignorancia está en estrecha relación con su capacidad para desarrollar un sentido de respeto al otro, en definitiva en estrecha relación con su intersubjetividad.

Como dice Sandel los talentos deben ser propiedad de "...un nosotros más que de un yo"<sup>39</sup>. El sujeto de posesión es más amplio que el mero individuo, pues quien posee talentos los experimenta como al servicio de objetivos comunes. "Yo podría experimentar esto -nos dice Sandel- no tanto como si yo fuera usado para los fines de otros cuanto una manera de contribuir a los propósitos de una comunidad a la que considero como propia"<sup>40</sup>.

El uso social de mis capacidades que de alguna manera exige el principio de diferencia, deja de consistir en una expropiación del individuo como la vería Nozick<sup>41</sup> para estar basado en el convencimiento de que por mis esfuerzos yo contribuyo a la realización de una

<sup>39</sup> "...a we rather than I...", cfr. L.J., pg. 80.

<sup>40</sup> "I am likely to experience this less as a case of being used for others' ends and more as a way of contribution to the purposes of a community I regard as my own", cfr. L.J., pg. 143.

<sup>41</sup> "Sean o no los talentos naturales de la persona arbitrarios desde el punto de vista moral, a ellos sólo tiene derecho la persona, y también a lo que de ellos fluye", Cfr. R. Nozick, "Anarchy, State and Utopia", Basic books, New York, 1974, pg. 226.

comunidad de la que me experimento como miembro y a la que mi identidad está ligada. Más adelante veremos cómo las semejanzas de Sandel con los demás comunitaristas son grandes, ninguno de ellos puede concebir a la persona sin comunidad.

En lugar de justificar el principio de diferencia desde el individuo situado imparcialmente, Sandel lo hará desde nuestras obligaciones preexistentes socialmente dadas. Desde esta interpretación, yo comparto mis talentos con la sociedad no por la dudosa presunción de que la comunidad merece por descarte lo que no merece el individuo, sino porque esta comunidad particular me constituye y entonces, es responsable de mis talentos, en una manera que yo considerado individualmente no lo soy.

El punto de partida, de alguna manera, está dado por la afirmación de que mi identidad está constituida por las comunidades a las que pertenezco como miembro, pues esto me hace imposible considerarme merecedor de las capacidades que he desarrollado, al menos en un sentido individualista. Desde que otros contribuyen a mi identidad y me hacen la persona que soy, mis capacidades son más propiamente vistas como comunes. Cuando mi auto-entendimiento involucra a los demás, yo dejo de mirar los talentos como posesión del sujeto individual que soy, para verlos como posesión de un sujeto más amplio dado por identidad y objetivos comunes. Esto determina una diferencia radical con el concepto de comunidad de Rawls, pues si éste la veía como la cooperación entre distintos individuos que permite alcanzar beneficios mutuos, Sandel la entenderá desde un sujeto ampliado que involucra a todos los miembros en su identidad y objetivos. Claramente queda corroborado lo que decimos cuando Sandel afirma: "Parece razonable suponer que lo que a primera vista aparecen como mis cualidades sean más propiamente descritas como cualidades comunes en cierto sentido; ya que otros me hicieron, y de varias maneras continúan haciéndome la persona que soy, parece apropiado verlos, hasta donde los pueda identificar, como participantes en mis logros y comunes beneficiarios de los resultados que ellos traen. Cuando el sentido de participación en los logros y esfuerzos de otros compromete los auto-entendimientos reflexivos de los participantes, nosotros podemos vernos a nosotros mismos...menos como sujetos individuados con ciertos fines comunes, y más como miembros de una más amplia

subjetividad, menos como otros y más como participantes en una identidad común..."<sup>42</sup>.

Nozick sostiene que Rawls despoja al individuo de sus atributos para otorgárselos a la comunidad sin demasiadas razones. Sandel dirá que por este motivo el individuo en la teoría de Rawls queda desfigurado y sin demasiada consistencia. Sostendrá entonces que su noción de un sujeto de posesión más amplio reconstituye a la persona, que si no puede ser proclamada dueña absoluta de sus capacidades, sí puede considerarse guardiana de los valores en ella puestos, guardiana para una comunidad de la cual ella es miembro.

Sandel parece reconocer que el riesgo máximo de su teoría no es ya caer en un sujeto abstracto separado de sus fines sino disolver las fronteras del yo hasta confundirlo en el "todos" como un sujeto completamente situado para el que todas las circunstancias son imprescindibles. Sorteará dicho riesgo con el concepto de auto-examinación, según el cual el yo encuentra no sólo su identidad formada por otros sino también el límite, a veces amplio a veces estrecho, entre el yo y los otros.

Si bien Sandel habla de un sujeto de posesión ampliado que se da en la comunidad que forja la identidad del individuo, esta amplitud del sujeto no es tal como para que ya no exista más un yo o como para que el mismo quede completamente situado sin capacidad de reflexión. Al contrario, para Sandel la comunidad tiene sus límites y el yo, por reflexión, puede participar por sí mismo en la constitución de su identidad. Esto implica cierta distancia entre el sujeto y la comunidad; es lo que quiere decir cuando afirma: "La extensión de los lazos de la comunidad, por más expansiva que sea, no es ilimitada. Aun un yo ampliado, concebido como comunidad, tiene sus fronteras, por más provisional que sus contornos puedan ser. Las fronteras entre el yo y los otros son entonces laxas en la explicación intersubjetiva, pero no tan

<sup>42</sup> "From this it seems reasonable to suppose that what at first glance appear as my assets are more properly described as common assets in some sense; since others made me, and in various ways continue to make me, the person I am, it seems appropriate to regard them, in so far as I can identify them, as participants in my achievements and common beneficiaries of the rewards they bring. Where this sense of participation in the achievements and endeavors of certain others engages the reflective self-understandings of the participants, we may come to regard ourselves... less as individuated subjects with certain things in common, and more as members of a wider subjectivity, less as others and more as participants in a common identity..." cfr. L.J., pg. 143.

completamente laxas como para dar lugar a un sujeto radicalmente situado. Las fronteras que permanecen no son dadas físicamente, diferencias corporales entre seres humanos individuales, sino por la capacidad del yo para participar por reflexión en la constitución de su identidad y, cuando las circunstancias lo permiten, arribar a un auto-entendimiento expansivo<sup>43</sup>.

Una implicancia práctica de la forma en que Sandel concibe la relación entre individuo y sociedad, está dada por su interés en la participación política. Sandel dirá que se debe promover la participación activa del ciudadano en su sociedad y que para esto es conveniente que se incentiven las prácticas políticas a niveles comunitarios. De hecho, los comunitaristas en general reprocharán a los liberales que se preocupan demasiado por los derechos que el estado debe garantizar a los individuos sin preguntarse qué debe hacer el individuo por el conjunto de la sociedad.

Las medidas prácticas implicadas por la teoría de Sandel coinciden en muchos puntos con las medidas reclamadas por Tocqueville y Green. Con Tocqueville, Sandel reclamará mayor participación política y las exigencias del principio de subsidiaridad. No por nada afirma que su "proyecto político es revitalizar las posibilidades republicanas civiles implicadas en nuestra tradición pero desvaneciéndose en nuestro tiempo"<sup>44</sup>.

Al igual que Green, Sandel no sólo considera a la participación política y al principio de subsidiaridad como medios para mantener viva la comunidad, también verá en la intervención estatal un medio necesario en determinados casos para proteger a las comunidades. El mismo se admite, por ejemplo, más proclive que los liberales "a ver el estado promoviendo leyes que regulen el cierre de plantas, para proteger

<sup>43</sup> "The scope of community ties, however expansive, is not without limit. Even an enlarged self, conceived as a community, has its bounds, however provisional its contours may be. The bounds between the self and others are thus relaxed on the intersubjective account, but not so completely relaxed as to give way to a radically situated subject. The bounds that remain are nor given by the physical, bodily differences between individual human beings, but by the capacity of the self through reflection to participate in the constitution of its identity, and where circumstances permit, to arrive at an expansive self-understanding", cfr. L.J., pg. 144.

<sup>44</sup> "...political project is to revitalize those civic republican possibilities implicit in our tradition but fading in our time...", cfr. Michael Sandel, "Morality and the liberal ideal", *The new republic*, May 7, (1984), pg. 17.

a las comunidades de los efectos disruptivos de la movilidad de capital y los cambios industriales repentinos<sup>45</sup>.

Antes de pasar a ver brevemente el pensamiento de otros tres autores comunitaristas, quisiéramos exponer algunas críticas que se le hacen al pensamiento de Sandel. Simon Caney, en un importante artículo<sup>46</sup> acerca del debate entre comunitaristas y liberales, y en otro referido especialmente al debate entre Rawls y Sandel<sup>47</sup>, expone las críticas más comunes a las que es susceptible este movimiento. Nosotros nos dedicaremos a exponer simplemente la crítica que se le hace a Sandel sobre su particularismo. De alguna manera todas las otras críticas están envueltas en ésta y además es una crítica que no sólo recibe Sandel sino también los otros tres comunitaristas a los que hacemos referencia en este artículo. Esto no significa que a Sandel no se le pueda criticar falta de precisión para distinguir entre un nivel sociológico y otro metafísico, para determinar hasta dónde el sujeto se constituye a sí mismo o es constituido por la comunidad, o para explicar cómo se determinan los fines para un individuo.

Como podemos recordar Sandel nos demuestra que el principio de diferencia rawlsiano, al cual no se opone, exige una concepción intersubjetiva del sujeto, que Rawls no provee. Aunque con este reclamo estamos básicamente de acuerdo, sin embargo, nos resulta problemático cómo lo entiende Sandel debido a su concepción de filosofía política. Creemos que Sandel, preocupado en resaltar el rol de la comunidad concreta y en evitar puntos de vistas demasiado abstractos, no tiene suficientemente en cuenta lo universal. Esto permite que críticos como Caney juzguen todos sus reclamos como peligrosas afirmaciones capaces de conducir a grande intolerancias.

Sandel acierta cuando afirma que el sistema rawlsiano necesita incorporar la intersubjetividad para poder sostener sus postulados. Sin embargo, al no explicitar claramente lo universal de las normas que él pretende para una sociedad, deja a las mismas en riesgo de ser una mera formulación de las prácticas concretas de una sociedad. Desde este punto

<sup>45</sup> "...to see the state enact laws regulating plant closings, to protect their communities from the disruptive effects of capital mobility and sudden industrial change", cfr. Michael Sandel, "Morality and the liberal ideal", *The new republic*, May 7, (1984), pg. 17.

<sup>46</sup> Cfr. Simon Caney, "Liberalism and Communitarianism: A misconceived Debate", *Political Studies*, 40, (1992) pg. 273.

<sup>47</sup> Cfr. Simon Caney, "Rawls, Sandel and the Self", *International journal of moral and social studies*, 6, (1991) pg. 161.



de vista sería un grave error identificar la dimensión social del hombre y su importancia moral, con el valor moral dado al conjunto de maneras de auto-entendimiento particulares, que cierta comunidad pudiera tener.

Este problema se relaciona, según creemos, de forma estrecha, con la concepción de filosofía política que tiene Sandel. Al comienzo de su artículo "The Procedural Republic and The Unencumbered self", Michael Sandel se refiere a dos sentidos que puede tener la filosofía política. El primero es aquel en el que esta ciencia se coloca a cierta distancia del mundo produciendo principios que poco tienen que ver con las políticas concretas; aun los mejores esfuerzos del pensamiento están en estos casos determinados a caer en la brecha que separa teoría y práctica. En este primer sentido la filosofía política parece irrealizable a Sandel, mientras que en un segundo sentido sería inevitable.

Este segundo sentido se da en cuanto nos hacemos conscientes de que "nuestras prácticas e instituciones son encarnaciones de teoría" y en este sentido la filosofía política habita el mundo desde el comienzo. Esto quiere decir que cualquier práctica implica una teoría determinada; para Sandel "nosotros vivimos una respuesta todo el tiempo"<sup>48</sup>. Es por esto que Sandel afirma que su objetivo es "conectar cierto debate en teoría política con cierto desarrollo en nuestra práctica política"<sup>49</sup>. Esta distinción de Sandel con el anterior objetivo señalado, a pesar de parecer muy laudable, sumirá a nuestro autor comunitarista en un mar de imprecisiones. Esto se debe a que Sandel no busca formular una teoría universal partiendo de la realidad para mejor dar cuenta de ella.

<sup>48</sup> "Political philosophy seems often to reside at a distance from the world. Principles are one thing, politics another, and even our best efforts to live up to our ideals typically founder on the gap between theory and practice. But if political philosophy is unrealizable in one sense, it is unavoidable in another. This is the sense in which philosophy inhabits the world from the start; our practices and institutions are embodiments of theory. To engage in a political practice is already to stand in relation to theory. For all our uncertainties about ultimate questions of political philosophy -of justice and value and the nature of the good life- the one thing we know is that we live some answer all the time", cfr. Michael J. Sandel, "The procedural Republic and the unencumbered self", *Political theory*, 12, (1984), pg. 81.

<sup>49</sup> "My aim is to connect a certain debate in political theory with a certain development in our political practice", cfr. Michael J. Sandel, "The political theory of the procedural republic", *Revue de métaphysique et morale*, 93, (1988), pg. 57.

Simplemente parece más dispuesto a confundir lo universal con la realidad particular haciendo de teoría y práctica una misma cosa.

La forma de entender la filosofía política que tiene Sandel parece llevarlo más a una constante confusión de niveles que a una deseada teoría capaz de dar cuenta de la realidad e iluminar la construcción de la sociedad. En definitiva, al no brindar Sandel explicaciones ulteriores acerca de lo universal en su teoría, lo universal en ella se particulariza y lo metafísico se sociologiza.

Un párrafo ya citado de Sandel nos permitirá entender cómo la intersubjetividad en su teoría podría interpretarse en un sentido particularista: "...no podemos considerarnos a nosotros mismos como independientes sin gran perjuicio para las lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste parcialmente en el hecho de que vivir según ellas es inseparable de entendernos a nosotros mismos como las personas particulares que somos, como miembros de esta familia o comunidad o nación o pueblo, como participantes de esta historia, como hijos e hijas de esta revolución, como ciudadanos de esta república... Imaginar una persona incapaz de relaciones constitutivas como estas no es concebir un agente idealmente libre y racional sino imaginar una persona completamente sin carácter, sin profundidad moral"<sup>50</sup>.

Sandel no desarrolla suficientemente el tema de lo universal de las normas sociales. Al no hacerlo deja la moral a un paso de quedar ligada a la comunidad constitutiva, al conjunto de formas de auto-entendimientos compartidas por los miembros de ella que se expresan en un vocabulario común y que están implícitas en las prácticas de sus miembros. En la decisión de una acción habría un peso moral dado por el auto-entendimiento común compartido con los miembros de una comunidad dada. Los valores de la comunidad de la cual soy miembro harían a la moralidad de la acción pues la comunidad ya no es una posibilidad dentro del marco de la justicia sino que conformaría el marco más allá de la justicia.

<sup>50</sup> "...we cannot regard ourselves as independent...without great cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular person we are, as members of this family or community or nation or people, as bearers of this history, as sons and daughters of that revolution, as citizens of this republic...To imagine a person incapable of constitutive attachments such as these is not to conceive an ideally free and rational agent, but to imagine a person wholly without character, without moral depth", cfr. L.J., pg. 179.



A raíz de estas afirmaciones Sandel será criticado por sus adversarios de diversas maneras, pero siempre focalizados en su particularismo. Las objeciones a la manera de entender la intersubjetividad humana de Sandel no son pocas y llegan desde diversas vertientes, incluso hasta de comunitaristas políticos como el sociólogo Amitai Etzioni<sup>51</sup>.

Mientras nos parece importante el intento comunitarista por no divorciar lo moral del marco cultural en el cual se da como hecho, nos parece peligroso no explicitar claramente los valores universales desde los cuales es posible juzgar el fenómeno de los valores comunitarios que informan lo moral. Es valioso el intento por considerar la acción moral desde donde esta se da, desde las circunstancias que la implican, sin embargo esto debe ir acompañado del desarrollo teórico necesario para superar cualquier particularismo.

Intentemos explicar por qué hablamos de particularismo y del riesgo que esto significa. Para los comunitaristas como Sandel el bien es anterior a la justicia y este bien es definido en cierta extensión, no sabemos hasta dónde, por la comunidad concreta a la que pertenecen los sujetos morales. Contra el planteo liberal, un punto de vista imparcial donde prime la justicia se hace imposible ya que la comunidad en la que se sitúan los agentes morales determina sus concepciones del bien. Para Sandel la reflexión siempre es situada dentro de la historia. Nosotros estamos de acuerdo con su planteo, pero también opinamos que una postura como ésta requiere que se desarrolle y explicité una teoría capaz de arribar a lo universal, aunque éste se dé situado en la historia. El problema se da porque Sandel jamás desarrolla dicha teoría ni tampoco explicita ningún universal.

Es esta falencia la que hace blanco de críticas a la teoría de Sandel, pues ¿cómo oponerse dentro de este esquema de pensamiento a aquellos criterios compartidos por una comunidad que vayan, por ejemplo, contra los valores democráticos? Sin la formulación de normas que contengan lo universal, ¿cómo revisará una comunidad sus valores cuando sean, por ejemplo, totalitarios o exclusionistas? Sin un criterio universal, que encarnado en lo particular pueda ser abstraído y formulado, la moral podría quedar librada a la arbitrariedad de las prácticas

<sup>51</sup> Para Etzioni comunitaristas como Sandel santifican cualquier comunidad dejando el comunitarismo expuesto a grandes críticas como las de Steven Holmes, según podemos leer en Amitai Etzioni, "Old chestnuts and new spurs", en *The new communitarian thinking*, Ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, 1995.

constituidas. ¿Cómo condenar, por ejemplo, la antropofagia de ciertas culturas si la norma moral no puede ser criticada desde un punto de vista imparcial y universal separada de la cultura moral de esa comunidad determinada?

Si el comunitarismo de Sandel tiene la ventaja sobre el liberalismo de Rawls de reconocer un contenido para la persona humana dado en cierta noción del bien de la misma, parece tener el defecto de no llegar a explicitar ningún elemento universal dado por el mismo fenómeno humano en dicho contenido.

Así, críticas como las de Neera K. Badhwar<sup>52</sup>, quien pregunta qué pasa si el bien de una comunidad determinada exige perjudicar a quienes no la han perjudicado o violar el derecho a la libertad o a la vida de quienes están afuera de esa comunidad, tienen cabida en la obra sandeliana y, en general, en todos los escritos comunitaristas. Similarmente, Ralph D. Ellis<sup>53</sup> se pregunta si los valores comunitaristas no conllevan riesgos semejantes a los utilitaristas en cuanto parecen forzados a sacrificar los derechos de la minoría en favor de los valores compartidos por una mayoría; mientras que Stéphan D'Amour<sup>54</sup> y Gerald Doppelt<sup>55</sup> se preguntan respectivamente cómo, si por comunidad entendemos como Sandel familia, ciudad, nación, tribu, etc., se articulan los fines de distintas comunidades en el miembro que forma parte de todas ellas y cómo se resolverán los conflictos provocados por los intereses encontrados de distintas comunidades de las que un miembro puede ser parte.

Otra crítica interesante al comunitarismo en general, que merece ser desarrollada más extensamente, es la que realiza Stephen Holmes en su libro "The Anatomy of Antiliberalism"<sup>56</sup>; allí, este liberal acérrimo, descarta que una acción moral sea buena porque implique valores

<sup>52</sup> Cfr. Neera K. Badhwar, "Moral agency, commitment, and impartiality", en *The communitarian challenge to liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996.

<sup>53</sup> Cfr. Ralph D. Ellis, "Toward a reconciliation of Liberalism and Communitarianism", *The journal of value inquiry*, 25, (1991), pg. 58.

<sup>54</sup> Cfr. Stéphan D'Amour, "La conception du sujet selon Sandel", *Philosopher*, 17, (1995), pg. 74.

<sup>55</sup> Cfr. Gerald Doppelt, "Beyond Liberalism and Communitarianism, toward a critical theory of social justice", *Philosophy and social criticism*, 14, (1988), pg. 283.

<sup>56</sup> Cfr. Stephen Holmes, "The anatomy of antiliberalism", Harvard University Press, Cambridge, 1993.

comunitarios. Para él las prácticas guiadas por el auto-entendimiento compartido por una comunidad pueden implicar grandes abusos. Holmes plantea el caso de los miembros del Ku-Klux-Klan, estos tienen también una forma compartida de auto-entenderse y criterios comunes, pero esto no alcanza para justificar sus prácticas. Nosotros creemos que Sandel, como lo había señalado Etzioni, al elevar los valores compartidos de una comunidad y no explicitar los universales, da lugar a acusaciones. Sin embargo, estas acusaciones no siempre están bien fundamentadas, pues que Sandel no desarrolle suficientemente su teoría no significa que santifique cualquier comunidad, como podría ser el Ku-Klux-Klan.

Una teoría moral que justifica los actos que van contra los derechos básicos tan sólo por ser el reflejo de concepciones comunes puede ser la base para cualquier tipo de fanatismo. Sin embargo, podemos afirmar que no es el objetivo de Sandel, ni el de ninguno de los otros comunitaristas, fundamentar dicho tipo de prácticas. De ninguna manera parece posible, por ejemplo, que los comunitaristas estén de acuerdo con la manera de proceder del Ku-Klux-Klan. Para responder a cómo Sandel encuentra un criterio para excluir ciertas formas de auto-entendimiento común, es necesario repetir algunas consideraciones sobre la auto-reflexión, aunque desde diverso ángulo.

En efecto, a través de la auto-reflexión Sandel buscará un criterio que pueda tomar cierta distancia de las circunstancias comunitarias. Para Sandel los límites del yo con los otros no llegan a disolverse enteramente por la capacidad de reflexión del yo, que le permite participar de la constitución de su identidad y tomar distancias de los valores compartidos por la comunidad<sup>57</sup>.

Algunos autores, como Jeffrey Friedman<sup>58</sup>, observan que la distancia lograda por la auto-reflexión coloca al yo en la abstracción e imparcialidad que los comunitaristas habían criticado a los liberales.

<sup>57</sup> "The scope of community ties, however expansive, is not without limit. Even an enlarged self, conceived as a community, has its bounds, however provisional its contours may be. The bounds between the self and others are thus relaxed on the intersubjective account, but not so completely relaxed as to give way to a radically situated subject. The bounds that remain are not given by the physical, bodily differences between individual human beings, but by the capacity of the self through reflection to participate in the constitution of its identity, and where circumstances permit, to arrive at an expansive self-understanding", cfr. L.J., pg. 144.

<sup>58</sup> Cfr. Jeffrey Friedman, "The politics of communitarianism", *Critical Review*, 8, (1994), pg. 297.

Nosotros creemos que aquí es necesario distinguir entre universal abstracto y universal situado. En el caso de liberales como Rawls, lo universal es un abstracción que se separa completamente de la historia y la cultura, mientras que en el caso de comunitaristas como Sandel, el universal se da en la historia, está situado dentro de la cultura y la historia.

El poder criticar los valores compartidos por una comunidad dada exige cierto criterio fuera de los provistos por la misma comunidad y, por lo tanto, cierta universalidad que no debe ser necesariamente abstracta y separada de la historia.

Tal vez por esto Sandel afirma que "como un ser que se auto-interpreta estoy capacitado para reflexionar sobre mi historia y en ese sentido a distanciarme de ella, pero que la distancia es siempre precaria y provisional, el punto de reflexión nunca es finalmente alcanzado fuera de la historia"<sup>59</sup>. En definitiva Sandel estaría apuntando hacia un universal situado que nunca llega a formular. Lamentablemente no desarrolla esta idea de una manera amplia y al no hacerlo queda sujeto al tipo de crítica que ya señalamos.

No pretendemos con esto poner en duda las intenciones de un autor como Sandel. Al contrario, su intento por rescatar a la cultura actual del individualismo extremo y los formalismos exacerbados nos resultan de gran valor. Simplemente pretendemos mostrar los grandes riesgos e imprecisiones que conlleva su teoría.

El comunitarismo de Sandel aporta al debate americano sobre la justicia elementos de no poca importancia como: darle un marco y un contenido a la moral, resaltar el carácter intersubjetivo del hombre, superar la noción formal de persona y justicia. Por otra parte, al no tener suficientemente en cuenta lo universal en lo contingentemente dado, corre el riesgo de dejar librados los valores de la vida y la libertad a las formas de auto-entendimiento que una comunidad pudiera tener.

En definitiva, hemos querido exponer en este punto el pensamiento de Sandel abriendo algunos interrogantes sobre aquellos elementos que nos resultan al menos sujetos a una explicación ulterior.

<sup>59</sup> "As a self-interpreting being, I am able to reflect on my history and in this sense to distance myself from it, but the distance is always precarious and provisional, the point of reflection never finally secured outside the history itself", cfr. L.J., pg. 179.

### El pensamiento de Alasdair MacIntyre

La principal preocupación de Alasdair MacIntyre es liberar a los conceptos morales del formalismo y la abstracción absoluta. Para este autor comunitarista los conceptos morales están encarnados en una historia y en un contexto social determinado. En cierta consonancia con el espíritu de la obra de Sandel, MacIntyre tiene el objetivo de liberar a la ética de la falsa pretensión ahistórica y excesivamente abstracta de las éticas formalistas.

A lo largo de las distintas obras de MacIntyre podemos ver cómo los dardos de su crítica se vuelven contra la ética moderna vaciada de sentido. Uno de sus principales objetivos es desenmascarar el emotivismo que rige en el plano moral del mundo actual. En "After Virtue"<sup>60</sup> nos muestra cómo se ha llegado en la actualidad a que las decisiones estén regidas por la arbitrariedad de sentimientos personales que llevan a renunciar a una moral objetiva, aunque esto no se reconozca. El emotivismo que MacIntyre cree reconocer en la sociedad americana implica renunciar al principio kantiano de no tratar al otro como un medio. Siempre el objetivo será traer al otro a mi posición personal. Como dice Stephen Mulhall en el emotivismo la distinción entre razones personales e impersonales colapsa<sup>61</sup>.

En el emotivismo para MacIntyre toda decisión es el resultado de una preferencia personal arbitraria. No hay criterio racional que pueda justificarla; la única justificación es la libertad del sujeto. Se da entonces una relación entre sujeto y bienes puramente voluntarista. Este tipo de relación que critica MacIntyre es criticada también por Sandel por iguales motivos. Ninguno de los dos puede aceptar un sujeto aislado que se relacione con sus fines de una manera voluntarista prescindiendo de su rol social y de sus determinadas historia y comunidad: "Todos nosotros nos acercamos a nuestras circunstancias como portadores de una identidad social particular. Yo soy la hija de alguien, el primo o tío de algún otro; yo soy un ciudadano de esta o aquella ciudad, un

<sup>60</sup> Alasdair MacIntyre, "After Virtue", University of Notre Dame Press, 1981. Además de "After Virtue" para tener una idea bastante acabada del pensamiento comunitarista de Alasdair MacIntyre recomendamos leer sus siguientes escritos: "Whose Justice? Which Rationality?", University of Notre Dame Press, 1988; "Three Rival Versions of Moral Enquiry", University of Notre Dame, 1990.

<sup>61</sup> Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *Liberals and communitarians*, Blackwell, Cambridge, 1992, pg. 75.

miembro de esta o aquella asociación o profesión; yo pertenezco a esta tribu, a aquel clan, a esta nación. Por esto lo que es bueno para mí tiene que ser lo que es bueno para quien habita esos roles. Yo heredo del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu, mi nación, una variedad de deudas, herencias, esperanzas y obligaciones correctas. Esto constituye el regalo de la vida, mi punto de partida moral"<sup>62</sup>.

De hecho MacIntyre hablará del "Setting of the action" que significa que las acciones se explican no por una mera preferencia sino por su inserción en una historia concreta, por su relación a determinadas intenciones y fines dentro de una historia. Esta historia que forma parte del "setting of the action" por supuesto involucra a los otros, por lo que se supera el individualismo liberal. De hecho Neera Badhwar nos dice que para MacIntyre las obligaciones morales sólo son sostenibles dentro del marco de la comunidad<sup>63</sup>. Las decisiones no son mera cuestión de arbitrariedad sino que se explican desde una historia que forma parte de mi identidad y que involucra a los otros. Al igual que Sandel, MacIntyre cree que la pregunta al actuar no es qué quiero sino quién soy.

Las críticas de MacIntyre al emotivismo coinciden en gran medida con las que Sandel hace al liberalismo de Rawls. Esto se debe a que MacIntyre considera al liberalismo actual una forma de emotivismo.

Para MacIntyre el problema del emotivismo actual se origina en los errores del proyecto iluminista. El primer error de los pensadores influidos por el iluminismo, como Hume, Smith, Diderot y Kant, es renunciar al concepto de telos. El segundo es renunciar a la importancia del marco cultural donde se da la acción moral por darse la vida de la persona. Sin la noción de fin, específicamente de un fin para el hombre, la obligación moral carece de fundamento. Sin el marco cultural

<sup>62</sup> "We all approach our circumstance as bearers of a particular social identity. I am someone's daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this tribe, that clan, this nation. Hence what is good for me has to be what is good for one who inhabits these roles. As such I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritance, rightful expectation and obligations. These constitute the given of life, my moral starting point", Alasdair MacIntyre, "After Virtue", University of Notre Dame Press, 1981, pg. 204.

<sup>63</sup> Neera K. Badhwar, "Moral agency, Commitment, and Impartiality", en *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ed. Ellen F. Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pg. 12.

cualquier norma moral es mera fórmula racionalista impracticable. No por nada afirma de los filósofos del iluminismo que: "Ellos heredaron fragmentos incoherentes de un esquema coherente de pensamiento y acción y, desde que no reconocieron su propia situación histórica y cultural particular, no pudieron reconocer la imposible y quijotesca naturaleza de su tarea auto-encomendada"<sup>64</sup>.

Como podemos ver la crítica de MacIntyre a la moral actual se basará en Aristóteles. De alguna manera, MacIntyre parece convencido de que no es posible superar la fragmentación de la modernidad sin conceptos aristotélicos como virtud y telos. Por esto mismo es catalogado por muchos, tanto en sentido peyorativo como laudatorio, como un neo-aristotélico.

El pensamiento de MacIntyre, en semejanza con el de los demás comunitaristas y en oposición al de los liberales, está marcado por la importancia dada al contenido de lo que se considera una vida buena y el fin del hombre. El bien del hombre es una vida vivida en plenitud y para alcanzarla el ejercicio de las virtudes es esencial. Esta vida buena que es el fin del hombre no puede ser vivida fuera de la comunidad que sostiene el proyecto común de vivir la vida buena. La participación en un proyecto común permite trascender el voluntarismo individualista del emotivismo. El marco dado por la comunidad concreta permite alcanzar cierta objetividad para reflexionar sobre mi rol particular.

La importancia dada por MacIntyre a las tradiciones, a los modos de auto-entendimiento comunes de una comunidad determinada, a la historia e identidad concreta de cada persona y a los conceptos de fin, virtud, vida buena y bien común, nos certifican que su pensamiento puede situarse en la línea comunitarista. Más precisamente en la réplica comunitarista, basada en Aristóteles, al formalismo moderno.

### El pensamiento de Charles Taylor

El objetivo de Taylor coincide en gran medida con el de Alasdair MacIntyre pero con la diferencia de que sus teorías críticas del atomismo individualista se basan más en Hegel que en Aristóteles. En

<sup>64</sup> "They inherited incoherent fragments of a one coherent scheme of thought and action and, since they did not recognize their own peculiar historical and cultural situation, they could not recognize the impossible and quixotic nature of their self-appointed task", Alasdair MacIntyre, "After Virtue", University of Notre Dame Press, 1981, pg. 53.

la que consideramos su obra capital, "Las fuentes del yo"<sup>65</sup>, expone con claridad lo que considera el colapso del yo moderno y la necesidad de superar una moral puramente formal y abstracta.

Sin embargo a diferencia de Sandel y MacIntyre no busca rechazar completamente la teoría liberal. Al contrario considera que algunos de sus postulados son de gran valor cuando son separados de algunas de las presuposiciones liberales erróneas. Jeffrey Friedman considera que Taylor admira los valores liberales y que sólo rechaza la visión atomística que el liberalismo tiene de los individuos. La libertad y la igualdad son valores necesarios para alcanzar un individuo plenamente autónomo y responsable, por lo que Taylor sólo rechazaría la consideración del individuo como un ser aislado<sup>66</sup>.

Nosotros consideramos que la obra de Taylor viene a ser un llamado en favor de la recuperación de lo que él considera las fuentes del yo. Es necesario redescubrir la identidad del yo y para esto es necesario recuperar las fuentes morales que se han perdido en la modernidad: Dios, la responsabilidad del yo y el concepto del bien. Taylor encuentra la puerta de acceso a la recuperación de las fuentes morales, en la interioridad de una voluntad autónoma que quiere permanecer verdadera a sí misma. Esto significa la búsqueda de la afirmación de la propia identidad que supone siempre una relación dialógica con los otros. La autenticidad del yo es dialógica pues para afirmarse necesita reconocerse igual y distinta a la de los otros. Sin cierto reconocimiento de los otros no hay identidad: "...sólo se desarrollan las capacidades característicamente humanas en sociedad. El punto es que vivir en sociedad es una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad, en cierto sentido de esta propiedad, o de resultar un agente

<sup>65</sup> Charles Taylor, "Sources of the Self", Harvard University Press, Cambridge, 1990. Además conviene leer de Taylor para completar su pensamiento: "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian debate" en *Liberalism and the Moral Life*, ed. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge, 1995.; "The Ethics of Authenticity", Harvard University Press, Cambridge, 1992; "Multiculturalism and «The politics of Recognition»", Princeton University Press, Princeton, 1992.

<sup>66</sup> Jeffrey Friedman, "The Politics of Communitarianism", *Critical Review*, 8, (1994), pg. 297.



moral en el sentido completo de este término, o de resultar un ser completamente responsable y autónomo"<sup>67</sup>.

Al igual que para MacIntyre la justificación moral de las acciones no puede estar dada por meras preferencias, para Taylor nuestras acciones morales presuponen siempre determinadas razones ontológicas. Para Taylor siempre que una persona pretenda considerar sus propias intuiciones como morales, debe articular éstas con sus fundamentos ontológicos. Por eso distingue entre "strong evaluation" y "weak evaluation", en la primera la persona tiene en cuenta los fundamentos que justifican la acción que sigue a la intuición mientras que en la segunda la persona sigue las intuiciones como meras preferencias<sup>68</sup>.

Así, supera Taylor el subjetivismo moral pero sin llegar a una ética abstracta y formal, ya que para él la argumentación moral que se alcanza con la "strong evaluation" supone marcos regulativos concretos. Mi identidad está definida por mi pertenencia a distintos grupos: nación, iglesia, partido político, etc. Pero estos grupos no sólo forman parte de mi identidad sino que también forman el marco regulativo concreto de mi acción moral. Mi identidad se define en relación a qué rol ocupo frente a los demás y esto implica también determinadas posiciones morales. Posiciones morales que deben articularse con sus fundamentos y que implican por lo tanto la responsabilidad del yo de realizar una "strong evaluation".

Por otra parte, la identidad del yo se conforma en relación con lo que Taylor llama "self-interpretation", es decir, en relación con el sentido que el yo le da a las distintas situaciones que se le plantean en su vida. La "self-interpretation" sólo puede darse en el marco de la comunidad pues mi identidad sólo se define en relación a otros. Es esencial para mi "self-interpretation" cómo me coloco frente a los demás: "Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la

<sup>67</sup> "...only develop their characteristically human capacities in society. The claim is that living in society is a necessary condition of the development of rationality, in some sense of this property, or of becoming a moral agent in the full sense of the term, or of becoming a fully responsible, autonomous being", Charles Taylor, "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical papers*, 2, Cambridge University Press, 1985, pg 190.

<sup>68</sup> "What is human agency?", en *El yo: hecho psicológico y filosófico*, Ed.T.Mischel, Oxford, 1977, pg. 103.

filosofía moderna"<sup>69</sup> En relación con la importancia de la comunidad Taylor, al igual que los otros comunitaristas, se opondrá a la primacía absoluta de la justicia sobre el bien. Para Taylor sencillamente es imposible definir lo justo con anterioridad al bien, de hecho consideraría que Rawls con sus principios de justicia no logra evitar una afirmación de cierto bien común. El orden social desde este punto de vista sería un bien común a partir del cual se define lo justo.

### El pensamiento de Michael Walzer

Entre los autores que han sido calificados como comunitaristas el que más se distingue del resto por su pensamiento es Michael Walzer. Menos preocupado que los restantes miembros del grupo por criticar al individualismo liberal, Walzer centra el objetivo de su principal obra, "Spheres of Justice"<sup>70</sup>, en el tema de la distribución de los bienes.

A diferencia de los demás comunitaristas su problema con el liberalismo no está en la concepción de persona, ni siquiera en la relación entre individuo y comunidad. Su crítica al liberalismo se focaliza más bien en el sistema de distribución de bienes. Para Walzer diferentes bienes constituyen diferentes esferas y deben ser distribuidos según diferentes criterios. Por ejemplo, la educación o la asistencia médica constituyen esferas que exigen criterios propios de distribución, criterios acordes con el bien que se distribuye. Sin embargo esto no ocurre porque se aplican criterios de distribución correspondientes a otras esferas, el dinero por ejemplo pertenece a otra esfera distinta de la de la salud, sin embargo, logra imponer su lógica distributiva.

Esta perspectiva acerca de la justicia distributiva le permite a Walzer realizar una crítica interesante acerca de la economía de mercado actual. Nos dice que los defensores de la economía de mercado consideran al dinero un medio neutral para el intercambio libre y que esto es falso porque de facto en la economía de mercado el dinero no es un medio neutral sino un medio de dominación que se impone con sus

<sup>69</sup> Charles Taylor, "Multiculturalism and «The politics of Recognitions»", Princeton University Press, Princeton, 1992, pg. 52.

<sup>70</sup> Michael Walzer, "Spheres of Justice", Basic Books, New York, 1983. Otros escritos importantes para conocer el pensamiento de Walzer son: "Liberalism and the Art of separation", *Political Theory*, 3, (1984), pg. 315.; "Justice here and now", en *Justice and Equality here and now*, ed. FrankLacash, Ithica Cornell University Press, 1986; "Interpretation and Social Criticism", Harvard University Press, Cambridge, 1987.

criterios: "Todo bien social o grupo de bienes constituye una esfera distributiva dentro de la cual cierto criterio y arreglo son apropiados. El dinero es inapropiado en la esfera de la oficina eclesiástica; es una intromisión desde otra esfera"<sup>71</sup>.

Podríamos preguntarnos a esta altura qué hace de Walzer un comunitarista. La respuesta la encontraremos en la importancia que éste da a la historia y cultura determinadas de una comunidad a la hora de establecer las criterios de distribución que exige cierto bien. La justicia en definitiva no puede ser para Walzer independiente del marco que le da cada comunidad concreta: "La justicia está enraizada en los distintos entendimientos de lugares, honores, trabajos, cosas de todo tipo, que constituyen una manera compartida de vida. Ignorar esos entendimientos es siempre actuar injustamente"<sup>72</sup>.

Las diferencias en los criterios de distribución varían según cómo son entendidos los distintos bienes sociales, y este 'cómo' depende de la cultura e historia de cada comunidad particular. Cada bien exige un criterio de distribución propio y este criterio no depende tan sólo del bien en cuestión sino de cómo la comunidad concreta entiende ese bien. Aquí entonces Walzer se acerca al comunitarismo de Sandel, ambos rechazan la posibilidad de una ética formal, universal y abstracta. Neera Badhwar nos dice que para Walzer rechazar la importancia de la comunidad concreta en la formación de las normas sociales es disfrazar estas últimas<sup>73</sup>. Mientras que Simon Caney afirma que Walzer considera que sólo la comunidad histórica-cultural particular ofrece las posibilidades para la realización de la identidad a la persona humana<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> "Every social good or set of goods constitutes, as it were, a distributive sphere within which certain criteria and arrangement are appropriate. Money is inappropriate in the sphere of ecclesiastical office; it is an intrusion from another sphere", Michael Walzer, "Spheres of Justice", Basic Books, New York, 1983, pg. 10.

<sup>72</sup> "Justice is rooted in the distinct understandings of places, honours, jobs, things of all sorts, that constitute a shared way of life. To override those understandings is always to act unjustly", Michael Walzer, "Spheres of Justice", Basic Books, New York, 1983, pg.314.

<sup>73</sup> Neera K. Badhwar, "Moral agency, Commitment, and Impartiality", en *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pg. 18.

<sup>74</sup> Simon Caney, "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", *Political Studies*, XL, (1982), pg. 281.

Lo que Walzer no puede tolerar de las teorías liberales como la de Rawls, es que la comunidad deba prescindir de su forma de concebir o entender los bienes a la hora de establecer los criterios para distribuirlos. En definitiva el valor de los bienes deriva de la comunidad para la cual determinados objetos son bienes. Los bienes adquieren su significado sólo a través del proceso en el cual la comunidad los entiende como tales. El proceso de significación de los bienes no es producto de un individuo sino de un grupo, su significación es siempre fruto de un proceso social. De esta manera también Walzer antepone la comunidad al individuo permitiéndonos llamarlo comunitarista. El significado que la comunidad otorgue a un bien determinará sus criterios de distribución: "...es el significado de los bienes lo que determina su movimiento. Los arreglos y criterios de distribución son intrínsecos no al bien en sí mismo sino al bien social. Si nosotros entendemos qué es, qué significa para aquellos para quienes es un bien, nosotros entendemos cómo, por quién, por qué razones debe ser distribuido. Todas las distribuciones son justas o injustas en relación al significado social del bien en cuestión"<sup>75</sup>.

Mediante diferentes esferas de justicia Walzer pretende alcanzar una distribución igualitaria de los bienes. Sin embargo la igualdad que pretende alcanzar Walzer no es una donde todos tengan exactamente la misma cantidad de bienes, esto es insostenible. Walzer hace una distinción que puede ayudarnos a comprender qué igualdad busca su teoría. Distingue entre "simple and complex equality". Con la primera se refiere a la igualdad que ya calificamos como imposible de sostener. Con la segunda se refiere a una igualdad que se logra a través de un equilibrio entre el dominio de distintas esferas.

El equilibrio de la "complex equality" consiste en que el que domina en una esfera es a su vez dominado en otra. El principio vendría a ser que siendo imposible evitar todo tipo de dominación, lo mejor es evitar una tiranía general compensando a través de los dominios de los diferentes sectores. Walzer dirá, por ejemplo, que el ciudadano X puede sobrepasar al Y en la arena política y ocupar un cargo más alto, esto determina que en la esfera política X domine sobre Y. Sin embargo, no

<sup>75</sup> "...it is the meaning of goods that determines their movement. Distributive criteria and arrangements are intrinsic not to the good in itself but to the social good. If we understand what it is, what it means to those for whom it is a good, we understand how, by whom, and for what reasons it ought to be distributed. All distributions are just or unjust relative to the social meanings of the goods at stake", Michael Walzer, "Spheres of Justice", Basic Books, New York, 1983, pg. 8.

es un dominio general porque es sólo en la esfera política, pudiendo Y estar sobre X en otras esferas que no deben sufrir contaminación del poder de X en la esfera política.

Como afirmamos al comienzo Walzer es, entre los autores comunitaristas, el que sostiene una teoría más particular. Sin embargo esto no significa que no pueda ser considerado parte del grupo. Su oposición al universalismo abstracto de la ética liberal y la importancia que otorga a la comunidad concreta en la creación del significado de los bienes, nos permiten agruparlo con autores como Taylor, Sandel y MacIntyre. De hecho esto es confirmado cuando descubrimos que las críticas realizadas a Walzer son similares a las que se realizan a los restantes miembros del grupo comunitarista, por ejemplo, es tan criticado como Sandel por su particularismo.

### Conclusión

Después de la lectura de las páginas anteriores creemos que se puede concluir sin temor a equivocarse, que el debate entre comunitaristas y liberales es, de alguna manera, una continuación de la oposición Kant-Hegel. El intento de los comunitaristas -nos referimos especialmente a Sandel- por superar el formalismo liberal situando la moral dentro del marco de la comunidad concreta, nos recuerda la noción hegeliana de *Sittlichkeit* en oposición a la kantiana de *Moralität*.

A lo largo de este trabajo hemos considerado el intento comunitarista por superar el formalismo y la concepción del sujeto como individuo autónomo con voluntad libre, anterior a cualquier bien o comunidad, propios del liberalismo deontológico. Los comunitaristas evitan caer en el formalismo y el voluntarismo típicos del deontologismo cuando afirman una concepción de bien determinada en cierta extensión por la comunidad particular.

Sandel realiza un gran aporte superando el individualismo y el formalismo liberal deontológico mediante la comunidad particular que determina la concepción del bien de sus miembros. Sin embargo, dicho aporte se ve empañado por la falta de un ulterior desarrollo teórico capaz de establecer con claridad las normas universales que han de guiar las relaciones entre las personas. En mayor o menor medida todos los autores comunitaristas adolecen de esta falla.

A Sandel, tanto como le había sucedido a Rawls, la incapacidad por explicitar lo universal lo lleva a falencias difíciles de superar. Rawls quiso circunscribirse a una imparcialidad total y abstracta que nunca es posible, Sandel intentó superar la abstracción situando lo universal en lo particular pero al hacerlo no desarrolló suficientemente su teoría para

asegurar valores universales como la libertad y la igualdad, que él mismo parece apreciar.

El reconocimiento de la existencia de una esencia, o si se quiere decir de otro modo, de elementos constitutivos del fenómeno humano, no apresable empíricamente, podría haber brindado a estas teorías las bases de una antropología filosófica necesaria para evitar contradicciones. En el liberalismo de Rawls se comete el error de no considerar al hombre en su plenitud como ser en comunidad y con un bien en común, en el comunitarismo de Sandel se comete el error de sumergirlo en las circunstancias sin explicitar claramente lo esencial que debe ser protegido en él por una sociedad.

La crítica que realizan los comunitaristas al deontologismo liberal nos parece de gran valor. La importancia dada a la comunidad y al bien común en sus teorías parecen completar lagunas del pensamiento deontológico liberal. Sin embargo, en algunos casos, como el de Sandel, sus maneras de ver cómo la comunidad informa los valores morales, parece exigir la explicitación de algún criterio universal que trascienda el particularismo comunitario, si no quieren que sus teoría puedan justificar valores antidemocráticos para una sociedad.

Según nuestra forma de ver, las teorías de los comunitaristas y Rawls aportan grandes elementos para superar los extremos de un individualismo exacerbado pero dejan a su vez por sus fallas un gran campo para seguir avanzando hacia una filosofía política capaz de atender a los reclamos sociales de la realidad de hoy sin perder los derechos humanos defendidos a lo largo de la historia por el liberalismo. Si este fue el objetivo tanto de Rawls como de Sandel, la obra aún necesita ser realizada y, a nuestra forma de ver, sólo se hará realizable en cuanto reconozcamos en el fenómeno humano cierta universalidad sobre la que podamos ponernos de acuerdo, en vistas a fundamentar un esquema de sociedad que respete al hombre no sólo como individuo sino en su plenitud.

### Bibliografía comentada

Badhwar, Neera K., "Moral agency, Commitment, and Impartiality", en *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pgs. 1-26. *Es un artículo interesante en cuanto resumen del debate, aunque no estamos de acuerdo con su crítica central al comunitarismo basada en el rol de la comunidad política en esta doctrina.*



Beiner, Ronald, "What Liberalism means", en *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pgs. 190-206. *No es un artículo muy profundo pero para comprender el debate entre liberales y comunitaristas es necesario conocer a qué llamamos liberalismo. En ese sentido este puede ser un primer artículo referido al tema.*

Betegón, Jerónimo, "El concepto de persona en el debate entre liberales y comunitaristas", *Volubilis*, 4, (1996), pgs. 174-186. *Es de lo poco que hay bueno en castellano. Se centra en la concepción de persona en el debate entre Rawls y Sandel, tomando una clara posición en favor de Rawls.*

Caney, Simon, "Liberalism and Communitarianism: a misconceived Debate", *Political Studies*, 40, (1992), pgs. 273-289. *Interesante artículo. Se centra en tres reclamos comunitaristas al liberalismo. Considera que dos de esos reclamos en realidad no chocan con la doctrina liberal y que el tercero es completamente insostenible.*

Caney, Simon, "Rawls, Sandel, and the self", *International Journal of Moral and Social Studies*, 6, (1991), pgs. 161-171. *Es un artículo parecido al primero de Caney pero centrado en Sandel y Rawls. Aunque no compartimos todas sus críticas a Sandel creemos que merece ser leído*

D'Amour, Stéphan, "La conception du sujet selon Sandel", *Philosopher*, 17, (1995), pgs. 74-80. *Es un artículo interesante basado en la oposición entre la concepción del sujeto de Rawls y la de Sandel. Critica la falta de consistencia en la teoría del yo sandeliana.*

Doppelt, Gerald, "Beyond Liberalism and Communitarianism: towards a Critical Theory of social Justice", *Philosophy and Social Criticism*, 14, 1988, pgs. 271-292. *Interesante crítica de Rawls y Sandel. Busca vislumbrar una tercera alternativa superadora del liberalismo y el comunitarismo capaz de enfrentar el ideal burgués moderno.*

Ellis, Ralph D., "Toward a reconciliation of Liberalism and Communitarianism", *The Journal of Value Inquiry*, 25, (1991), pgs. 55-64. *Es un artículo bien hecho que busca mostrar las falencias del liberalismo y del comunitarismo para alcanzar una suerte de equilibrio entre ambos. El liberalismo debiera fortalecer su concepción del sujeto y los comunita-*

*ristas debieran apartarse del particularismo en que fundan dicha concepción.*

Etzioni, Amitai, "Old chestnuts and new spurs", en *The new Communitarian Thinking*, Ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, 1995, pgs. 16-34. *Tiene un reclamo importante a Sandel.*

Etzioni, Amitai, *The spirit of community*, Ed. Touchstone Book, New York, 1993. *Es un libro referido a la acción política concreta. No profundiza en ninguna base filosófica. Puede servir si se quiere tener una idea acerca del comunitarismo político-práctico.*

Friedman, Jeffrey, "The Politics of Communitarianism", *Critical Review*, 8, (1994), pgs. 297-340. *Es uno de los artículos críticos del comunitarismo más interesantes que encontramos. Recorre el pensamiento de MacIntyre. Taylor, Sandel y Walzer centrándose en la dificultad de basar los valores liberales en la comunidad particular.*

Holmes, Stephen, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 1993. *Aunque por momentos es un libro casi panfletario por la posición fanáticamente liberal del autor, puede ser interesante leer la crítica al comunitarismo.*

Kukathas, Chandran, "Liberalism, Communitarianism, and Political Community", en *The Communitarian Challenge to Liberalism*, Ed. Ellen Frankl Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1996, pgs. 80-104. *Es uno de los autores que más renombre ha alcanzado por lo que no se puede escapar a la lectura de alguno de sus escritos. En este artículo se centra en el tema de la comunidad política en el debate entre liberales y comunitaristas.*

Kymlicka Will, "Communitarianism, Liberalism, and Superliberalism", *Critical Review*, 8, (1994), pgs. 263-284. *Aunque no terminamos de entender o compartir la posición de Kymlicka creemos que es un importante referente en este tema por sus amplios conocimientos.*

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981. *Este libro con las dos obras a continuación nos parecen fundamentales para entender el pensamiento comunitarista de MacIntyre.*

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988.



MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, 1990

Mulhall, Stephen y Swift, Adam, *Liberals and communitarians*, Blackwell, Cambridge, 1992. *Es la mejor visión de conjunto del debate liberal-comunitarista. Toma los autores más importantes del debate: Rawls, MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer, Rorty, Dworkin y Raz, y presenta una síntesis de sus pensamientos a la vez que los interrelaciona.*

Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic books, New York, 1974. *Es una obra de capital importancia para el libertarismo. Aquí la citamos sobre todo para comparar su crítica a Rawls con la de Sandel.*

Rawls, John, "La Justicia como Equidad: Política no metafísica", *Agora*, 4, 1996, pg. 27. *Me parece un artículo clave para comprender las aspiraciones de Rawls con respecto a su teoría. También puede funcionar para tener un resumen de su pensamiento.*

Rawls, John, *Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971. *Es la obra clave de Rawls. Sin ningún conocimiento acerca de ella se haría imposible comprender el pensamiento de algunos autores comunitaristas como Sandel.*

Ryan, Alan, "Communitarians: the Good, the Bad, and the Muddy", *Dissent*, 36, (1989), pgs. 350-354. *Es un breve artículo de no gran profundidad pero que puede iluminarnos si deseamos investigar la posibilidad de integrar comunitarismo y liberalismo. Expone los puntos centrales de convergencia entre ambas teorías.*

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982. *Escrito como una respuesta al libro de Rawls, es una de las obras centrales de lo que se considera el movimiento comunitarista.*

Sandel, Michael, "Morality and the Liberal Ideal", *The new Republic*, May 7, 1984, pgs. 17-21. *En este artículo podemos ver algo de las influencias prácticas del pensamiento de Sandel.*

Sandel, Michael, "Political liberalism: Review of Rawls", *Harvard Law Review*, 104, (1994), pgs. 1764-1794. *Actualiza su respuesta a Rawls.*

Sandel, Michael, "The Political Theory of the Procedural Republic", *Revue de métaphysique et morale*, 93, (1988), pgs. 57-67. *Sin demasiadas diferencias con el resto de sus escritos puede servir como una presentación de su pensamiento.*

Sandel, Michael, "The Procedural Republic and the unencumbered Self", *Political Theory*, 12, (1984), pgs 94-112. *No muy diferente al artículo anterior en cuanto a la línea asumida tiene la ventaja de hacer muy explícita la forma en que Sandel concibe la filosofía política.*

Selznick, Philip, "Ten Theses: Thoughts on Communitarianism", *Current*, 378, (1995), pgs. 11-15. *Ciertamente es un artículo muy básico sólo recomendable para los neófitos que quieran una presentación bien hecha del comunitarismo.*

Spragens, Thomas A., "Communitarian Liberalism", en *The new Communitarian Thinking*, Ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, 1995, pgs. 37-51. *Un artículo interesante donde se plantea al comunitarismo como una reforma del liberalismo más que como una corriente adversa a él.*

Taylor, Charles, "What is human Agency?", en *El yo: hecho psicológico y filosófico*, Ed. T. Mischel, Oxford, 1977. *Es uno de los escritos fundamentales de Taylor.*

Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992. *Llama la atención la simpatía y brevedad con la que Taylor expone en este ensayo su concepción dialógica del hombre y la sociedad. Son muy interesantes los comentarios de Walzer y Amy Gutman al final del libro.*

Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1990. *Este libro tremendamente denso por el recorrido histórico que contiene y por sus seiscientas páginas, es la obra capital del pensamiento comunitarista de Taylor.*

Taylor, Charles, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian debate" in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge, 1995. *Merece ser leído porque expresa lo esencial del pensamiento de Taylor.*

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. *Creo que de alguna manera este libro complementa Sources of the Self.*

Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983. *Es la obra de mayor importancia de Walzer. Allí realiza su concepción de justicia, o tal vez, mejor dicho su concepción acerca del sistema de distribución que debería asumirse. Las restantes obras de Walzer que citamos aquí y que son de gran importancia para entender su pensamiento sólo pueden ser entendidas completamente a la luz de ésta.*

Walzer, Michael, "The Communitarian Critique of Liberalism", en *The new Communitarian Thinking*, Ed. A. Etzioni, University Press of Virginia, 1995, pgs. 52-70.

Walzer Michael, "Liberalism and the Art of separation", *Political Theory*, 3, (1984), pg. 315.

Walzer, Michael, "Justice here and now", en *Justice and Equality here and now*, ed. Frank Lacash, Ithica Cornell University Press, 1986.

Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Zygmunt, Bauman, "Communitarianism, Freedom, and the Nation State", *Critical Review*, 9, (1995), pgs. 539-553. *En oposición a Kymlicka desarrolla las divergencias entre liberales y comunitaristas y termina comparando a los últimos con los nacionalistas.*

## Acerca de la noción de *phoné* en *Poética* xx

por Eduardo Sinnott (Buenos Aires)

El capítulo xx de la *Poética* es uno de los testimonios más importantes de la reflexión aristotélica acerca del lenguaje. Como es sabido, Aristóteles no consagró al tema del lenguaje un tratado en especial, pero en muchísimos lugares del *corpus* se hallan las piezas separadas de una teoría del lenguaje y de la significación particularmente rica y penetrante. En el presente trabajo me propongo avanzar en la reconstrucción de esa teoría mediante el examen de algunos aspectos especiales de *Poética* xx 1456b22-34.<sup>1</sup>

### 1. La *léxis*

Consideraré en primer lugar el objeto descrito en el capítulo xx, esto es, la *léxis*. En la *Poética* Aristóteles ofrece de ella dos definiciones, ambas en el capítulo vi. La *léxis* es

- (a) "la composición misma de los versos", y
- (b) "la comunicación por medio de nombres".<sup>2</sup>

La primera definición es la más específica: se refiere a la *léxis* como elemento constitutivo o "parte" de una pieza poética; la segunda, en cambio, comprende genéricamente los textos versificados y los textos en prosa,<sup>3</sup> y aun los actos de habla corrientes;<sup>4</sup> aparte de eso, coloca en primer plano la finalidad central de la *léxis*, a saber, la comunicación

<sup>1</sup> He considerado otros textos aristotélicos desde la misma perspectiva en Sinnott, E. (1989) y (1993).

<sup>2</sup> (a) *légo de léxin mèn autèn tèn tòn métron synthesin* (1449b34-35); (b) *légo de [...] léxin eīnai tèn dià tēs onomasías hermeneían*, (1450b13-15). Como observa Rostagni (1945: 34), la "composición" (*synthesis*) mencionada en (a) debe entenderse como "combinación de nombres" (*synthesis onomáton*) para formar versos. Por otra parte, en (b) el término "onomasía" ("denominación") = *tà onómata* ("los nombres"), de modo tal que "mediante la denominación" = "por medio de nombres".

<sup>3</sup> Cf. 1450b14-15: *hò kai epì tòn emmétron kai epì tòn lógon ékhei tèn autèn dynamin*.

<sup>4</sup> Cf. Lucas (1978: 109 *ad loc.*)