

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

RAWLS Y EL LIBERALISMO

EN PERSPECTIVA DEL DEBATE LIBERAL- COMUNITARIO

Tesis para obtener el grado de Magíster en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política

Alumno:

Mario Páez Lancheros

Director de Tesis: Carlos Ruiz Schneider

Santiago, 24 de Septiembre de 2008

Dedicatoria . . .	4
Resumen . . .	5
INTRODUCCIÓN . . .	6
1. LIBERALISMO Y ANTECEDENTES. . .	7
1.1 ¿Liberalismo clásico? . . .	7
1.2 Antecedentes . . .	8
1.2.1 Estado de naturaleza, contrato y comunidad política. . .	8
1.2.2 Las líneas francesas . . .	11
1.2.3 Kant, ¿liberal? . . .	14
1.2.4 Mill controversial: libertad, progreso y felicidad . . .	16
1.3 Síntesis . . .	18
2. RAWLS: IGUALDAD, LIBERTAD Y DESIGUALDAD. . .	21
2.1 Liberalismo y justicia . . .	21
2.2 La teoría y sus argumentos. . .	22
2.2.1 La posición original . . .	23
2.3 Los principios de justicia. . .	27
2.3.1 El primer principio . . .	28
2.3.2 El segundo principio . . .	28
2.4 Libertad, igualdad y desigualdad . . .	29
2.5 Síntesis . . .	31
3. LIBERALISMO: INDIVIDUO Y COMUNIDAD. . .	33
3.1 El debate liberal-comunitario . . .	34
3.2 Caracterización: del debate. . .	35
3.2.1 La comunidad, críticas a la filosofía de John Rawls . . .	35
3.2.2 El individuo: reacciones y respuestas del liberalismo . . .	49
4. INDIVIDUO, COMUNIDAD Y ESTADO. LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA. . .	67
BIBLIOGRAFÍA . . .	71

Dedicatoria

“Al Pilar de mi esperanza y acción...”

Resumen

Este trabajo intenta caracterizar el tipo de discurso liberal desarrollado tanto en la obra del filósofo norteamericano John Rawls así como en el trabajo de Ronald Dworkin y Will Kymlicka. Esto, teniendo como centro de discusión las concepciones de individuo, comunidad y su relación, que subyacen a la teoría liberal; discusión articulada desde dos perspectivas: primero, a partir del contraste entre la *Teoría de la Justicia* de Rawls con los antecedentes que han configurado la matriz de la filosofía política liberal y segundo, a partir de la reconstrucción de las críticas realizadas por autores como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer que dieron origen al denominado debate-liberal comunitario. En este sentido, el primer capítulo pone en cuestión la consistencia del liberalismo como tradición concreta y son abordadas las obras de John Locke, Benjamín Constant, Alexis de Tocqueville, Immanuel Kant como ejes del pensamiento filosófico liberal. En el capítulo segundo, en base a estos elementos es reconstruida y contrastada la teoría de la justicia de Rawls, prestando central atención al argumento de la “posición original”. El capítulo tercero, caracteriza el debate liberal-comunitario; esto es, reconstruye las diversas críticas presentadas por los autores comunitarios desarticulando sus diferentes tópicos. Frente a lo cual, se articula un tipo de respuesta liberal desde la óptica del mismo Rawls, con su obra *Liberalismo político*, como de Dworkin y Kymlicka. Finalmente, el capítulo cuarto a modo de conclusión sugiere que si el liberalismo puede hacer frente al mayor número de críticas comunitarias resulta cuestionable si puede dar cabida a un pluralismo real, como es su pretensión, o sólo uno que se acomode al terreno por el demarcado, lo que trazaría sus límites políticos.

INTRODUCCIÓN

“Todos estos falsos dilemas se deben a que bajo el término «liberalismo» se produce la confluencia de una serie de discursos que se han articulado en determinadas circunstancias, pero que carecen de relación necesaria...”

Chantal Mouffe, El Retorno de lo Político.

La publicación de *A Theory of Justice* (1971) por John Rawls articula un tipo de discurso liberal ligado a una teoría de la justicia distributiva que ha marcado el desarrollo de la filosofía política contemporánea, siendo un aporte fundamental para su reanimación. La forma en que la propuesta de Rawls aparece como vinculada a la tradición liberal, no obstante, no resulta del todo tan clara si se tiene en cuenta que en aquella obra el término, liberalismo, parece estar casi ausente. En este sentido, el objeto del presente trabajo de tesis consiste en caracterizar un discurso del liberalismo político a partir del trabajo de John Rawls articulado desde dos puntos diferentes pero interrelacionados: primero, desde el punto de vista de los antecedentes que constituyen la tradición liberal previos al trabajo de Rawls y segundo, desde las críticas que dieron paso al denominado debate liberal-comunitario. El eje de esta caracterización está centrado en la relación entre individuo y comunidad entretejida por este tipo de discurso liberal y puesta en cuestión por la serie de autores denominados comunitarios; por lo que, finalmente se intenta determinar la réplica liberal a tales cuestionamientos.

Para cumplir con los objetivos propuestos el presente trabajo se compone de cuatro capítulos organizados así: el primer capítulo presenta los elementos conceptuales ligados a autores que sirven para configurar una base de antecedentes del pensamiento político liberal anterior a la obra de Rawls. El capítulo segundo reconstruye los elementos centrales de la teoría de la justicia de Rawls contrastados en su relación con la tradición liberal. El capítulo tres intenta caracterizar el debate liberal comunitario, procediendo, por una parte, a determinar los autores y tópicos de crítica que configuran la posición comunitaria y por otra, determinando la réplica liberal a dicha posición. El cuarto capítulo a modo de conclusión recoge algunos de los puntos centrales del trabajo realizado y plantea sugerentemente una cuestión entorno a los límites políticos del liberalismo.

1. LIBERALISMO Y ANTECEDENTES.

1.1 ¿Liberalismo clásico?

Al momento de preguntarse por cuáles son los antecedentes o las bases sobre las cuales el entramado teórico de John Rawls se ha erigido resulta inevitable hacerse también otras cuestiones: ¿Hay una base coherente acerca de lo que es el liberalismo? ¿Hay algo como un sistema liberal, filosófico y conceptual, anterior a Rawls? De ser así, ¿En qué consiste? ¿Hay un liberalismo clásico? De lo contrario ¿Qué se quiere decir con liberalismo? Intuitivamente parece adecuado responder a esta serie de interrogantes de manera afirmativa; es decir, responder que el liberalismo configura un sistema conceptual claro, coherente y que se remonta a un momento determinado de la historia filosófica política del mundo occidental. Sin embargo, un poco más adentrados en el intento por dar una respuesta consistente acerca de lo que es el liberalismo nos encontramos con que lo otorgado por la intuición se va desvaneciendo, aflorando toda una serie de tesis dispuestas y contrapuestas que afirman o niegan respectivamente la consistencia del programa liberal.¹

En este mismo sentido entre los autores que afirman o reconocen al liberalismo como una doctrina consistente existen también divergencias respecto a los ejes centrales del mismo, su momento de emergencia y en fin toda una gama de desacuerdos a nivel filosófico, político e histórico. Para tener una idea vaga de ello pueden ser citados algunos autores como, por ejemplo, Hayek para quien el término «liberalismo» es confusamente entendido, pues no se distinguen en él dos tradiciones que aparecen como su fuente. Hayek señala la presencia de una tradición inglesa que hunde sus raíces en la antigüedad clásica pero que toma su forma moderna en el s. XVIII, tomando entre otros elementos el racionalismo cartesiano, las elaboraciones de Hobbes, los pronunciamientos Whig y el sistema conceptual de Locke. Por otra parte, destaca una tradición llamada continental con la que hace referencia principalmente a una serie de pensadores franceses como Alexis de Tocqueville, Benjamín Constant y de origen alemán como Kant, entre otros. Dada esta distinción, resulta inapropiado para Hayek aducir que una u otra tradición se adecua correspondientemente al término «liberalismo»; sin embargo, concibe que corresponde más a la tradición inglesa el desarrollo de un programa filosófico político definido. (Hayek, 1982 p.3) Cercano al planteamiento de Hayek, en cuanto a distinguir tipos de liberalismo y únicamente en cuanto a esto, John Gray sostiene que en el pensamiento de John Stuart Mill confluyen dos tipos de liberalismo y no uno claro y definido. (Gray, 1990, p.92). De forma similar resulta el problema de situar el origen del liberalismo como hecho histórico, resultando así quienes atribuyen su surgimiento a un conglomerado de fenómenos sociales tales como la expansión y movilidad comercial frente a la economía medieval, ligado a la aparición en escena de un naciente grupo social, hechos de intolerancia religiosa, etc.

¹ Basta citar algunos ejemplos: "el liberalismo es un conjunto de principios coherentemente entrelazados y que por lo tanto se puede aceptar o rechazar, modificar en los aspectos no esenciales, pero difícilmente pueda "modernizarse" para hacerlo más "social", pues sólo se lograría distorsionar el cuerpo de ideas y dificultar su aplicación política y económica." (Gallo, 1986, p.243) "Parto del supuesto que el liberalismo no es una doctrina cerrada, un corpus de ideas y principios que sus partidarios han aplicado a las realidades cambiantes desde el siglo XVI. El liberalismo se ha ido haciendo a través de un extenso período de la historia occidental y sus líneas de desplazamiento son variadas y muchas veces dispersas." (Godoy, 1992, p.7)

En tanto al liberalismo como teoría política resulta un lugar común entre muchos autores situar en el siglo XVII su origen principalmente vinculado a los escritos de John Locke; sin embargo, para algunos otros, el liberalismo es propiamente una tradición que se extiende durante los siglos XIX y XX, sin desconocer sus precedentes. (Pettit, 2004, p.115) Harold Laski, por su parte, sugiere que el liberalismo como filosofía y práctica política si bien ha emergido a partir de las diversas contingencias históricas del renacimiento y puede ser propiamente vinculado al s. XVII, sus ejes conceptuales se han articulado de manera diversa, incluso hasta contradictoria, en el paso por los siglos posteriores; así, por ejemplo, al hablar acerca de la figura del Estado en la teoría liberal dice: *“pues como he tratado de mostrar aquí, los liberales de las épocas anteriores a la Revolución Francesa sólo tenían una teoría negativa del Estado; por razones bien comprensibles, para ellos éste era una tiranía de la que trataron de escapar. Después de su victoria, lo vieron ya como un medio para protegerse contra la invasión de abajo, o algo más tarde, como una técnica para distribuir concesiones a los que discutían su supremacía, que les permitiera mantenerlo inalterable en sus líneas generales. A la demanda de justicia contestaron con el ofrecimiento de la caridad.”* (Laski, 1969 p.220)

Tratar de resolver los interrogantes antes planteados podría ser objeto de otra investigación, dada su complejidad y extensión, mencionarlos aquí basta simplemente para hacer notar la conflictividad que presenta abordar el liberalismo en sus fuentes, principios y orígenes. En adelante, no obstante, se presentarán algunos de los principales autores y elementos conceptuales vinculados al liberalismo con el fin de responder al objetivo planteado, a saber: señalar algunos antecedentes al liberalismo de John Rawls.

1.2 Antecedentes

1.2.1 Estado de naturaleza, contrato y comunidad política.

Tras una revisión crítica sobre los supuestos en los que se hallaba sustentado el poder monárquico, John Locke (1632-1704) estimó que no existía fundamento válido alguno para que un hombre tuviese un poder particular sobre los demás. El fundamento del poder monárquico basado en la descendencia directa del primer hombre, Adán hijo de Dios, fue rechazado por Locke en sus *Two Treatises of Government* (1689), buscando a partir de allí encontrar un fundamento distinto para el poder, gobierno y organización política de los hombres. Un primer paso para ello, en su trabajo, sería abstraer a los hombres de su situación histórica, bajo el gobierno monárquico por ejemplo, poniéndolos en una situación más primitiva y natural, en un estado de naturaleza.² El que según Locke podría rastrearse como un hecho en la historia de la humanidad.

Los hombres, dice Locke, en el estado de naturaleza se encuentran en una perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona, siendo este *“también un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro, puesto que no hay nada más evidente que el que criaturas de la misma*

² Aún cuando esta abstracción sea un elemento importante de la obra de Locke, cabe señalar que es un recurso al cual apela bastante la corriente iusnaturalista a la que adscribe también Hobbes.

especie y rango, ... deberían ser iguales entre sí". (Locke, 1991, p.205) Se sigue entonces que los hombres en estado de naturaleza son libres e iguales y, por tanto, bajo la sujeción de nadie, constituyendo un estado pacífico en cual los hombres se guían por la ley natural; Ley que reciben por medio de la razón y que les enseña que al ser libres e iguales, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, pues estos le pertenecen a cada hombre por el derecho que la naturaleza le ha concedido, "y para que los hombres se repriman a la hora de invadir los derechos de los demás, eviten los daños mutuos y se observe la ley, cuyo deseo es la paz y la preservación de toda la humanidad, en este estado ha sido puesta a disposición de todos los hombres la ejecución de la ley de la naturaleza, por la cual, cualquiera tiene derecho de castigar a los transgresores de esa ley en un grado tal que impida su violación." (Locke, 1991, p.207) Única razón por la cual un hombre puede verse sometida bajo el poder de otro. En el momento en que un individuo traspasa o viola la ley natural los hombres que se encuentran en un estado pacífico, dice Locke, pueden entrar en un estado de guerra; para prevenirlo al conjunto de los hombres les es necesario (por el poder que tienen) castigar y reparar la trasgresión.

Locke, sin embargo, concibe que no puede ser posible que aquellos hombres que se encuentran en estado de naturaleza y ante la trasgresión de la ley natural (causante y víctima) sean ellos mismos "juez y parte" en los casos en los cuales se hallan implicados. Puesto que tras el deseo de hacer justicia podrían incurrir en abusos, lo que conduciría a un nuevo estado de guerra. Por lo cual, la existencia de un juez imparcial y terrenal resulta necesaria para Locke, "pues allí donde existe una autoridad, un poder terrenal para tener al que apelar para obtener la oportuna reparación, desaparece el estado de guerra, pues las controversias se resuelven ante ese poder." (Locke, 1991, p.218)

Según Locke, entonces, los hombres tienen por derecho natural el poder de preservar su vida, libertad y propiedad. Dicho poder, descansa en el la posibilidad que tiene todo hombre de ejecutar la ley natural, pero la ejecución arbitraria de la misma puede conducir de nuevo a un estado de guerra. Renunciar a este derecho (de reparar y castigar) de manera libre y voluntaria con el objeto de constituir un juez imparcial que garantice a los hombres sus derechos naturales es la única forma mediante la cual puede prevenirse el estado de guerra entre ellos. "La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se sitúa bajo los límites de la sociedad civil es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y con la debida comodidad, en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas y con la mayor salvaguardia frente aquellos que no forman parte de esa comunidad". (Locke, 1991, p.274) Del mutuo acuerdo de hombres, guiados por la razón, se daría así origen al poder político³ bajo el cual todos los individuos aceptan regirse con el fin de que sean garantizadas su vida, libertad y propiedad. El Estado aparece entonces como juez terrenal al cual habrán de apelar los hombres en caso de verse perjudicados por hombre alguno, concediéndole el poder de ejecutar la ley y la tarea de velar siempre por la garantía constante de los derechos que la naturaleza ha dado a los hombres. No obstante, ante la posible existencia de un gobierno despótico⁴ resulta necesario aplicar la división de poderes en su interior. El gobierno así conformado,

³ Con esta apelación al acuerdo racional de los hombres como origen del poder político Locke hace parte de la corriente contractualista, a la cual pertenecerían también Hobbes y Rousseau. Principio central y regulador del pensamiento político moderno. "Con lo cual, aquello que da inicio y constituye en realidad a una sociedad política no es más que el consenso de un grupo de hombres libres capaces de formar una mayoría para unirse e incorporarse a tal sociedad. Y esto y sólo esto es lo que dio o pudo dar principio a cualquier gobierno legítimo del mundo." (Locke, 1991, p.275).

⁴ Valga mencionar que Locke concede que a los individuos que dan origen al Estado y conforman la comunidad política les queda reservado el derecho a rebelarse frente a la posible trasgresión de sus derechos por parte del mismo.

para Locke, habrá de ser orientado por la voluntad de los individuos pertenecientes a la comunidad política, mediante un mecanismo representativo, pero que adopta el principio de la mayoría como rector, pues, un principio de unanimidad le resulta inapropiado e ingenuo. Locke considera imposible que los hombres en todos los aspectos de su vida puedan llegar a un acuerdo. Como señala Várgany, en el sistema lockeano *“el gobierno está estrictamente limitado y cumple con una función: proteger a la comunidad sin interferir en la vida de los individuos. Es un árbitro pasivo que permite que cada uno busque sus propios intereses y sólo interviene cuando hay disputas. Su poder surge y depende del contrato que hicieron los individuos para conformar la sociedad civil y política.”* (Várgany, 2000, p.63)

Garantizar la protección de derechos que pertenecen a los individuos en su estado natural (vida, libertad y propiedad) es entonces objeto principal del gobierno constituido a partir del acuerdo al cual han llegado, conformando la comunidad política. Esta es una conclusión a la cual se podría llegar una vez hecha esta revisión en términos generales al sistema conceptual de Locke. Sin embargo, palabras tales como libertad y propiedad no dejan de ser problemáticas para lograr una mayor comprensión de su teoría.

Para Locke los hombres son libres en la medida en que han nacido racionales, puesto que por medio de la razón tienen conocimiento de la ley natural y ello los hace libres. Sin embargo, dice Locke, la razón como la libertad se adquieren con una cierta mayoría de edad, por lo tanto, no se pueden, a su vez, considerar bajo la ley quienes se hallan faltos de ella, por ejemplo por su edad, como los niños, o por su capacidad, como enfermos y otros. Ahora bien, esta libertad consiste para Locke *“en que cada uno pueda disponer y ordenar, según le plazca, su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda, dentro de lo que permiten las leyes bajo las que vivimos; y que por tanto, nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otro, sino que siga libre y únicamente la suya.”* (Locke, 1991, p.249) Para Isaiah Berlin el tipo de libertad expuesta por Locke corresponde a una libertad “negativa” *“ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad.”*(Berlin, 1993 p.193)⁵ La libertad es entonces concebida como no interferencia en la elección y realización de los propios fines.

Por otra parte, en tanto a la propiedad, José Fernández argumenta que en Locke se deben distinguir dos sentidos en los que es usado el término propiedad: en un sentido amplio y otro restringido. Con el primero, indica el derecho natural fundamental que abarca en sí todos los demás y con el segundo sentido, indica el derecho específico de posesión sobre las cosas. (Fernández, 1992 p.26) Por tanto, el sentido restringido de la propiedad sería una consecuencia del sentido amplio de la misma; es decir, una condición natural de la persona ha de ser la posesión de su propia vida a partir de la cual logra apropiarse de las demás cosas. *“Cada hombre es propietario de su propia persona, sobre el cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho, podemos añadir a lo anterior que el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos son también suyos”.* (Locke, 1991, p.223) Crawford B. Macpherson arguye que esta es una proposición central del individualismo posesivo presente en algunas teorías políticas modernas y principalmente en Locke donde el individuo propietario de su persona y capacidades nada debe a la sociedad. (Macpherson, 1979, p.225)

Para una gran parte de los estudiosos de la filosofía política son estos elementos mencionados de la teoría política de Locke los que han de configurar la base clásica del liberalismo. Sin embargo, como se ha expuesto al inicio, lo adecuado o no de estas

⁵ Este tipo de libertad es contrapuesta por Berlín con una libertad “positiva” consistente en el deseo por parte del individuo en ser su propio dueño y tomar las decisiones concernientes a su vida por sí mismo.

afirmaciones quedan aquí sin discutir, por lo pronto se asumen estos como elementos conceptuales fuertemente vinculados al lo que se considera el liberalismo, quedando no obstante sin tratar algunos temas conflictivos como la relación de este con la forma de gobierno, los principios democráticos, la relación entre igualdad y libertad, etc.

1.2.2 Las líneas francesas

El deseo de renovar los fundamentos sobre los cuales se sostenía el poder político en el viejo mundo fue expandiéndose a medida que las necesidades del mundo moderno así lo exigían en todos los demás ámbitos, este incentivo acompañaba la labor filosófica de autores como Montesquieu y Rousseau a buscar aquellos principios que debían orientar el nuevo gobierno de los hombres liberados de la autoridad monárquica. La división de poderes en el caso del primero y el primado de la voluntad general en el segundo, eran un ejemplo de ello, participando como elementos decisivos en el proceso revolucionario desatado. La presencia del germen liberal en ellos, es para muchos autores evidente, pues la influencia de las ideas políticas procedentes de Inglaterra rápidamente se difundieron en el continente; sin embargo, estas no sólo se articulaban con las francesas sino que a su vez se contrastaban con ellas. Derrocado el absolutismo, los efectos del fenómeno revolucionario se ampliaron llegando a darse entre ellos hasta la difusión del terror, mostrándose el poder desatado del pueblo. Las reacciones a ello no se hicieron esperar por parte de quienes consideraban urgente defender la libertad individual ante la amenaza del nuevo déspota.

Benjamín Constant es precisamente uno de aquellos para quienes la defensa de la libertad individual no debe ser tan sólo un propósito del orden político sino más aun un hecho reflejado en las instituciones del mismo, un lugar donde halle protección de la acción arbitraria de uno, algunos, o la mayoría de los hombres. Dar nueva forma a las instituciones para que armonicen con los progresos de los sentimientos políticos y los cambios del mundo moderno es una tarea necesaria, considera Constant. Así, opone la libertad de los antiguos a la de los modernos; *“las condiciones de vida son, para unos y para otros, totalmente diferentes: los ciudadanos de las Repúblicas, exiguas y pobres, libres gracias a la esclavitud de las tareas domésticas, vivían para el ágora o para la guerra. Ésta es la esclavitud que daba para la ciudad conquistas y beneficios. El mundo moderno es el universo del comercio, en el que el hombre por su industria propia trata de adquirir el desahogo económico y la paz. La libertad para conseguir lo primero, es una participación en la voluntad general, tal cual la analizó Rousseau, para lo segundo es la garantía del libre ejercicio de su actividad privada.”* (Jardin, 1989 p.261) La adopción en el mundo moderno de principios políticos pertenecientes a la antigüedad por autores como Montesquieu y Rousseau, representa uno de los principales peligros para la libertad individual tan deseada por el hombre moderno, operando a favor del despotismo. (Constant, 1995, p.6)

La libertad de los antiguos era, siguiendo a Constant, una libertad política consistente en la participación activa de los individuos en las decisiones y asuntos públicos, ejerciendo una soberanía directa; un tipo de libertad que presuponía el sacrificio del individuo o mejor su sujeción a la voluntad del conjunto, y esto tal vez debido a que era una de las pocas actividades a las que podía entregarse. Pero la complejidad del mundo moderno, integrado por la expansión a través de la actividad comercial, la actividad científica, el crecimiento de la población, exigían, para Constant, que el hombre se desplegase en nuevas actividades, siendo liberado de la sujeción que la libertad antigua requería, entregado más que a la libertad como participación política al goce de placeres privados que exigen un grado de

liberación más alto de la determinación del conjunto; por ello, considera errado que en pro de establecer la libertad política en el mundo moderno se exija el sacrificio de los individuos, así dice: *“no es la libertad política a lo que quiero renunciar; es la libertad civil lo que reclamo con las otras formas de libertad política. Los gobiernos no tienen derecho hoy como ayer de arrogarse un poder ilegítimo. Pero los gobiernos que proceden de una fuente legítima tienen menos derecho que antaño de ejercer sobre los individuos una supremacía arbitraria. Todavía hoy poseemos los derechos que tuvimos desde siempre, esos derechos eternos de consentir las leyes, de deliberar sobre nuestros intereses, de ser parte integrante del cuerpo social del cual somos miembros. Pero los gobiernos tienen nuevos deberes. Los progresos de la civilización, los cambios producidos por los siglos, ordenan a la autoridad más respeto por las costumbres, por los afectos, por la independencia de los individuos.”* (Constant, 1995, p.9).

Defender, por tanto, los derechos de los individuos como sus libertades es, pues, obligación del nuevo orden político, dejando un espacio a la libertad individual infranqueable por poder alguno. Siendo propicia, para Constant, la creación de un sistema en el cual los individuos ocupados en sus actividades privadas puedan delegar el poder y derechos políticos que le corresponden, ejerciendo su libertad política mediante la elección de representantes.

Ahora bien, con representantes o sin ellos el ejercicio de la soberanía debe ser limitado, señala Constant, pues aun cuando se reconozca que ella reside en la totalidad de la ciudadanía, esto no implica que dicha totalidad tenga poder legítimo sobre los individuos. La limitación del poder ha de ser necesaria y llevada a la práctica a través de las instituciones, mediante su división, garantizando los derechos pertenecientes a los hombres, así como su libertad para disponer y gozar de su vida y placeres en la elección de sus fines. El consentimiento de la mayor parte no basta en todos los casos para legitimar sus actos, como violar la libertad individual o vulnerar los derechos. Por tanto, si una autoridad cualquiera los comete, importa muy poco que provenga de este u otro origen, que sea la nación o el individuo quien obre así, aunque fuere la nación entera a excepción del ciudadano oprimido no por ello sería una acción más legítima. (Constant, 1995, p.5)

La defensa de la libertad es entonces para Constant un factor esencial para el bienestar, el progreso, la paz y la dignidad de los hombres, siendo su valor central ser fundamento de toda moral pública y privada. Libertad individual, libertad de prensa, libertad religiosa, derecho de propiedad⁶ deben ser garantizados por todo cuerpo político a través de sus instituciones de cara a la complejidad del mundo moderno.

En el mundo anglosajón la influencia de Constant fue menos notoria que, por ejemplo, la de John Stuart Mill quien, por otra parte, sería mayormente atraído e influenciado por otro francés amante de la libertad: Alexis de Tocqueville.

Tras una larga estadía de estudio en norteamericana, Tocqueville se percata de las relaciones y tensiones existentes entre la libertad y la igualdad de condiciones como dos principios que rondan el ambiente político del mundo moderno, acentuando el hecho de que la consecución de la una, la igualdad, no conduce necesariamente a la obtención de la otra, la libertad. Una vez derrocado el antiguo régimen la pasión democrática invade el corazón de todos los hombres, constituyendo un hecho predominante del mundo moderno, cuyo

⁶ Cabe señalar que, a diferencia de Locke, Constant concibe que la propiedad no es independiente de la sociedad, y en dicha medida anterior a ella. Considera un gran error defenderla a partir de razonamientos abstractos. La propiedad es para él una convención social; sin embargo, ello no la hace menos inviolable, menos sagrada o menos necesaria, pues el ejercicio de la libertad individual esta en relación a ella.

eje y centro es la búsqueda insaciable de igualdad, lo que según Tocqueville representa un peligro para la libertad. Si bien la perfecta igualdad se ha de obtener en una sociedad libre, para él, los hombres con ansias de igualdad pueden llegar a preferir la esclavitud con tal de permanecer iguales, así dice: *“creo que es más fácil establecer un gobierno absoluto y despótico en un pueblo donde las condiciones son iguales, que en cualquier otro, y pienso que si tal gobierno se estableciese una vez en un pueblo semejante, no solamente oprimiría a los hombres, sino que con el tiempo arrebatría a cada uno de ellos muchos de los principales atributos de la humanidad”*. (Tocqueville, 1963 p. 636)

La libertad, para Tocqueville, es aquello que debe procurarse en base a la igualdad de condiciones y no lo contrario, de manera que el sistema democrático debe estar configurado en forma tal que sea protegida la libertad de los individuos, por lo que el principio de mayoría debe ser rechazado considerando que en este se encuentra el germen del nuevo déspota. Tal vez sea bueno mencionar algunos fragmentos más de *La Democracia en América* para comprender mejor el pensamiento de Tocqueville: *“Considero como impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene el derecho a hacerlo todo y, sin embargo, sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?... No es que para conservar la libertad, crea que se puedan mezclar varios principios en un mismo gobierno, a manera de oponerlos realmente uno a otro... Pienso, pues, que es necesario colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás; pero veo la libertad en peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda de tener su marcha y darle tiempo para moderarse... cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de vivir bajo otras leyes.”* (Tocqueville, 1963, p.258)

Es necesario, pues, comprender que Tocqueville no rechaza la democracia para defender la libertad ni que prefiera un sistema aristocrático a este, por el contrario abraza la democracia y la igualdad pero es consciente, y quiere hacer notar, de los peligros que ella trae consigo para el mundo moderno y sus necesidades; lo que intenta es hacer salir la libertad de la democracia acorde con los progresos de los hombres. En este sentido, sugiere que para los hombres modernos se presenta una dualidad: conservan la posibilidad de elegir entre lanzarse a los negocios privados, dejando que se organice fuera de ellos un poder centralizado y despótico, o participar activamente como ciudadanos conscientes en los asuntos públicos. Como señala Jardin, para Tocqueville, los defectos de la democracia han de ser remediados con más democracia, a saber, con mayor participación de los ciudadanos en la cosa pública, funcionando como obstáculos para la formación de cualquier tipo de despotismo y tiranía, siendo también necesaria para este propósito la división de poderes y la constitución de instituciones libres.

La necesidad de participación política como freno para todo gobierno despótico y defensa de la libertad sitúa a Tocqueville en conflicto con sus predecesores y en particular con Constant, pues al requerir una libertad como participación política apelaría a una libertad de tipo antiguo (Touraine, 1995, p.126) mientras que lo necesario para Constant en el mundo moderno es un sistema político en base a la libertad de los modernos. Tocqueville defiende tanto las libertades civiles e individuales (de prensa, de propiedad, de opinión, etc.) como Constant y vela por su protección pero a diferencia de él considera su mejor defensa la participación e interés que los individuos presten a los asuntos públicos. Tomar la libertad como principio de todo orden político hace de Tocqueville un representante del liberalismo.

Aún cuando la influencia del pensamiento político francés se tenga menos considerada al momento de abordar el liberalismo, otorgándose mayor relevancia a la corriente inglesa,

mencionarla, sin embargo, resulta de vital importancia para obtener una mayor perspectiva respecto a su desarrollo.

1.2.3 Kant, ¿liberal?

En Alemania la presencia de un pensamiento político fuertemente vinculado a las expresiones inglesa y francesa, anteriormente destacadas, se encuentra en la obra de Immanuel Kant. Considerada como parte de sus obras menores, la filosofía política de Kant tiene una profunda relevancia en su relación con la tradición liberal. Sin embargo, concebir a Kant como un «filósofo liberal» es una cuestión que motiva el trabajo de algunos estudiosos de su pensamiento político. Una de las causas que dificultan resolver esta cuestión es el escaso desarrollo que Kant da a conceptos políticos que, en obras como *La Paz perpetua* (1979), *Teoría y praxis* (1999) ligadas a la *Filosofía de la historia* (1979), parece asumir sin tanto cuidado y rigor, en comparación, al que tiene en sus críticas a la razón la filosofía del derecho, de las que, por cierto, parece hacer derivar su filosofía política.

Acorde al sistema conceptual kantiano, expresado en su *Crítica a la razón práctica* (2000), la razón práctica, de la cual son poseedores los hombres y en general todos los seres que puedan ser considerados racionales, es la capacidad para determinar la causalidad (libertad) de la voluntad (Kant, 2000, p.69). En otras palabras, la razón, en tanto práctica, dictamina al hombre los principios *a priori* bajo los cuales toda acción suya debe ser llevada a cabo. En la medida en que se actúa conforme a estos principios: 1) de la universalidad de la máxima que acompaña la acción, 2) concebir a los hombres como fines en sí mismos y 3) a partir de la voluntad como legisladora: autonomía, la acción recibe todo su valor moral⁷. Así, para Kant, los hombres son libres en la medida en que poseen una causalidad propia independiente de la ley natural; es decir, tienen la capacidad de actuar no sólo regidos por leyes naturales sino también por gracia de su voluntad que atendiendo a la razón se da leyes (ley moral) y determina así misma (autonomía).

Siendo los hombres libres, desde el punto de vista kantiano, es totalmente ilegítimo el que se encuentre un hombre bajo la sujeción (dominio) de otro a excepción que haya consentido libremente ponerse en esta situación. Tenidos como fines en sí mismos, libres y por ello dignos de respeto, los hombres para Kant han debido entrar en un sociedad política (contrato originario) con el fin de garantizar el goce de su libertad mediante la configuración de una constitución civil, superando el estado de naturaleza que es un estado de guerra o mejor de constante amenaza para la libertad de los hombres en sus relaciones. “Pues, por el solo hecho de haber ingresado en el estado civil, cada uno da a todos los demás las necesarias garantías (para el goce de la libertad), y es la autoridad soberana la que, teniendo poder sobre todos, sirve de instrumento eficaz de aquellas garantías”, (Kant, 1979, p.102) poniéndose las voluntades particulares en consonancia de una voluntad general.

Por tanto, mejor expresado, la legitimidad del poder que sostiene la figura del Estado, al cual se someten los hombres, es derivada del contrato originario en que han consentido entrar en forma libre con el fin de establecer garantías para el disfrute y protección de los derechos que le son inalienables en el estado de naturaleza pero que se encuentran en constante riesgo. Se procura mediante la constitución de este contrato la fundación del derecho público o mejor la formalización del derecho natural (Fernández, 1992 p.65), siendo el derecho, para Kant, la limitación de la libertad de cada uno a condición de que esta libertad concuerde con la libertad de todos, en tanto esa concordancia es posible

⁷ “Para entender la noción kantiana de libertad política es necesario, pues, examinar previamente su concepto de la libertad moral”. (Barceló, 1998 p. 6).

según una ley universal y el *derecho público* el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia. (Kant, 1999-) Los hombres, entonces, pueden ser tan sólo coaccionados por la ley a la que deciden someterse libremente, siendo así iguales ante ella como súbditos e independientes como legisladores, ciudadanos. Así, los principios sobre los que se funda la constitución del Estado civil, como estado jurídico en Kant habrán de ser: 1. la libertad de los hombres, en tanto independientes, por la cual “*cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal que al aspirar a semejante fin no perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible*” (Kant, 1979 p.37). 2. La *igualdad* de los hombres en tanto súbditos: es decir, que los miembros de la comunidad habrán de tener derechos para coaccionar a los otros mediante y tan sólo la ley. Se trata en definitiva de una igualdad política ante la ley que como lo señala Kant para nada es incompatible con la desigualdad de la propiedad. (Kant, 1979, p.38) La independencia de los hombres: como ciudadanos⁸ los hombres actúan como legisladores en la medida en que no se han de someter sino a aquella ley que se han dado así mismos, por lo cual la ley promulgada por voluntad general no puede cometer injusticia contra alguien⁹.

Es necesario dejar claro que si bien Kant apela a la idea de contrato originario, a partir del cual se legitima la constitución del Estado civil y el poder que le es concedido como guardián de la libertad, para él, esta idea no tiene un hecho como correlato en la historia de los hombres, como en su momento lo sugeriría Locke, sino que corresponde a una idea reguladora de la razón por medio de la cual es posible concebir tal legitimidad; en una forma, según la cual, el jefe del Estado debe actuar conforme a la voluntad general¹⁰ y al derecho que, según Kant, debe ser tenido por sagrado, afirmando así: que “*el derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho*”. (Kant, 1979, p.37)¹¹ Ahora bien, si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, “*único capaz de hacer posible una* ¹² *forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario*” (Kant, 1979, p.107), dado que la mayoría puede llegar a legislar contra uno – aquel que no da su consentimiento, resultando que la voluntad de todos (general) no es de todos sino de algunos. Sí bien Kant acepta que el principio de mayoría de votos debe ser acogido, no por ello acepta que el sometimiento de

⁸ Cabe señalar que para Kant es necesario que para ser considerado un ciudadano el miembro de una comunidad política ha de contar con una propiedad, sea esta material o una habilidad enajenable.

⁹ “La libertad debe ser entendida con relación a la existencia del derecho, sin derecho no hay libertad en el formalismo jurista kantiano; el derecho es la objetivación de la voluntad pública, entendida ésta como voluntad del pueblo entero, por lo tanto al legislar todos deciden sobre todos, y cada uno decide sobre sí mismo. El acto de legislar es uno de los actos fundamentales del ejercicio de la libertad. Al hacerlo, cada uno legisla sobre sí mismo, y al obedecerse a sí mismo, cada uno es libre.” (Pérez y Amadeo, 2000, p. 419).

¹⁰ “Es, empero, una mera idea de la razón, que posee, sin embargo, indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a promulgar sus leyes como si hubieran podido surgir de la voluntad unificada de todo un pueblo, y a considerar a todo súbdito que quiera ser ciudadano como si hubiera prestado su consentimiento a dicha voluntad.” (Kant, 1986, p.37)

¹¹ Cabe señalar que dado que el gobierno debe actuar en consonancia al derecho, Kant pone como condición el que se garantice la libertad de todos los ciudadanos para escoger y perseguir sus propios fines en concordancia con la libertad de los otros, en forma tal que el Estado no debe orientarse por fin alguno más que la garantía de esto; por lo cual perseguir algún tipo de felicidad para sus ciudadanos le está prohibido, pues un gobierno paternal “es el mayor despotismo pensable” (Kant, I. 1999, p.37)

¹² “El republicanismo es el principio estatal de la separación del poder ejecutivo (del gobierno) respecto del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de las leyes que ha promulgado él mismo, con lo que la voluntad pública es manipulada por el regente al modo de su voluntad privada.” (Kant, 1986, p-37)

la minoría estaría permitido, pues, una legislación acorde al derecho debe garantizar, aun acogiendo la voluntad de la mayoría en el sufragio, la libertad (derecho) de los individuos, lo que sí constituiría en realidad la voluntad general: todos en acto libre se someten acatar (obedecer) la ley. Por otra parte, puesto que los hombres al entrar en la comunidad política han dado legitimidad a la ley, a la cual se someten, no deben a esta y al jefe del estado más que obediencia. Kant, en este sentido, considera que no puede ser concebido un derecho de desobediencia¹³ a la ley. Puesto que dicho derecho estaría en contradicción con aquello que lo fundamenta; es decir, sería un derecho a desobedecer la ley que le da su valor. Siendo, por tanto, el derecho a deslegitimar toda ley y obediencia al jefe del Estado; para Kant, el ejercicio de un derecho tal sería la destrucción del pacto originario y la necesidad de su restitución. No obstante, si bien Kant exige esta obediencia, esto no alude a una obediencia ciega a las disposiciones del jefe de Estado por parte de los ciudadanos; los ciudadanos deben tener garantizado el derecho de «pluma» o mejor el derecho a la libertad de expresión por medio de la cual dan a conocer su disconformidad y posible vulnerabilidad de sus derechos, respecto de las acciones del jefe de Estado. *“En régimen de libertad nada hay que temer por la tranquilidad pública y la unidad del ser común”*. (Kant, 1979, p.74)

La libertad y su garantía (con el derecho) es, entonces, en Kant el único principio y fin por el cual resulta legítima la constitución de un Estado civil que coacciona las diversas relaciones establecidas por los hombres mediante la ley, haciendo concordar la libertad de cada uno con la de los otros. Estando, a su vez, el poder del Estado obligado en su accionar a ser respetuoso ante el derecho que detentan los hombres; antes que velar por su felicidad debe garantizar su libertad (derecho) en escogerla¹⁴.

1.2.4 Mill controversial: libertad, progreso y felicidad

La imposibilidad de lograr unanimidad respecto a cuestiones y fines que atañen a la diversidad de los hombres hace a Locke considerar conveniente que el gobierno formado a partir del contrato establecido se rija por el principio de la mayoría, es decir, que los individuos pertenecientes al cuerpo político acaten las decisiones adoptadas por el mayor número de los miembros partícipes en el mismo. Para John Stuart Mill esta consideración resulta un lugar común en el liberalismo europeo anterior, donde se concebía que el poder de los gobernantes era tan sólo el poder de la nación misma. Pero los posteriores hechos acaecidos en la revolución francesa mostraban, para él, el peligro que la voluntad del pueblo podría significar para sí mismo, *“el pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el que se ejerce, y el gobierno de sí mismo, de que se habla, no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino de cada uno por los demás. Más aún, la voluntad del pueblo significa, prácticamente la voluntad de la parte más numerosa o más activa del pueblo, es decir, la mayoría de los que logran que se les acepte como mayoría. En consecuencia, el pueblo puede desear oprimir a una parte de sus miembros, y las precauciones para impedirlo son tan necesarias como las que se toman contra cualquier otro abuso del poder.”* (Mill, 1991, p.12)

Limitar el poder del gobierno en defensa de las libertades individuales es para John Stuart Mill una de sus más amplias preocupaciones, en *On Liberty* publicada en Inglaterra

¹³ En esto Kant es contrario a Locke para quien el derecho de rebelión quedaba reservado a los hombres, susceptible de ser ejercido ante la tiranía de la ley o el jefe del Estado.

¹⁴ “Estas dos tareas que Kant atribuye al Estado: realizar la autonomía de las voluntades y garantizar la esfera individual, corresponden respectivamente al deber al absoluto de obedecer las leyes que nos hemos dado (libertad positiva) y el derecho irrestricto de gozar de un espacio individual (libertad negativa)” (Fernández, 1992 p .74).

hacia 1859 se encarga precisamente de argumentar a favor de ello, convirtiéndose en uno de los representantes centrales del liberalismo decimonónico. Los componentes de la obra general de Mill, sin embargo, le hacen presentar a este como controversial e incluso hasta contradictorio¹⁵. Heredero por parte de su padre, James Mill, de las doctrinas utilitarias, Mill asumió los principios de moralidad formulados por Bentham, quien consideraba que una acción era moralmente correcta en la medida en que podría incrementar el placer, entendido como felicidad, e incorrecta en el caso contrario, de lo que se formula como máxima de toda acción el procurar la facilidad, el bienestar, para el mayor número de individuos; sin embargo, no satisfecho con la formulación general de la teoría benthamiana, Mill adhirió a ella una serie de argumentos por medio de los cuales defendía la doctrina de la utilidad. Uno de ellos consistía en establecer una distinción respecto a los tipos de acción que podrían incrementar la felicidad, Mill arguye que la doctrina utilitaria es compatible con un ideal de perfección humana; pues, para él, no todos los placeres tendrían el mismo estatus, sino que diferirían en grado en la medida en que proporcionan mayor felicidad a la naturaleza humana en tanto ella difiere de la naturaleza de los «cerdos». Mill, a partir de esta distinción, aplica a la máxima de la felicidad no un criterio de cantidad, el mayor número, sino de calidad, lo mejor para la mayoría. Abocándose, entonces, por cultivar placeres más elevados, entre ellos los placeres del intelecto, la moral, los sentimientos y la imaginación. Así, para él, el utilitarismo *“sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas, aun en el caso de que cada individuo sólo se beneficiase de la nobleza de los demás y la suya propia, por lo que a la felicidad se refiere, contribuye a una clara reducción del beneficio”*. (Mill, 1984, p.54)

Mill, entonces, encuentra favorable para los hombres el cultivo de una vida noble, una vida buena lograda por el autoperfeccionamiento que incrementa la felicidad. Esta debería ser, para Mill, la regla de conducta del buen gobierno, promover la felicidad y bienestar de los hombres, siendo necesario garantizar la libertad de los individuos, en una forma tal que la felicidad general resulte del agregado de felicidad que experimentan los individuos. Chachanosky expresa correctamente esta idea de Mill, *“El libre desarrollo de la individualidad, siempre que no vaya en contra de derechos de terceros, no sólo permite a cada individuo vivir su propia vida como mejor le plazca, sino además es socialmente provechoso porque ayuda al progreso de nuestros semejantes. Solamente respetando la libertad individual es como podemos llegar a nuestro máximo bienestar.”* (Chachanosky, 1990, p.273) La protección de la libertad es buscada por Mill en tanto que en ella reside la clave del progreso y perfección humana, siendo el desarrollo de la individualidad el eje central y a partir del cual los hombres se despojan de intereses egoístas y se aplican al bienestar de los otros, comprendiéndose como seres sociales.

En tanto contribuyen al progreso de la humanidad en general, promoviendo su felicidad, promulgar la libertad y el desarrollo individual estableciendo límites al poder de la mayoría es primordial objetivo en la obra de Mill. La mayoría, dice él, puede convertirse en tiránica y reprimir a todo aquel que no este de acuerdo con su decisión, siendo uno de los mayores peligros para el progreso el que dicha mayoría de preferencia a bajos placeres alejados de la vida noble, oprimiendo la espontaneidad individual y el genio de los hombres que son motores del progreso. Dado esto, en la medida en que se deben establecer límites a la autoridad del gobierno sobre el individuo aparecen otra serie de cuestiones: ¿Cuál es entonces el límite justo de la soberanía del individuo sobre sí mismo? ¿Dónde comienza la autoridad de la sociedad? ¿Cuál es la porción de la vida humana que debe asignarse al

¹⁵ “Que la individualidad es un valor esencial en cualquier perspectiva liberal no se puede negar, pero Mill la teoriza de una manera radicalmente defectuosa que explica el error fundamental de su pensamiento político”. (Gray, 1990 p. 101).

individuo y cuál a la sociedad? En respuesta a ellas Mill señala que “*aunque la sociedad no se funda en un contrato y aunque no se obtenga ningún provecho si se inventa un contrato*”¹⁶

a fin de deducir del mismo las obligaciones sociales todo el que reciba protección de la sociedad está en deuda con ella por ese beneficio y el hecho de vivir en sociedad hace indispensable que cada quien esté obligado a observar cierta línea de conducta hacia los demás” (Mill, 1984, p.120) Consistiendo dicha conducta principalmente en no perjudicar los intereses de otro, respetando sus derechos y aceptando las obligaciones necesarias para defender a la sociedad y sus miembros de daños y molestias. Ahora bien, la motivación de esta conducta es otro punto clave en la obra de Mill pues considera que si bien se debe respetar los fines e intereses escogidos por los individuos en la medida en que no afecten a otros es conveniente el que los individuos se persuadan unos a otros acerca de la utilidad de la buena vida, pues algunos podrían optar por formas de vida que serían de nula utilidad para el bienestar general. De este manera, Mill trata de argüir que si bien el gobierno no debe intervenir en cuanto a los fines e intereses de los individuos, siendo este un espacio sagrado y reservado, este puede por otra parte, mediante la educación (Bluhm, 1965, p.104), persuadirlos de la conveniencia de elegir el tipo de vida que representa mayor utilidad para sí mismo, aquel que a su vez representa de mayor bienestar para la sociedad. La educación así en Mill, como señala Martín Hopenhayn, “*tendría por objeto, en el mejor sentido de las luces, la formación de personas autónomas, capaces de utilizar la razón para forjar sus propios juicios, dirigir sus propias vidas e interactuar dialécticamente con otros a través del debate racional.*” (Hopenhayn, 1992, p.104) Incentivando así la búsqueda de los más altos placeres.

La defensa de las libertades individuales mediante la delimitación del poder que puede tener la sociedad sobre el individuo, no sólo a partir de la esfera gubernamental sino también mediante la opinión y sentimientos públicos hace de manera evidente concebir a Mill como un representante propio de la doctrina liberal; pero al integrar a su sistema la promoción de la felicidad, ideal de vida, como una preocupación central del gobierno y del conjunto social, subordinando la libertad a este fin, Mill se pone en contraposición a uno de los elementos centrales de la filosofía liberal de Locke para quien el gobierno debería actuar tan sólo como un juez imparcial frente a los distintos fines e intereses de los hombres y no como una agente promotor de alguna forma de vida, en particular. La conjunción de estos elementos hace de Mill, como aquí se ha presentado, un liberal controversial que perdura hasta hoy.¹⁷

1.3 Síntesis

En los apartados anteriores se han expuesto elementos conceptuales fuertemente vinculados al liberalismo político presentados como antecedentes a la obra de John Rawls, siendo señalado que la consistencia del liberalismo como teoría política representa un interrogante bastante amplio de resolver; por lo cual, se ha dejado como un campo abierto de debate. Antes de continuar se considera necesario sintetizar los aspectos más relevantes de los puntos tratados. Se ha presentado desde el ámbito filosófico el sistema

¹⁶ Cabe señalar que esta afirmación de Mill le distancia del contractualismo profesado por sus antecesores, Hobbes, Rousseau, Locke, Kant, y etc. Al considerar, en medida alguna, inútil apelar a dicha noción para fundamentar el origen poder del gobierno político.

¹⁷ “Este liberalismo revisionista, con su religión sentimental de humanidad e individualismo abstracto, es el que Mill nos legó y el que prevalece en la sabiduría convencional de nuestras sociedades” (Gray, 1990 p.108).

conceptual de John Locke como origen de la tradición liberal, precursor en su defensa de la libertad a nivel filosófico ante el orden monárquico, viéndose en su sistema que los hombres en estado de naturaleza son libres e iguales poseedores de derechos naturales sobre su propia vida, y posesiones, que mediante la razón son guiados por la ley natural, siéndoles indicado el deber de proteger su vida, libertad y posesiones tanto como la de otros hombres. La vulneración de cualquiera de estos derechos puede conducir a los hombres al estado de guerra, pero con el fin de prevenirlo entran en una comunidad política mediante un acuerdo racional por el cual ceden el poder de ejecutar la ley natural a un poder político nacido del acuerdo; el Estado aparece como juez imparcial y garante de los derechos de vida, libertad y propiedad de cada uno de los miembros de la comunidad política que le ha dado vida. La libertad de disponer de la propia persona y posesiones así como de elegir los propios fines debe ser garantizada por el Estado por lo que debe actuar de manera neutral frente a ellos. Ante la imposibilidad de lograr unanimidad respecto a las decisiones públicas se debe optar por el principio de mayoría como rector del gobierno bajo la condición de quedar reservado a los individuos el derecho a disentir cuando consideren que sus derechos son vulnerados.

En Francia la defensa de derechos y libertad individuales estarían también presentes en la obra de Constant y Tocqueville, para el primero la limitación del poder reflejada en las instituciones de todo sistema político es un factor esencial para proteger los derechos de los hombres tanto como la libertad para disponer y gozar de su vida y placeres en la elección de sus fines. Acorde a Constant, los hombres del mundo moderno en pro del progreso requieren gozar de libertades civiles, libres de todo sometimiento al conjunto; por lo que, opone la libertad de los modernos a la libertad de los antiguos. A diferencia de Locke, Constant concibe la propiedad como una convención social, es decir que por ningún motivo es anterior a la sociedad. Tocqueville, por su parte, defiende la libertad en su tensa relación con la igualdad; para él, la libertad debe salir del sistema democrático y para ello se requiere mayor participación e interés de los individuos por los asuntos públicos con el fin de prevenir el surgimiento de cualquier tipo de despotismo.

Por otro lado, para Kant, tenidos como fines en sí mismos, libres y por ello dignos de respeto, los hombres han debido entrar en un sociedad política (contrato originario) con el fin de garantizar el goce de su libertad mediante la configuración de una constitución civil, superando el estado de naturaleza; por ello, la libertad y su garantía son el único fin por el cual resulta legítima la constitución del Estado, que coacciona las diversas relaciones establecidas por los hombres mediante la ley, haciendo concordar la libertad de cada uno con la de los otros. Quedando el poder del Estado obligado en su accionar a ser respetuoso ante el derecho que detentan los hombres; antes que velar por su felicidad debe garantizar su libertad (derecho) en escogerla. Así, Kant asume que los hombres pueden ser tan sólo coaccionados por la ley a la que deciden someterse libremente, siendo iguales ante ella como súbditos e independientes como legisladores, ciudadanos.

Finalmente, con John Stuart Mill se ha visto defender el desarrollo de la libertad individual como motor central del progreso, claves para lograr la mayor utilidad, bienestar, de los hombres. La doctrina utilitaria es compatibilizada por Mill con un ideal de vida bueno y perfección, basado en la felicidad mediante la introducción de un criterio de calidad en la elección de los placeres, y no de cantidad., que la incrementa. Por su parte, el gobierno no debe intervenir en cuanto a los fines e intereses de los individuos siendo su poder limitado frente al espacio sagrado y reservado de elección de los individuos; mediante la educación, no obstante, puede persuadir a los individuos de elegir el tipo de vida que represente mayor utilidad para sí mismos, aquel que a su vez represente mayor bienestar para la sociedad.

El compaginar un ideal de perfección humana con las doctrinas liberales hace controversial el sistema de Mill.

2. RAWLS: IGUALDAD, LIBERTAD Y DESIGUALDAD.

2.1 Liberalismo y justicia

En el capítulo precedente se han presentado diversos antecedentes que configuran la matriz de la tradición liberal, que entre divergencias y tensiones hacen difícil concebirle en una forma claramente definida; sin embargo, algunos ejes centrales, tales como el promulgar la libertad y su defensa como valor principal y fundamento de toda organización política a partir de la configuración de una base de derechos individuales inalienables, se extienden a lo largo de los diversos autores presentados permitiendo establecer una conexión y relación entre ellos. La presencia de estos ejes en la filosofía política del siglo XX puede rastrearse en una serie diversa de autores que procuran vincularse o inscribirse al interior de la tradición liberal (Hayek, Von Mises, Berlin, etc.). John Rawls haciendo parte de ellos, se constituye, sin embargo, en un punto crucial y renovador en la orientación de la filosofía liberal a partir de la segunda mitad del siglo. Tal como sus antecesores en la tradición, con *A Theory of Justice* (1971) Rawls pondría en centro de discusión los ejes centrales del pensamiento liberal novedosamente ligados a una teoría (normativa) que intenta establecer las condiciones que harían posible la construcción de una sociedad justa¹⁸.

En adelante se habrán de exponer los principales elementos de la teoría desarrollada por Rawls en su relación con la filosofía liberal, siendo propio notar que la orientación que toma se encuentra más vinculada a la postura liberal Kantiana que a los elementos conceptuales del liberalismo clásico representados por Locke o al utilitarismo liberal de John Stuart Mill. La manera en que Rawls establece vínculos y separaciones con los diversos autores tratados anteriormente se intentará exponer en la medida en que los elementos principales de su teoría sean expuestos.

Antes de emprender una reconstrucción, podría decirse estrecha, de la teoría rawlsiana resulta necesario mencionar brevemente el principal motivo que lleva a Rawls a formular una teoría de la justicia. Rawls intenta formular una alternativa para tratar cuestiones de justicia en la filosofía política *“atrapada entre dos extremos: el utilitarismo, por una parte, y un incoherente amasijo de ideas y principios por el otro”* (Kymlicka, 1995, p. 63) Este último, el intuicionismo, es cuestionado por Rawls; sin embargo, su crítica se dirige especialmente contra el utilitarismo, concibiéndole como la doctrina implícita más notable y disponible en la sociedad al momento de pensar o intentar establecer criterios de justicia. Rawls se refiere principalmente a la línea más clásica del utilitarismo representada por Henry Sidgwick,

¹⁸ “Rawls ocupa un lugar especial dentro de esta tradición, pues ha explorado y desarrollado sus fundamentos filosóficos llegando a profundidades sin precedentes —transformando de este modo la disciplina de la teoría política en nuestra era—, y ha sostenido una visión distintiva y marcadamente igualitaria que está reñida con muchas otras posturas en el ámbito liberal, aunque él la ve como una perspectiva que sigue las ideas básicas del liberalismo hasta su conclusión lógica.” (Nagel, 2005 p.220)

quien formula un criterio de utilidad para la organización de las instituciones sociales:¹⁹ “La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.” (Rawls, 1995, p. 34). Rawls encuentra las proposiciones de este utilitarismo realmente insatisfactorias para tratar problemas de justicia. En términos generales, para Rawls, el utilitarismo es incapaz de considerar seriamente el hecho de la pluralidad de los hombres y sus fines, puesto que aplica el mismo principio de decisión que tendría un individuo al conjunto social, tomando por bueno aquello que incrementa su felicidad. Promover la felicidad del conjunto, que es la suma del mayor número de individuos satisfechos, resulta ser el principio de justicia aplicado a la estructura básica de la sociedad. Allí, el bienestar social depende directamente y únicamente de los niveles de satisfacción e insatisfacción de los individuos. (Rawls, 1995, p. 41) Siendo lo justo aquello que maximiza el bien, como es propio de las teorías teleológicas, la ordenación justa de la sociedad puede llegar a exigir el sacrificio de algunos individuos en pro de incrementar el bienestar y la felicidad general. Hacerlo así, es no considerar seriamente la pluralidad y la particularidad de los individuos, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres consintieran. (Rawls, 1995, p.40)

Los elementos que componen la discusión establecida por Rawls con el utilitarismo resultan ser más extensos y detallados de los anteriormente expuestos; pero dado que esta no es el objeto de la presente investigación es preciso dejarla ahora de lado; no obstante, tenerla presente para comprender el desarrollo de la teoría rawlsiana es importante.

2.2 La teoría y sus argumentos.

La preocupación central que acompaña a Rawls es establecer las condiciones y principios bajo los cuales es posible pensar en una sociedad justa. Considerada insatisfactoria la teoría utilitaria, Rawls se cuestiona acerca de cuáles deben ser los “*principios de la justicia social*: [que] *proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.*” (Rawls, 1995, p.18) El fin: lograr la constitución de una sociedad bien ordenada; es decir, una sociedad regulada por una concepción pública de justicia compartida y promovida por todos sus miembros, cuyos principios sean reproducidos y cumplidos por las instituciones sociales básicas que la integran.

Una forma generalmente usual de presentar la teoría Rawlsiana es exponer inicialmente los dos principios de justicia que constituyen el eje central de *A Theory of Justice*, y luego la serie de argumentos por los cuales serían respaldados. Entre ellos se destaca el argumento contractual de la posición original, el cual lleva a un nivel aún más elevado de abstracción el recurso empleado por Locke, Rousseau y Kant. (Rawls, 1995, p. 18) Este argumento es elaborado por Rawls en una forma tal que se adecua a los dos principios de justicia por él postulados. El procedimiento llevado a cabo por Rawls, entonces, consiste en postular sus dos principios y luego describir la situación contractual que les daría cabida. Este modo de proceder será aquí invertido en una forma tal que: sean primero

¹⁹ Resulta esclarecedor presentar la forma en que alude a este tipo de utilitarismo Kymlicka “Yo enfocaré el utilitarismo como una moral específicamente política. De acuerdo con esta visión, los principios utilitaristas se aplican a aquello que Rawls llama la «estructura básica» de la sociedad, y no alas conductas de los individuos.” (Kymlicka, 1995. p.20)

presentadas la posición original y las condiciones que hacen posible la elección de los principios de justicia buscados por Rawls, con el objetivo hacer notar la manera en que el argumento de la posición original se contrasta y relaciona con la tradición contractualista. Una vez dado este paso será posible continuar con la exposición de los dos principios de justicia, sus implicaciones y la forma en que se enlazan con la filosofía y tradición liberal.

2.2.1 La posición original

Como se ha visto en el capítulo anterior, son Locke y Kant principalmente quienes han empleado el recurso contractual, al interior de la tradición liberal, como un método a partir del cual concebir el origen de la sociedad civil, esto es: como el producto de un acuerdo entre hombres que se hallaban en un estado de naturaleza. Situación que para Locke podía ser asumida como un hecho histórico real mientras para Kant solamente como un recurso hipotético o mejor regulador.²⁰ Esta forma de emplear el recurso contractual, tal y como es expuesto por Kukathas y Pettit (1990), cumple el rol de dar legitimidad al hecho de la constitución de la sociedad civil mediante la figura de un contrato realizado entre los hombres, dando paso a la formación del Estado al que se someten en pro de su preservación y la protección de sus derechos; el poder del Estado aparece legitimado una vez los hombres han acordado entrar en una comunidad política. A diferencia de este, el argumento contractual de Rawls habrá de tener un rol de carácter evaluativo y heurístico; evaluativo, en la medida en que busca describir la situación más óptima en la cual la elección de principios de justicia es viable y apropiada (deseable y realizable) y frente a la cual son contrastados todos los principios elegibles²¹. Un carácter heurístico, en la medida en que intenta proveer evidencia acerca de cuál entre los diversos acuerdos en discusión resulta ser el más justo, sin proporcionar desde el inicio una noción definida acerca de que es lo justo. (Kukathas y Pettit, 1990, p. 29) Por otra parte, en la visión contractualista tradicional la descripción del estado de naturaleza es el punto de partida del argumento, se describe la situación en que se encuentran los hombres previo a la constitución de la sociedad civil, como un estado pacífico, de hombres libres e iguales pero tendientes a entrar en estado de guerra, es un estado de constante amenaza; salir de un estado como el descrito justifica promover el acuerdo entre los hombres de ingresar en un comunidad política, garantizando la protección y preservación mutua. Este sin embargo, como se ha ya mencionado, no es precisamente el interés y forma del argumento rawlsiano; Rawls de hecho, asume que la comunidad política está ya dada y compuesta por diversas instituciones, lo que él denomina la «estructura básica» de la sociedad con la cual los diferentes individuos están implicados. Sometidos a circunstancias de justicia²² la elección de principios para regular la

²⁰ “Las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII encuentran en el estado de naturaleza su origen, legitimidad, finalidad y limitaciones; es, en efecto, a partir de tal concepto como se va a concebir el origen de la sociedad civil, origen que es a la vez una descripción del momento anterior a su comienzo, la génesis del Estado y, sobre todo, una explicación de su causa o fundamento. Esa descripción permite imaginar un momento histórico o meramente hipotético, que facilita el análisis de los elementos de la sociedad política por separado.” (Castilla, 2007, p.172)

²¹ “En especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Más aún los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida”. (Rawls, 1995, p.28)

²² “Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales en los cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria. Así, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo, tal y como lo hice notar en un principio, está igualmente caracterizada tanto por in conflicto de intereses como por una identidad de los mismos.” (Rawls, 1995, p.18)

estructura básica es el objeto del contrato en la posición original. Dado esto, la descripción, características y condiciones de los individuos en la situación original podrá ser expuesta.

2.2.1.1 Igualdad

Un componente central de las teorías contractualistas consiste en ofrecer una descripción del tipo de individuo que puede formar o tomar parte en la situación contractual; es decir, se describen las características más óptimas con que deben contar los participantes en el proceso de negociación con el fin de dar garantía y legitimidad al resultado del acuerdo. Así, en el caso de Locke o Kant los individuos participes en la situación contractual eran descritos como agentes libres e iguales; libres de toda sujeción o subordinación de uno a otro, que en virtud de su voluntad y racionalidad se someten al poder del Estado con el fin de promover su bien, preservación y la defensa de sus derechos. Rawls, de igual forma, establece las características de los individuos puestos en la situación contractual²³; sin embargo, dado que el objetivo es establecer un acuerdo entorno a los principios de justicia que deben ser aplicados a la estructura básica de la sociedad, él establece, puede decirse, tres características básicas que deben ser cumplidas por las partes en la negociación: igualdad, racionalidad e ignorancia.

El primer requisito, entonces, es la igualdad entre los individuos participes en el proceso de negociación; pues si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar equitativamente situadas. (Rawls, 1995, p.40) Valga decir que las partes se encuentran en igualdad de condiciones de libertad, teniendo así los mismos derechos en el procedimiento para sopesar, proponer y elegir principios, *“el propósito de éstas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia.”* (Rawls, 1991, p. 31)²⁴. Es de notar que, mientras que las teorías contractualistas liberales por lo general dan mayor énfasis a la libertad como característica básica de los individuos en el contrato, Rawls habrá de insistir en la necesidad de equidad e igualdad entre ellos, estando no obstante la idea de libertad allí implícita. Ahora bien, Rawls es conciente de que las circunstancias particulares tanto sociales como naturales de cada individuo pueden ser un factor negativo y problemático respecto a la igualdad requerida en la situación original para la elección de principios de justicia; por ello tratando de dar solución al problema de desigualdad causado por dichos factores construye un argumento adicional como requisito para la elección: «el velo de ignorancia». Antes de proceder a explicar en que consiste este ingrediente de la teoría rawlsiana es pertinente considerar el segundo rasgo central de los individuos en la posición original.

2.2.1.2 Racionalidad y autonomía

²³ “Deberíamos pensar en el contrato, no en primer lugar como un acuerdo, real o hipotético, sino como un medio para identificar las implicaciones de ciertas premisas morales relativas a la igualdad moral de las personas. Invocamos la idea del estado natural no para encontrar los orígenes sociales de la sociedad, o las obligaciones históricas de gobiernos e individuos, sino para conformar la idea de la igualdad moral entre los individuos.”(Kymlicka, 1995, p. 74)

²⁴ “Los que pueden hacer justicia tienen derecho a la justicia”. (Rawls, 1995, p. 461) “La respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual. Las personas morales se distinguen por dos características: la primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresada por un proyecto racional de vida) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo. Utilizamos la caracterización de las personas en la situación original para indicar la clase de seres a los que se aplican los principios elegidos” (Rawls, 1995, p. 456)

Junto a la igualdad, la racionalidad de las partes es otra característica descrita por Rawls. Él asume que los agentes que participan en la situación de elección son agentes racionales que se hallan mutuamente desinteresados; esto es, que no tienen lazos de obligación unos con otros, siendo libres para elegir. La racionalidad de los agentes consistirá en que en la posición original estos procurarán establecer acuerdos que promuevan mayormente la consecución de sus fines, *“más aún, el concepto racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica según la cual se emplean los medios más eficaces para fines dados”*. (Rawls, 1995, p.26) En la teoría de Rawls, entonces, la racionalidad es una componente central que permite concebir a los agentes como capacitados para elegir y decidir libremente acerca del tipo de acuerdos que desean establecer y por medio de los cuales tienden a promover su propio bienestar e intereses; siendo autónomos en la medida en que se hallan libres de obligación alguna para con otros individuos previo al establecimiento del contrato y por tanto sus decisiones resultan incondicionadas respecto a exigencias externas, teniendo, tan sólo posiblemente, señala Rawls, lazos de simpatía con sus descendientes, por quienes, sin embargo, no eligen en preferencia, pues no son un ensamble de hombres pasados y futuros. (Kukathas y Pettit, 1990 p.21) Hallándose, adicionalmente, libres de sentimientos de envidia hacia los otros²⁵. El uso de la razón como facultad humana tiene un rol fundamental en las teorías contractualistas pues derivan de ella (la racionalidad de los agentes) las garantías que hacen viable y confiable la relación contractual. Así, las partes buscan establecer acuerdos entre ellas bajo la convicción de que el acuerdo es realizable y que cada uno habrá de cumplir efectivamente su parte. (Rawls, 1995, p.147). Es de notar, sin embargo, que si bien al igual que las teorías contractualistas tradicionales Rawls da un papel central y fundamental a la racionalidad, su uso es más bien restringido y se vincula mayormente a la toma de decisiones en la situación de elección²⁶ de los principios de justicia mientras que en Kant, por ejemplo, la racionalidad se halla vinculada a un proyecto mucho mayor en cuanto a la realización humana²⁷.

2.2.1.3 Ignorancia

Como en las teorías contractualistas tradicionales, Rawls exige que en la situación contractual las distintas partes sean iguales entre sí; pero a diferencia de ellas (las teorías contractuales) él concibe que el estado de naturaleza en el cual se hallan las partes no corresponde precisamente a un estado de igualdad, por lo menos al estado de igualdad requerido para la elección de principios de justicia. Rawls asume que la igualdad de las partes, en la situación de elección, no puede ser únicamente aquella consistente en la libertad para escoger, discutir y proponer principios, puesto que en ella pueden intervenir

²⁵ “Una razón para proceder así es que la envidia tiende a hacer peores a todos los hombres. En este sentido es una desventaja para la totalidad. El suponer su ausencia equivale a suponer que, al elegir los principios, los hombres pensarán que tienen cada uno un plan de vida propio suficiente para sí. Tienen un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispongan de menos medios para promover los suyos.” (Rawls, 1995, p.142)

²⁶ “Así, es usual pensar que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrece. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de contar con éxito. La suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia.” (Rawls, 1995, p.141)

²⁷ Kant, I. (1979) “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*. F. C.E. México, D. F.

una serie diversa de factores sociales y naturales que acompañan a los individuos²⁸ constituyéndose en una fuente constante de desigualdad, y si lo que se pretende es elegir principios de justicia en una situación originalmente justa o mejor equitativa entre sujetos morales, entonces, dichos factores deben ser puestos a un lado en la situación inicial. El «velo de la ignorancia» es el recurso novedoso²⁹ empleado por Rawls para tratar de eliminar la desigualdad implícita en el estado de naturaleza; con esto, se asume que los agentes iguales, libres y racionales en la posición original han de elegir los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad bajo un velo de ignorancia. Este puede ser concebido, como lo establece Pettit, en dos sentidos: un sentido débil, en el cual los individuos desconocen la posición que ocupan en la sociedad pero conocen los talentos y capacidades con que cuentan, y un sentido fuerte, en el que desconocen ambos. (Kukathas y Pettit, 1990, p.24). Rawls naturalmente opta por este último sentido, pues, considera insuficiente el permitir que en la situación de elección la distribución natural de talentos juegue algún tipo de rol, traducible en una situación de elección en condiciones desiguales³⁰; la elección de principios de justicia debe ser llevada a cabo desde un punto de vista imparcial lo que exige que los participantes sean ignorantes respecto a esta clase de hechos particulares³¹. No obstante, si bien ellos no saben, por una parte, la posición que ocupan en la sociedad, los fines que persiguen, los talentos con que cuentan, ellos saben, por otra parte, que tienen como todas sus contrapartes un plan de vida racional, un sistema de fines y cuentan, a su vez, con cierta información general: entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. *“En verdad se supone que conocen todos los hechos generales que afecta la elección de los principios de justicia. No existen limitaciones a la información general, esto es, acerca de las teorías y leyes generales, ya que las concepciones de la justicia tienen que ajustarse a las características de los sistemas de cooperación social que han de regular, por lo cual no hay razón para eliminar estos hechos”*. (Rawls, 1995, p.136)

El velo de ignorancia restringe, entonces, la información que de sí mismos los individuos puedan llegar a tener en la medida en que está en perjuicio de la igualdad original. Así, se busca también que el acuerdo llevado a cabo tenga un carácter general, puesto que al tener a su disposición tan sólo información y conocimiento general acerca de la sociedad y del mundo, las partes se verán forzadas a elegir aquellos principios cuyos resultados sean razonablemente justos una vez desaparezca el velo de ignorancia, *“para decidir tras un velo de ignorancia qué principios promoverán mi bien, debo ponerme en el lugar de cada persona en la sociedad y ver qué es lo que promueve su bien, dado que puedo terminar siendo cualquiera de esas personas”*. (Kymlicka, 1995, p. 75)

²⁸ “La explicación usual del estado de naturaleza no es equitativa porque algunas personas tienen más poder de negociación que otras —más aptitudes naturales, recursos iniciales, o pura fuerza física— y están capacitadas para resistir más tiempo hasta llegar a un mejor acuerdo, mientras aquellos que son menos fuertes o poseen menos fuertes o poseen menos aptitudes tienen que hacer concesiones. Las incertidumbres del estado natural afectan a todos, pero algunas personas pueden hacerles frente mejor, y no van a aceptar un contrato social, a menos que éste les atrinchere en sus ventajas naturales.” (Kymlicka, 1995, p.75)

²⁹ Respecto a la teoría tradicional, aun cuando el mismo Rawls sostenga que la noción del velo de la ignorancia le parece implícita en la ética de Kant (Rawls, 1995, p. 139)

³⁰ Es importante aclarar, que se trata de evitar que las partes elijan principios de justicia en base al conocimiento de talentos y capacidades que sean potencialmente favorables para ellos, pero que a su vez sean una fuente de desigualdad social. No se puede evitar que mediante sus capacidades ejerzan algún tipo de fuerza en la deliberación sobre principios, el punto es que no pueden elegir principios de justicia en pro de favorecerlos; ello, porque simplemente los desconocen.

³¹ “La intención tras la posición original es capturar la idea de que, cuando pensamos acerca de la justicia, estas diferencias son o deberían ser irrelevantes y que las personas deberían ser vistas como iguales.” (Mulhall, & Swift, 1992, p.4,*)

De esta manera los individuos (agentes libres y racionales) en la posición original están equitativa e imparcialmente situados para la elección óptima de los principios de justicia que deberían ser aplicados a la estructura básica de la sociedad.

2.3 Los principios de justicia.

La caracterización de la posición original y los individuos que se encuentran en ella permite a Rawls dar sustento a los dos principios de justicia que constituyen el eje de su teoría. Su interés es tratar de determinar la situación más óptima en que principios de justicias, para la distribución de ventajas, bienes, derechos y deberes en la estructura básica de la sociedad, deberían ser escogidos. Los individuos deben estar, entonces, equitativamente situados, lo que se halla garantizado en la medida en que todos son igualmente libres y racionales para elegir, proponer y discutir los principios de justicia y, adicionalmente, porque habrán de elegirlos bajo el velo de ignorancia que limita el conocimiento de hechos particulares que puedan tener acerca de sí mismos (posición en el conjunto de la sociedad, concepción del bien, vínculos y talentos), teniendo a disposición, tan sólo, conocimiento general acerca de la sociedad y la psicología humana. Ahora bien, dada la racionalidad de las partes, Rawls asume que ellas emplearán diversas estrategias para tratar de elegir entre una gama variada de principios. Él sostiene que la mejor estrategia para ser adoptada es la regla *Maximin*, la cual consiste en jerarquizar las diversas alternativas que se ofrecen de acuerdo a sus peores resultados posibles, adoptando la alternativa cuyo peor resultado es superior a los peores resultados de alguna otra. (Rawls, 1995, p.150) Proponiendo adoptar, adicionalmente, un orden serial lexicográfico³² para el caso de principios conflictivos y el problema acerca de su prioridad. En la visión de Rawls los dos principios de justicia por él formulados son la mejor respuesta a la regla maximin. (Kukathas y Pettit, 1990 p. 39) Por otra parte, dada la situación de elección y el fin por el cual son escogidos, Rawls plantea algunas condiciones formales que los principios deberían cumplir: 1) su formulación debe tener un carácter general, 2) tienen que ser aplicables para todos (universalizables), por ser personas morales, 3) contar con un carácter y reconocimiento público, 4) tienen que imponer una ordenación de las demandas conflictivas y 5) *“tener un carácter definitivo. Las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia razonamiento práctico”*.(Rawls, 1995, p.133)

En base a la regla maximin como estrategia y las condiciones formales señaladas, Rawls argumentará que los dos principios de justicia que ha de proponer son la mejor respuesta y alternativa al problema de elección en la posición original desde el punto de vista de la “justicia como imparcialidad”.³³ Así, la concepción general de justicia que enmarca los dos principios formulados por Rawls puede ser ahora presentada:

³² Con el orden lexicográfico busca establecer un orden de prioridad entre principios, en forma tal que el primero de los principios puestos en la cadena debe ser satisfecho antes de proceder a satisfacer el segundo, continuando así sucesivamente.

³³ “Podría decirse que la posición original es el statu quo inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre “justicia, imparcialidad”: transmite la idea de que los principios de justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos, al igual que la frase “poesía como metáfora” tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáforas sean los mismos”. (Rawls, 1995 p. 25)

“Todos los bienes sociales primarios # libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo#, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”.(Rawls, 1995 p.281)

Con esta concepción de justicia Rawls asume que: independientemente de cual sea el plan de vida o el bien perseguido por hombres racionales, como los descritos anteriormente, ellos procurarán tener una base primaria de bienes para llevar a cabo dichos planes. Estos bienes primarios son, pues, las cosas que se supone que un hombre racional preferiría tener más que menos; siendo estos derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas. En vista de su conexión con las estructuras básicas, las libertades y las oportunidades son definidas por las reglas de las principales instituciones, y la distribución del ingreso y de la riqueza está regulada por ellas. (Rawls, 1995 p. 97)

2.3.1 El primer principio

PRIMERO: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

En la posición original los individuos han sido puestos en condición de igualdad plena como personas morales, esto es como agentes libres y racionales capaces de un sentido de justicia. La formulación del primer principio busca extender esta condición; esto es, establecer, como materia de justicia, que la estructura básica de la sociedad garantice un sistema de libertades básicas, como derechos,³⁴ igual para todos y cada uno de los individuos pertenecientes al conjunto social en tanto personas morales. (Rawls, 1995 p. 509) Las personas en la posición original, ignorantes de sus talentos y posiciones, motivadas no por una particular concepción de bien sino por elegir y racionalmente perseguir tales concepciones en un marco justicia preferirán adoptar con prioridad este principio. (Mulhall & Swift, 1992, p. 4) Entre las libertades contempladas por Rawls están las siguientes: la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos), la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. (Rawls, 1995 p. 68). La imparcialidad del primer principio consiste en garantizar los derechos y libertades para cada uno de los individuos implicados por la estructura básica independiente de la concepción de bien, fines y planes de vida que ellos puedan tener; pues, en la situación de elección, sería indeseable para un individuo elegir un principio que restrinja su libertad para llevar a cabo la realización de su bien y fines.

2.3.2 El segundo principio

SEGUNDO: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos accesibles para todos.

³⁴ “Cuando las libertades básicas son concebidas al interior de la estructura básicas de una sociedad, es que ellas son propiamente llamadas derechos en algunos sentido significativo”. (Martín, 1985, p.32,*)

Rawls argumenta que una sociedad bien ordenada, regulada por una concepción de justicia, debería tratar de remediar todas aquellas circunstancias que pongan a sus integrantes en condiciones moralmente injustas; el *principio de diferencia* que constituye la primera parte de este segundo principio es formulada por él con este objetivo. El principio de diferencia es para Rawls aquel que admite la existencia de desigualdades al interior de la estructura básica de la sociedad en la medida en que ellas resulten en beneficio para todos. La razón de ello puede ser expuesta así: la estructura básica de la sociedad debe garantizar, por el primer principio, igual derecho al más extenso sistema de libertades básicas para todos los miembros, esto implica el derecho a escoger los bienes, fines y planes de vida que ellos deseen. Ahora bien, para realizar un plan racional de vida, los individuos requieren ciertos bienes primarios, que cuentan como medios para la consecución de los diversos intereses. Por tanto, la igualdad de oportunidades, acorde al sistema económico imperante en la estructura básica, debe ser garantizada, dado que siendo todos iguales todos han de tener igual acceso a los medios para la realización de tales fines y planes de vida.³⁵ Las circunstancias sociales de un individuo no deben ser un impedimento para que este puede acceder a los medios (el empleo, por ejemplo) a través de los cuales puede realizar su plan de vida. La desigualdad en este sentido es generalmente admitida en la medida en que es fruto de una situación inicial justa, teniendo todos igualdad de oportunidades parece natural pensar que la desigualdad resultante es inevitable.³⁶ Sin embargo, Rawls no ve razón alguna de por qué este tipo de desigualdad deba ser aceptada en la estructura básica de la sociedad. Pues, se estima que ella es el resultado de la distribución de talentos y capacidades que realiza la lotería natural, distribución que Rawls encuentra injusta desde el punto de vista moral, dado que se constituye en una fuente de desigualdad entre individuos, una concepción pública de justicia debe tratarla. La influencia que tienen los talentos con que cuentan los diversos individuos es determinante en la organización de la sociedad, cómo sean tratados en la estructura básica, puede hacer de ella realmente justa o injusta. Su propuesta consiste en concebir dichos talentos y destrezas naturales como un bien común, bajo el supuesto de que la fortuna en la distribución natural es inmerecida. Así, siendo concebidos como un bien común pueden ser distribuidas en la sociedad en forma tal que beneficie también a aquellos menos favorecidos por la fortuna natural. “*El segundo principio insiste en que cada persona se beneficia de las desigualdades* ³⁷ *permisibles dentro de la estructura básica.*” (Rawls, 1995, p.71)

2.4 Libertad, igualdad y desigualdad

En la sección anterior se han visto, expuestos someramente, los principios de justicia que constituyen el eje central de la teoría rawlsiana. Las implicaciones derivadas de ellos pueden ser ahora tratadas en su relación con la tradición liberal al interior de la cual

³⁵ La segunda parte del segundo principio es formulada para garantizar la igualdad de oportunidades.

³⁶ “No obstante en todos los casos, la idea motivadora central es la siguiente: es justo que los individuos tengan porciones desiguales de bienes sociales, en la medida en que dichas desigualdades hayan sido ganadas y merecidas por los individuos, en la medida en que sean el resultado de sus acciones y decisiones.” (Kymlicka, 1995, p.750)

³⁷ “Tales desigualdades sólo pueden justificarse si las instituciones que componen esa estructura son las más eficaces de que se dispone para alcanzar un objetivo igualitario: el de lograr que el grupo más desfavorecido de la sociedad llegue a ser tan próspero como resulte posible. Se trata de una meta igualitaria porque obstaculiza la búsqueda de mayor igualdad sólo si ese empeño pudiera empeorar la situación de todos.” (Nagel, 2005, p. 229)

buscan enmarcarse; para ello, resulta apropiado mencionar y recordar que: Rawls estima conveniente emplear en la situación de elección un orden serial lexicográfico para la ordenación de principios conflictivos; así, establece las siguientes reglas de prioridad para sus principios: *Primera norma de prioridad* (la prioridad de la libertad) los principios de justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad. Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos; b) una libertad menor debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor. *Segunda norma de prioridad* (La prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar) El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al de maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: a) La desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos; b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga. (Rawls, 1995, p.281)

Garantizar la libertad de cada uno de los miembros de la sociedad para perseguir su propio bien ha de ser el punto de partida para una concepción de la justicia y su primera prioridad; en tanto los agentes son seres morales, autónomos, la justicia debe ser desarrollada desde un punto de vista imparcial. La idea fundamental a la base de esta concepción es que *“cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar... los derechos asegurados por la justicia no pueden estar sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales.”*(Rawls, 1995, p.18) Este era uno de los defectos centrales del utilitarismo criticado por Rawls, que, en su visión, es incapaz de tomar seriamente la pluralidad de fines que los hombres suelen perseguir llegando incluso a sacrificar la libertad de algunos en pro de la mayoría. Contrario a esto, Rawls adopta una posición liberal más Kantiana asumiendo que los hombres en virtud de su racionalidad son personas morales y autónomas capaces de un sentido de justicia y con fines diversos que deben ser respetados por toda estructura que se considere justa, mediante garantías (derechos) para el ejercicio de la libertad. *“Colocadas en este ámbito, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la interferencia de otras personas... el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de no obstaculizar.”*(Rawls, 1995, p.193) Las instituciones han de definir un marco de derechos y deberes al interior del cual las personas han de considerarse libres y autónomas.³⁸ Con esto, la concepción de justicia planteada por Rawls asume que el derecho, tanto como la justicia, es anterior al bien; esto es, que antes que buscar la utilidad o el bien general, el Estado y la estructura básica de la sociedad deben estar encaminados a proteger la libertad de los individuos de perseguir y realizar sus intereses, siendo neutrales ante ellos.

Tal como en la tradición liberal, Rawls postula, entonces, la libertad como el valor fundamental que debe ser prioritariamente defendido en la situación contractual, en la cual seres libres e iguales eligen los principios que han de regir la estructura básica de la sociedad de la cual son integrantes, resultando irracional preferir una pérdida mayor de libertad con el fin de obtener mayores medios y beneficios económicos y sociales. Ahora bien, un punto de contraste importante de la visión que Rawls tiene de la libertad respecto a la tradición es que no llega a concebir el derecho de propiedad como un derecho natural,

³⁸ “Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuadas de su naturaleza como ser libre y racional.” (Rawls, 1995, p. 238) y como el marco establecido es derivado de los principios elegidos en la posición original, la autonomía y libertad de los agentes esta garantizada.

tal como era concebido por el liberalismo clásico encabezado por Locke, para quien este es anterior al contrato establecido. La posición de Rawls respecto a la propiedad se acerca más a la de Constant, que veía la propiedad como un producto del sistema económico empleado en la sociedad careciendo de vigencia alguna previa a la constitución de la comunidad política.³⁹ En este sentido, para Rawls, “*las personas merecen gozar del producto de su esfuerzo sólo si tienen derecho a él en virtud de las normas de un sistema justo. Sólo entonces ellas tienen una aspiración legítima a obtener el goce de lo que producen*”. (Nagel, 2005, p.227)

Concebida así la propiedad, Rawls se permite formular el principio de diferencia que estaría directamente vinculado con la distribución de la riqueza, la renta y talentos⁴⁰ con el fin de mitigar la situación de desigualdad en que se encuentran los individuos menos favorecidos por las circunstancias sociales y naturales. Esto marca la tendencia igualitaria en el pensamiento liberal de Rawls que se contrasta con el liberalismo defendido por Locke o Mill y más aun con un liberalismo del tipo *laissez-faire* (Nagel, 2005, p.227). La desigualdad es admitida no porque sea el fruto o resultado de las decisiones tomadas por hombres en condiciones de libertad e igualdad, sino por que se espera que dichas desigualdades hayan de tener como resultado un mayor beneficio para todos, un resultado justo⁴¹.

2.5 Síntesis

En este capítulo se ha buscado presentar en términos generales la teoría de la justicia elaborada por John Rawls, concebida como un aporte fundamental para el desarrollo de la filosofía política del s. XX y un resurgimiento de la filosofía liberal. Procurando establecer las relaciones dadas entre el pensamiento rawlsiano y la tradición de la filosofía liberal con el fin de identificar los aspectos relevantes y novedosos de su aporte. La manera de proceder ha sido invertir la forma general en que es analizada la teoría de la justicia en sus argumentos, esto es, presentar los principios de justicia y luego aquellos argumentos que aparecen en su defensa. Se ha procedido, entonces, tratando los argumentos de la “posición original” y el “velo de la ignorancia” con anterioridad a los principios de justicia; la razón de ello ha sido, en primera instancia, contrastar el argumento contractual empleado por Rawls con su uso en otras teorías contractualistas en la tradición liberal y por otra parte resaltar la forma en que son concebidos los individuos en la posición original, como situación de elección de principios de justicia.

Se ha visto que el interés de Rawls consiste en elaborar una concepción pública de justicia para orientar la distribución de bienes primarios en la estructura básica de la

³⁹ Este es uno de los puntos principales criticados por la línea libertaria a Rawls, ver Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.

⁴⁰ “El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos.”(Rawls. 1995, p.104)

⁴¹ Téngase presente que Rawls ve su concepción como de justicia puramente procesal, que significa que todo resultado obtenido mediante la aplicación de los principios de justicia ha de ser justo en la medida en que ellos (los principios) han sido elegidos en una situación igualmente justa, la posición original.

sociedad, para lo cual propone sus dos principios de justicia. Se analizó el argumento de la posición original, que puede ser resumido así: los dos principios son el fruto de una situación de elección en la cual las partes se encuentran equitativamente situadas, concebidas como individuos racionales, libres e iguales en tanto sujetos morales, autónomos, y que deben elegir bajo el velo de ignorancia. Escogidos bajo estas condiciones los principios de justicia de Rawls buscan, por el primer principio, defender y garantizar un sistema de libertades básicas para todos los individuos y, por el segundo principio, la igualdad de oportunidades de acceso a los medios que permitan realizar un plan de vida racional admitiendo, por el principio de diferencia, la existencia de desigualdades en la medida en que sean en provecho de todos, y principalmente de los menos favorecidos. Se ha señalado que el primer principio vincula expresamente la teoría rawlsiana a la tradición liberal poniéndole en tensión con ella respecto al papel que concede a la propiedad como producto del sistema económico sin validez alguna anterior a la constitución de la sociedad. Lo que le permite, como se ha argumentado, concebir los talentos naturales como un patrimonio común ha ser distribuido junto con la riqueza y la renta, posición que marca la tendencia igualitaria de Rawls al interior de la tradición.

3. LIBERALISMO: INDIVIDUO Y COMUNIDAD.

En el capítulo anterior se ha intentado explorar y presentar el contenido central de *A Theory of Justice* (1971) expuesto por John Rawls; obra que se ha concebido como uno de los principales desarrollos que no sólo ha contribuido a la renovación y resurgimiento de la filosofía política liberal, sino que también a la reanimación general de la filosofía política contemporánea. Una de las principales causas de ello es que los diversos elementos que comprenden la teoría lograron generar grandes controversias y las reacciones críticas no se hicieron esperar, tanto de quienes dirigían toda su crítica contra las pretensiones rawlsianas, como de quienes se encontraban dispuestos y animados a defender el pensamiento liberal renovado por Rawls. Hecho que, puede percibirse en el considerable aumento de producción intelectual que se dedicó a tratar *A Theory of Justice* como uno de los principales focos de atención durante la segunda mitad del Siglo XX. Las críticas dirigidas a Rawls, sin embargo, no han apuntado a un determinado aspecto de la teoría rawlsiana, sino que a una multiplicidad de puntos que se hallarían tanto explícitos como implícitos (según diversos autores) en el trabajo de Rawls. Así, la gama de temas tratados a partir de su trabajo se extienden desde su pretensión de reformular la teoría liberal pasando por: las críticas al utilitarismo, el contractualismo, reactualización e influencia de la filosofía Kantiana, la posición original, el velo de la ignorancia, la redistribución, la atención sobre las instituciones, hasta los dos principios de justicia que son el objeto central de interés, en su teoría. Valga mencionar también que aún cuando gran parte de las críticas a Rawls provienen del interior de la tradición filosófica anglosajona, su trabajo no ha dejado de causar atención en la filosofía, así llamada, continental. Igualmente un segmento bastante considerable de estudiosos, no sólo de la filosofía sino de otras áreas y campos, han tomado a John Rawls como un punto inevitable de referencia al momento de abordar la variada serie de temas presentes en la filosofía política contemporánea.

Al interior de este marco general de críticas, uno de los aspectos que recibió mayor acento crítico es la forma en que la comunidad y el individuo, al momento de abordar cuestiones de justicia, parecen estar reflejados en el esquema rawlsiano; en otras palabras, comenzaron a ser cuestionados los conceptos de comunidad e individuo “subyacentes” en la teoría de la justicia, así como la manera en que se encontrarían vinculados en la ámbito moral y político tratados por Rawls. La atención prestada a estos aspectos, fue acercando a diversos autores que prontamente fueron agrupados bajo el apelativo de «comunitarios», debido a su interés por destacar el papel central que la comunidad debería jugar al momento de pensar cuestiones de justicia y la manera en que el individuo debe ser vinculado con ella. Elementos que, para la visión de estos autores, resultaban insatisfactorios en la obra de Rawls. A las críticas comunitarias, presentadas a Rawls en particular y al liberalismo en general, respondieron una serie de autores liberales incluyendo el mismo John Rawls, haciendo frente al desafío comunitario. Esta interacción reflejada en una serie de publicaciones dio paso a concebir la existencia de un debate abierto entre dos marcadas tendencias de la filosofía política contemporánea, la liberal y la comunitaria.

Los conceptos de individuo y comunidad, como uno de los tópicos principales de este concebido debate, son el objeto central de interés no sólo de la presente sección sino también de este trabajo de tesis en general. La forma de proceder a continuación consistirá en intentar caracterizar los principales autores y tópicos desarrollados a lo largo de este debate.

3.1 El debate liberal-comunitario

En el año de 1985 Amy Gutmann, en un artículo publicado en la revista *Philosophy and Public Affairs*,⁴² anunciaba el resurgimiento de una tendencia crítica a la teoría política liberal: la crítica comunitaria. El trabajo de Gutmann pasaba revista a una serie de publicaciones publicadas principalmente a comienzos de los años ochenta cuyo objeto de crítica se centraba en sancionar el carácter individualista de la teoría liberal; para Gutmann, sin embargo, este no era el aspecto novedoso de esta serie de textos, pues, según él, la objeción al individualismo liberal podía encontrarse ya en las críticas realizadas en los años 60. El carácter novedoso de estas nuevas críticas, según Gutmann, era que tenían como fuente de inspiración a Aristóteles y Hegel y no a Marx como las anteriores. (Gutmann, 1985, p.308) Entre los trabajos abordados por Gutmann se encontraban entre otros: *Liberalism and the Limits of Justice*. (1982) y "Morality and the Liberal Ideal" (1984) de Michael Sandel, *After Virtue*. (1981) y "Is Patriotism a Virtue" (1984) de Alasdair MacIntyre, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. (1984) De Benjamin Barber, "Atomism" (1974). De Charles Taylor, *Knowledge and Politics* (1975) de Roberto Mangabeira Unger, y *Spheres of Justice*. (1983) de Michael Walzer.

En un sentido general podría atribuirse la caracterización de estos diversos autores como comunitarios al trabajo de Gutmann. Sin embargo, Charles Larmore habría previamente empleado el término para tratar de caracterizar la propuesta crítica frente al liberalismo expresada en el trabajo de Michael Sandel.⁴³ No obstante, en 1984 el mismo Sandel también publicaba un texto bajo el título *Liberalism and its Critics*, que reunía una serie de artículos tanto de autores liberales como de Taylor, MacIntyre, Walzer entre otros; a quienes alude ya como críticos comunitarios del liberalismo. Destacando, como lo haría Gutmann, la influencia de Hegel y Aristóteles en sus críticas y el acento puesto en la necesidad de reconsiderar y examinar el papel que la comunidad, a nivel epistemológico, ontológico, moral y político ha jugado al interior de la teoría liberal, que en palabras de Sandel dominaba (o domina) el espacio teórico y práctico de la política contemporánea. Luego de ser impuesto este sello por los trabajos de Sandel, Larmore y Gutmann, el apelativo comunitario sería recurrente para tratar a estos autores críticos del liberalismo aún cuando ellos mismos podían disentir de la marca atribuida; en general esta marca fue más empleada por aquellos que reaccionaron prontamente⁴⁴ (Neal y Paris, 1990, p.420)

⁴² Gutmann, A. (1985) "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs* Vol. 14, No. 3, pp. 308-322

⁴³ "Así, Sandel asume que nosotros debemos elegir entre un kantianismo o alguna forma de comunitarismo" (Larmore, 1984, p.337*)

⁴⁴ Gutmann, A. (1985) "Communitarian Critics of Liberalism," en *Philosophy and Public Affairs* 14, pp. 308-322; Feinberg, J. (1987) "Liberalism, Community, and Tradition," en *Tikkun* 3, 38-41, pp.116-120; Kymlicka, W. (1988) "Liberals and Communitarians," *Canadian Journal of Philosophy* 18, pp.181-204; Thigpen R. and Downing, L. (1987) "Liberalism and the Communitarian Critique,"

a las críticas “comunitarias”. A partir de ello autores como Charles Taylor, Patrick Neal y David Paris Charles junto a otros identificaron la réplica crítica entre autores, liberales y comunitarios, como un claro debate.⁴⁵ Sin embargo, para concebir y comprender claramente este debate era necesario asentar la pregunta acerca de qué es realmente aquello puesto en juego en la discusión entre liberales y comunitarios. Y para clarificar ello, los mayores aportes realizados para comprender los temas en cuestión en este debate son los trabajos realizados tanto por Stephen Mulhall y Adan Swift, como por Simon Caney.⁴⁶ En la siguiente sección se intentará realizar una caracterización de los diferentes tópicos presentes en el debate liberal comunitario, tomando en consideración las aproximaciones dadas por el trabajo de estos autores.

3.2 Caracterización: del debate.

La manera de proceder a continuación para lograr caracterizar los tópicos puestos en juego en el debate consistirá: 1) presentar las críticas de los autores comunitarios seleccionados.⁴⁷ 2) Sumariar los puntos de crítica relevantes de cada uno 3) a partir de ello analizar su posible convergencia y 4) contrastar la réplica liberal a la crítica comunitaria.

3.2.1 La comunidad, críticas a la filosofía de John Rawls

La consistencia del liberalismo, como se ha planteado en el primer capítulo, como filosofía política unificada es punto abierto de discusión, dada la gama de elementos conceptuales que acompaña, en el caso presente, a los diferentes teóricos presentados. Este hecho, hacia necesario establecer (capítulo 2) la forma en que la teoría de la justicia de Rawls podría ser vinculada a la tradición liberal. En este sentido se argumenta a favor, por ejemplo, tanto de la relación o influencia del pensamiento liberal de Kant en la obra de Rawls, el uso del argumento contractual, así como de las diferencias conceptuales con Locke y el utilitarismo de Mill; de esta forma, se mostraba que la obra de Rawls, incluso entre

American Journal of Political Science 31, pp. 637-655; Sher, G. (1989) "Three Grades of Social Involvement," Philosophy and Public Affairs 18, pp.133-157; and Buchanan, A. (1989) "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," Ethics 99, pp.852-882

⁴⁵ Taylor, Ch. (1987) "Cross-purposes: The liberal-Communitarian debate". En Rosenblum, M. (ed.) Liberalism and the Moral Life, Harvard University Press, Cambridge pp. 159-82. Kymlicka, W. (1988) "Liberalism and communitarianism" en Canadian Journal of Philosophy N° 18 pp. 181-204 Neal; P. y Paris D. (1990) "Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed", en Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique, Vol. 23, No. 3, pp. 419-439.

⁴⁶ Mulhall, S. y Swift, A. (1992) Liberals and Communitarians. Blackwell, Oxford. Caney, S.(1992) "Liberalism and communitarianism: a misconceived debate" en Political Studies N° 40 pp. 273-290

⁴⁷ Se tomará en consideración los trabajos realizados principalmente por Michael Sandel, Charles Taylor Alasdair MacIntyre, y Michael Walter, quienes podrían ser catalogados como la versión clásica de este tipo de crítica comunitaria. Dados los propósitos del presente trabajo, se excluyen para ser tratados directamente, los trabajos de autores como Benjamín Barber, Daniel Bell, entre otros. Así como tendencias comunitarias más actuales como la representada por Amitai Etzioni. Por otra parte, de entre los autores liberales se habrán de destacar las réplicas hechas por Rawls, Dworkin y Kymlicka, tomando en cuenta sin embargo los aportes de autores, como W. Glastón, Ch. Larmore, T. Nagel, Buchanan, Etc.

defensores contemporáneos del liberalismo, genero tendencias de adhesión o separación que marcan divisiones al interior de la tradición.⁴⁸

La importancia de destacar este punto es que la crítica comunitaria en algunos casos, como en el de Sandel o Walzer, se dirige a Rawls y su versión del liberalismo directamente, mientras en otros, como Taylor y MacIntyre, se dirige indirectamente a Rawls (Mulhall y Swift, 1993, p. 10) a través de su crítica al liberalismo en general como un fenómeno de la modernidad. Esto indicaría que principalmente en el segundo caso la crítica comunitaria abordaría no sólo elementos de la obra de Rawls sino que también de la tradición como tal, incluyendo a aquellos que se distancian de él en forma alguna.

3.2.1.1 Sandel: los límites del individuo.

Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) se propone explorar los límites de la filosofía liberal de John Rawls, tras apelar a la posición original como un recurso para tratar cuestiones de justicia. El primer y más central punto, puede decirse, afirmado por Sandel es que en el recurso de la posición original, se encuentra una teoría metafísica de segundo orden (Mulhall y Swift, 1993, p.10) acerca de la persona humana, con la cual Rawls estaría comprometido. Para concebir la justicia como la primera virtud de la sociedad (Rawls, 1995, p.17) y la primacía del derecho sobre el bien, dice Sandel, nosotros debemos ser criaturas de cierta clase y relacionadas a las circunstancias humanas de cierta forma (Sandel, 1982, p.11) Por ello, una teoría acerca de la persona humana no podría estar ausente en la teoría de de la justicia. Esto no quiere decir que Rawls asuma explícitamente tal teoría de la persona, pero, no obstante, puede ser dicho que de una cierta concepción del yo (la persona), implícita en su teoría, es que los principios de justicia cobran sentido. Sandel intenta, entonces, examinar en que consiste esta concepción de la persona humana, argumentando que, basada en ella, la teoría liberal rawlsiana paga el precio de la incoherencia y, dados sus defectos, no podría contar como una teoría acerca de las circunstancias de la experiencia moral humana. (Sandel, 1984, p.171).

Acorde a los requerimientos impuestos por el velo de ignorancia, según Rawls, en la posición original el individuo debe ser privado de información tanto de los bienes y fines particulares que persigue como de la posición que ocupa en el conjunto de la sociedad con el fin de encontrar el punto de igualdad e imparcialidad necesitado para tratar cuestiones de justicia. La imagen resultante de este procedimiento respecto a la persona humana es lo que llama Sandel la imagen de un “yo desvinculado”⁴⁹

La primacía del derecho sobre el bien defendida por Rawls, según Sandel, se desprende de una visión que pone el acento del valor moral de la persona humana en su capacidad de elegir, revisar y perseguir sus fines (autonomía); en otras palabras, centra su atención no en los fines que el individuo pueda tener sino en su capacidad de elegirlos y perseguirlos. (Sandel, 1982, p.10)⁵⁰. Centrada en ello, la imagen del yo correspondiente a la idea del derecho sobre el bien es la del individuo como anterior (individuado) y separado de sus fines; lo que significa, dice Sandel, que el yo nunca está definido por los objetivos y

⁴⁸ Por ejemplo, la defensa del liberalismo clásico que marca la tendencia libertaria de Nozick o aquellos que rechazan la idea de neutralidad como Joseph Raz

⁴⁹ “Lo que ellos presuponen es una cierta imagen de la persona, de la manera en que nosotros debemos ser si nosotros somos seres para quienes la justicia es la primera virtud. Esta es la imagen de un yo desvinculado, un yo entendido como anterior e independiente de propósitos y fines.” (Sandel, 1984, p. 86*)

⁵⁰ “Pero hay otro sentido en el cual este liberalismo implica cierta teoría de la persona. Esta no se ocupa del objeto de los deseos humanos sino del sujeto de deseo, y como sujeto esta constituido.” (Sandel, 1982, p.54*)

vínculos que pueda llegar a tener, sino que siempre es capaz de estar a distancia de ellos. La implicación de esto, siguiendo a Sandel, es que el individuo es privado de establecer vínculos en un sentido constitutivo tanto con los fines que persigue, como con las relaciones que establece, siendo que su identidad permanece intacta en su relación con ellos (los fines y la comunidad). Esto, dice Sandel, puede comprenderse tras la respuesta que la visión rawlsiana de la persona da a dos cuestiones centrales: 1) ¿Cómo el yo se distingue de sus fines? y 2) ¿Cómo esta conectado a ellos? (Sandel, 1982, p.54) A lo primero, dice Sandel, se responde que la relación entre el yo y sus fines esta dada en términos de posesión; siendo así, esta relación nunca podrá llegar a ser tan fuerte que la distinción entre el individuo y su posesión sea difícil de trazar, es una relación que responde a la pregunta ¿Qué «tengo»? y no a la pregunta ¿Quién «soy»? El individuo aparece entonces tanto individuado, independiente y anterior a los fines y atributos que pueda llegar a tener, como con una identidad dada y previa a las relaciones con otros que pueda establecer. Sin embargo, a pesar de esta imagen, el individuo no esta totalmente desconectado de estos fines y relaciones, lo que sería concebir a un sujeto ideal o radicalmente desencarnado, sino que esta vinculado a ellos mediante el ejercicio de la voluntad; esto es: el individuo previamente individuado establece relaciones contingentes con sus fines y otros individuos a través de actos voluntarios. En este sentido, dice Sandel, *“El universo deontológico y el yo independiente que se mueve dentro de él, toman juntos, sostienen una visión liberadora. Libre de los dictados de la naturaleza y de la sanción de los roles sociales, el yo deontológico está instalado como un soberano, lanzado como autor de los únicos significados morales que hay. Como habitando un mundo sin telos, nosotros somos libres para construir principios de justicia sin constreñimiento alguno por algún orden de valores antecedentemente dado.”* (Sandel, 1984, p.170,*)

Caracterizada la visión deontológica de la persona humana subyacente a la teoría Rawlsiana, Sandel argumenta que son varios los puntos en los cuales ella es defectuosa. El primer defecto presente en la teoría rawlsiana es su incapacidad para dar la suficiente importancia y lugar al papel que desempeña la comunidad en relación a la experiencia moral de los individuos. La imagen del yo desvinculado, dice Sandel, descarta la posibilidad que el individuo pueda entrar en relación con otros, entablar o comprenderse como parte de una comunidad en un sentido constitutivo; puesto que afianza la imagen de un yo individualista con una identidad fija que no logra ser trasformada ni por los lazos y vínculos en los que se encuentra de manera involuntaria, ni por los que incurre de manera voluntaria. *“Ningún compromiso podría atarme tan profundamente que yo no pueda entenderme sin él. Ninguna transformación de los propósitos de vida podría ser tan destabilizador como para trastornar el contorno de mi identidad”* (Sandel, 1982, p. 62,*)

La visión deontológica, de igual manera, es incapaz de ver que existen vínculos que el individuo tiene con una comunidad y en relación a un bien que no son producto de un acto voluntario y que, no obstante, transforman la identidad del individuo y la comprensión de sí mismo, donde la pregunta por «¿Quién soy?» toma sentido. La visión que opone aquí Sandel a Rawls, es la de un individuo cuya identidad esta parcialmente dada por los fines que persigue y la comunidad en la que participa, y no previo a ellos. *“Nosotros no podemos vernos a nosotros mismos como independientes en esta forma sin un gran costo para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste particularmente en el hecho de que vivir por ellas es inseparable de la comprensión de nosotros mismos como la persona particular que somos - como miembros de esta familia o comunidad o nación o pueblo, como portadores de esta historia, como hijos e hijas de esta revolución, como el ciudadano de esta republica.”* (Sandel, 1984, p.172 *) La imagen del “yo desvinculado” es una imagen defectuosa acerca de cómo la identidad del individuo se configura y como consecuencia

de ello la imagen de la comunidad política también, si es que ella se entiende como un agregado de individuos independientes unidos para la consecución de ventajas mutuas. Esta visión descarta la posibilidad de concebir la comunidad en un sentido constitutivo, en el cual los individuos participes logran un entendimiento intersubjetivo y en referencia al cual se identifican, resulta difícil concebir que ellos puedan emprender y perseguir propósitos y fines comunes. (Sandel, 1982, p.62)⁵¹ Tomando el bien y su relación con el individuo, como una expresión de sus preferencias individuales, Rawls es incapaz de concebir la existencia de bienes que van más allá de cada individuo, bienes intersubjetivos constitutivos, en relación a los cuales los individuos logran una comprensión de sí mismos.

En este sentido, en la posición original, al restringir la información particular de los fines que se persigue y las circunstancias en las que se encuentra, el individuo queda privado de carácter⁵² para la reflexión. En los procesos de deliberación la identidad del individuo debería estar en juego, argumenta Sandel, de lo contrario no habría reflexión en absoluto. Si la identidad del individuo esta en parte constituida por las lealtades y compromisos que tiene así como con los fines y la comunidad a la que pertenece, entonces en la posición original privado de ellos no hay, según Sandel, un individuo reflexivo, y por lo mismo no habría deliberación entre diferentes posturas, lo que negaría la pluralidad que la identidad de los individuos encarna; resultando entonces que la posición original no es un proceso de deliberación y acuerdo sino un acto de descubrimiento(Sandel, 1984, p.171). Por tanto, el equilibrio reflexivo planteado por Rawls no tendría lugar.

Comprometido a esta visión, adhiere Sandel, la teoría de Rawls paga el precio de la inconsistencia en dos aspectos, defender el principio de diferencia presuponiendo un concepto de comunidad constitutivo ligado a un sujeto de posesión intersubjetivo y presentarse como un teoría de la neutralidad. Sandel encuentra en la crítica hecha por Robert Nozick⁵³ a Rawls respecto al principio de la diferencia la base para sostener lo primero. Nozick acusa a Rawls de violar la estampa kantiana de su teoría de tratar a los hombres como fines en sí mismos y nunca como medios en virtud de su valor moral, al conceder por el principio de la diferencia que los talentos naturales poseídos por los individuos fuesen concebidos como un patrimonio común. Nozick argumenta que en esta forma de proceder los individuos poseedores de talentos naturales son tomados como medios para la consecución de objetivos de otros individuos. A esta crítica Rawls responde que la forma de concebir los talentos de la persona en la descripción de Nozick es herrada, porque siendo el individuo un sujeto de posesión, como es expresado en la visión deontológica, los talentos naturales del individuo son atributos accidentales de la persona y no hacen en ningún caso parte de la persona misma. Por tanto, lo que es tomado por el

⁵¹ “La idea de que una comunidad política puede especificar el sujeto como también el objeto de las aspiraciones compartidas es así excluida de una sociedad que consciente la absoluta prioridad de la justicia” (Sandel, 1982, p.52*)

⁵² “Porque tener un carácter es saber que yo me muevo en un historia que yo ni construyo ni comando, la cual carga con consecuencias de sin embargo de mis elecciones y conducta. Esto me acerca y distancia de los otros, hace algunos más apropiados y otros menos. Como un ser auto interpretativo, yo soy capaz de reflexionar sobre mi historia y en este sentido distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisional, el punto de reflexión finalmente nunca garantiza un afuera de la historia misma. Pero la ética liberal pone el yo más allá de su experiencia, más allá de la deliberación y la reflexión. Niega la auto-interpretación expansiva que puede formar una vida común, el yo liberal se tambalea entre desprendimiento por un lado, y enredo por el otro. Tal es la fe del yo desvinculado, y su promesa liberadora” (Sandel, 1982. p.91*)

⁵³ Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.

principio de la diferencia son los atributos poseídos inmerecidos y no la persona misma.⁵⁴ Sandel argumenta que si bien Rawls tiene una base para justificar porque los individuos no son merecedores de gozar de los talentos naturales que poseen, dado que son atributos accidentales y no constitutivos de sí mismos, de ello no se sigue que el conjunto de la sociedad deba merecerlos, puesto que tampoco estarían relacionados a ella en el mismo sentido constitutivo. (Sandel, 1982. p.96, 1984, p. 89). Para asumir que la comunidad en conjunto merece gozar de los frutos de estos talentos, por sobre los individuos, es necesario, sugiere Sandel, asumir un sentido constitutivo de comunidad, con un cierto estatus pre-institucional del cual los individuos carecen. (Sandel, 1982. p.101) Pero esta visión es descartada por la concepción de persona presente en la teoría rawlsiana, de forma que la incoherencia se hace inevitable. Rawls presupone un sentido de comunidad el cual es excluido por su teoría de la persona.⁵⁵

Adicional a la incoherencia presente en el principio de la diferencia hay otro aspecto destacado por Sandel, por el que la teoría rawlsiana resulta inconsistente con sus propósitos. Para Sandel, el liberalismo rawlsiano al estar vinculado y comprometido a la imagen del yo desvinculado, que acentúa el valor moral de los individuos en la autonomía, se halla inhabilitado para presentarse como una teoría de la neutralidad entre concepciones del bien.⁵⁶ Esto, porque resulta dudoso que al interior de la sociedad bien ordenada buscada por Rawls puedan florecer comunidades cuya auto-comprensión es derivada de una concepción intersubjetiva del bien y con una diferente teoría acerca del valor moral de la persona humana.

Una vez comprendidas las críticas desarrolladas por Sandel al liberalismo rawlsiano, una cuestión final puede ser expuesta ¿Cómo es posible, entonces, sostener un sociedad bien ordenada cuyo máximo bien es la defensa de la autonomía y la libertad de los individuos, la prioridad el derecho sobre el bien, y adicionalmente defender el principio de la diferencia? La respuesta a este interrogante para Sandel es que el liberalismo de Rawls requiere una visión del bien y la comunidad entendidos en un sentido constitutivo e intersubjetivo para que tal proyecto pueda florecer. Pero para ello debe rechazar la imagen del “yo desvinculado” a la cual se halla comprometido, de lo contrario su inconsistencia será inminente y el precio pagado por una sociedad inspirado en su promesa será alto, el empobrecimiento y deterioro de la sociedad civil y política.

Sumariando, puede decirse que los diferentes puntos que Sandel critica a la teoría liberal de Rawls son: 1) que se halla comprometido a una determinada concepción acerca de la persona humana, la de un “yo desvinculado”, 2) que debido a ella, es incapaz de dar cuenta de la relevancia que juega tanto la comunidad como el bien en la formación de la identidad de la persona, 3) de la misma manera que desconoce su valor para la experiencia moral 4) teniendo, una noción empobrecida de la comunidad política, 5) que se contradice

⁵⁴ “En la concepción de Rawls, las características que yo poseo no están atadas al yo sino que sólo están relacionadas al yo, estando siempre a cierta distancia. esto es lo que las hace atributos antes que constituyentes de mi persona, ellas son mías antes que yo, cosas que yo tengo antes que soy” (Sandel, 1982. p.85*)

⁵⁵ “Pero como hemos visto, los objetivos constitutivos y vínculos que asegurarían y situarían el principio de diferencia son precisamente los negados para el yo liberal; los vínculos morales y obligaciones anteriores que ellos implican socavarían la prioridad del derecho”. (Sandel, 1984, p.90*)

⁵⁶ “Porque la visión del yo como antecedentemente individuado excluye alguna concepción del bien la cual permite o presupone vínculos constitutivos personales a valores, proyectos y comunidades; una sociedad construida con yos antecedentemente individuados en mente no provee un lugar para aquellos cuyas concepciones del bien son construidas alrededor de tales vínculos constitutivos y están fundados en una muy diferente concepción de la persona.” (Mulhall y Swift, 1982, p.54*)

con el sentido constitutivo que el principio de diferencia requiere, siendo una formulación incoherente y finalmente 6) que por estar ligada a esta concepción, la teoría liberal, no puede presentarse como neutral entre diferentes concepciones del bien.

3.2.1.2 MacIntyre, comunidad y telos

Anterior a la publicación de la crítica de Sandel (1982), Alasdair MacIntyre en *After the Virtue* (1981) ya entablaba una crítica al liberalismo que en algunos aspectos se entrecruzan con los de Sandel; sin embargo, a diferencia de él estas críticas no se dirigían exclusivamente a la obra de Rawls, sino que eran derivadas de una crítica más amplia al proyecto de la modernidad que marca el desarrollo social y cultural del mundo occidental, del cual Rawls sería un reflejo,⁵⁷ como contrapuesto a la tradición de las virtudes (MacIntyre, 1981, p.147). Según MacIntyre, durante la gestación de la modernidad se asestó un duro golpe a la comprensión de la moral, debido a que fueron excluidos de este campo tanto los fines (el bien) como el sentido de comunidad al interior del cual la práctica de las virtudes se hacía justificable. Originando una imagen empobrecida del yo y de su carácter como agente moral.

En la modernidad, producto de un confuso uso del lenguaje moral y cierto escepticismo a la posibilidad de encontrar una justificación racional y objetiva a los fines perseguidos por los hombres (MacIntyre, 1981, p.48) se generó una errónea comprensión del bien para los hombres y los juicios morales fueron reducidos a expresiones subjetivas de los individuos, dando paso a la conformación de una concepción emotivista de la moral (MacIntyre, 1981, p.57). El bien fue, entonces, desplazado de la esfera pública a la privada; negada la posibilidad de apelar a un estándar moral impersonal, la confrontación entre fines quedó reducida a la confrontación entre poderes, individuos. Siendo injustificados racionalmente los fines (el bien) a los cuales anteriores culturas y comunidades estuvieron inclinadas, el individuo fue liberado. (MacIntyre, 1981, p.58) La libertad para elegir y perseguir los propios fines por parte de los individuos (autonomía), invadió entonces el terreno de la moral. El individuo fue puesto como soberano (MacIntyre, 1981, p.60) autónomo; como un agente ubicado a cierta distancia, anterior y separado de sus fines, de toda situación en la que pudiese estar implicado y de toda característica que pudiese poseer. *“La capacidad de ser un agente moral es localizada en el yo antes que en alguno de los roles sociales de las prácticas que adopta, la fuente para la posesión y ejercicio de los juicios morales son fundados en el solo yo desvinculado”* (Mulhall y Swift, 1992, p.76 *). Así, en el campo político, el liberalismo centró su atención en la defensa del individuo, intentando poner límites al poder del Estado mediante la configuración de un marco de derechos al interior del cual los individuos pudiesen elegir y perseguir sus propios fines, independientemente de la aprobación estatal y social. La tentativa liberal apeló, entonces, a la necesidad de concebir al Estado como neutral respecto a las diferentes concepciones del bien que los ciudadanos pudiesen perseguir. (Pettit, 1994, p.179)

El liberalismo, acorde MacIntyre, tomó esta imagen del yo como base de la comprensión moral; siendo una forma individualista en la cual todo valor es derivado de la voluntad del yo; donde elige sus relaciones, elige sus fines y la comunidad a la cual desea unirse, encontrándose así absolutamente incondicionado.⁵⁸ Siendo una posición

⁵⁷ “Mi sugerencia final será que la moderna filosofía moral analítica es esencialmente una disciplina fantasma; sus practicantes contemporáneos son sombras pálidas de sus predecesores de los siglos dieciocho y diecinueve y sus fracasos simplemente reiteran los fracasos de ellos”.(MacIntyre, 1979, p17*).

⁵⁸ “Esta habilidad de los individuos de estar atrás de lo social es bastante compatible con el reconocimiento de cada uno de los individuos de que el o ella es hasta este punto en su vida en gran parte un producto de las influencias de su ambiente social;

marcadamente individualista, incapaz de comprender el rol que la comunidad juega para la vida moral de los individuos,⁵⁹ que busco establecer un punto universal en el cual la autoridad moral del individuo se encontraba separada de sus particularidades. Mediante este proceso, argumenta MacIntyre, se perdió uno de los más importantes elementos por medio de los cuales el actuar moral era racional y objetivamente justificable, esto es: desvinculando al yo de su contexto, de la concepción del bien y los fines en referencia a los cuales actúa, el paso del *ser* al *deber ser* moral fue extraviado. Con ello la demanda de neutralidad por parte del liberalismo al interior del proyecto ilustrado, estaba destinada a fracasar tanto como el proyecto mismo,⁶⁰ porque excluida toda concepción del bien, en la perspectiva de MacIntyre, ningún principio de obligación moral podría ser fundado. (Pettit, 1994, p.179)

En contraposición a la incoherente visión liberal, la crítica de MacIntyre se desprende de una concepción aristotélica tomista de la persona moral desde la cual sostiene que “*en general es sólo al interior de una comunidad que los individuos llegan a ser capaces de moralidad, son sostenidos en su moralidad y son constituidos como agentes morales por la forma en la cual ellos se ven así mismos*”. (MacIntyre, 1992, p.253*). De acuerdo con MacIntyre, el desarrollo de la capacidad moral de los individuos está dado en términos de su participación en una comunidad y siempre orientada hacia un cierto fin (*Telos*), que es reconocido por todos los miembros y en referencia al cual la conducta moral es valorada. Las reglas morales así, sólo pueden ser determinadas en su relación con una concepción del bien humano. Fuera, por lo tanto, de la comunidad (política) sería imposible concebir como un individuo pueda llegar a ser un agente moral. La concepción abstraída y emotivista del yo aparece como una imagen moralmente vacía, dado que excluye una concepción constitutiva de la comunidad para la moral e igualmente del bien en relación al cual los individuos constituyen su identidad personal y moral.

MacIntyre concibe que esta imagen vacía del “yo desvinculado” se halla reflejada en el argumento de la posición original desarrollado por Rawls y en el liberalismo que pretende defender. Abstraído el yo respecto a las circunstancias en las que se encuentra, como de los fines que persigue y la comunidad en la que participa, mediante el velo de ignorancia, lo que queda de él es un individuo vacío, acorde a MacIntyre, impedido como agente moral e incapaz de deliberar tanto sobre cuestiones como principios de justicia. (Mulhall, 1994, p.207) La única forma en la cual podría el individuo en la posición original dar sentido a la elección de principios de justicia, siguiendo a MacIntyre, sería suponer un cierto preentendimiento compartido del valor de la justicia a partir del cual optar por los principios de justicia resultase racionalmente justificable. Pero la visión de la persona humana presente en la teoría Rawlsiana hace esto incompatible: el individuo es librado de todo vínculo con la comunidad en la que participa y de todo fin (bien) al que pueda estar inclinado. “*No es una consecuencia sorprendente de esto que sus visiones (las de Rawls y Nozick) excluyan alguna consideración de la comunidad humana en la cual la noción de*

pero esto implica una creencia en que el individuo es libre para distanciarse de estas influencias y tomar hacia ellas cualquier actitud que elija adoptar en concordancia con aquellas preferencias las cuales son verdaderamente suyas qua individuo. Por lo tanto, es esta parte del yo la cual se ve a sí mismo como más allá de los roles sociales, capaz de escapar de su historia pasada y de hacerla nuevamente.” (MacIntyre, 1990, p.491*)

⁵⁹ “Para el individualismo liberal, una comunidad es simplemente un territorio en el cual cada individuo persigue su propia concepción de buena vida, y las instituciones políticas existen para proveer ese grado de orden que hace posible ésta actividad auto-determinada.” (MacIntyre, 1981, p.34*)

⁶⁰ “Falla en el sentido de que ningún esquema de justificación es aceptado como un marco convincente para el pensamiento político y ético.” (Pettit, 1994 p.178*)

merecimiento este en relación con las contribuciones a la tarea común de esta comunidad en perseguir los bienes compartidos que podría proveer una base para los juicios acerca de la virtud y la injusticia.” (MacIntyre, 1981, p.233)*

La inconsistencia de la teoría rawlsiana parece entonces evidente a MacIntyre, unida a la concepción desvinculada del yo, estableciendo la prioridad del individuo sobre la comunidad y excluyendo toda concepción de bien humano; Rawls carece de recursos lógicos para ser capaz de dar sentido a la racionalidad moral de la persona humana que se desarrolla, acorde a la visión de MacIntyre, al interior de la comunidad y en referencia a una concepción del bien, a partir del cual el actuar moral puede ser valorado. Sin ello, el proyecto liberal queda inhabilitado para proveer una justificable consideración racional de los valores morales o políticos que intenta sostener. *“La posibilidad de sostener la racionalidad y objetividad en el terreno de la evaluación moral y política depende de localizar los individuos y sus argumentos con otros individuos al interior de una sistema general y anidado de matrices sociales heredadas.” (Mulhall y Swift, 1992, p.93*)*. Final y consecuentemente privado de apelar a un estándar racionalmente justificable en el sentido expuesto por MacIntyre el liberalismo resulta ser una alternativa menos neutral de lo que pretende.

Resumiendo, las críticas de MacIntyre hechas a liberalismo rawlsiano son: 1) que mediante el recurso de la posición original Rawls refleja una imagen del yo desvinculado, vacía, y marcadamente individualista producto de 2) la incapacidad para comprender el rol que la comunidad en sentido constitutivo juega en el desarrollo de la agencia moral racional humana, 3) haciendo imposible justificar racional y objetivamente toda concepción de bien humano 4) quedando inhabilitado para proveer una justificación racional de los principios de justicia que intenta defender, 5) lo que hace su pretensión de neutralidad inviable.

3.2.1.3 Taylor, comunidad y autonomía.

La incoherencia acusada por MacIntyre a John Rawls en particular y al liberalismo en general, es para el filósofo canadiense Charles Taylor uno de los principales defectos que la sociedad liberal debe remediar; para él, la defensa de la libertad y la dignidad humana no puede ser llevada a cabo sobre una base que excluye toda concepción del bien de la esfera pública y que a su vez comprende la sociedad en términos atomistas. La crítica de Taylor, en este sentido, apunta a señalar correctivos que considera necesarios para que el liberalismo pueda llegar a ser socialmente viable. Una posición, que lo diferencia de MacIntyre o Sandel para quienes el proyecto liberal debe, en forma alguna, ser abandonado.

El rechazo a abordar cuestiones ontológicas al momento de tratar cuestiones de justicia y el escepticismo a la justificación racional y objetiva del bien, son para Taylor, parte de las principales causas por las cuales el liberalismo o la familia de teorías procedimentales (Taylor, 1989, p.164) se encuentran cargadas de inconsistencias que hacen de ellas teorías inviables y que sus defensores son incapaces de reconocer. Taylor argumenta que a pesar de que sus partidarios quisieran negarlo (Taylor, 1992, p.32), la teoría liberal se halla vinculada a una ontología de la persona humana que hunde sus raíces en los desarrollos de la filosofía y la ciencia natural, así como en la fractura de las jerarquías sociales y los cambios políticos presentes en la formación del mundo moderno: En su estudio *Sources of the Self* (1989), de hecho, Taylor explora precisamente las fuentes a partir de las cuales dicha concepción de la persona humana habría emergido y como ella estaría presente en el desarrollo de la sociedad occidental siendo parte también central del liberalismo. La ontología gestada en este proceso y que se hallaría implícita en la filosofía liberal, argumenta Taylor, es una que concibe la autonomía del ser humano como la base de su dignidad y valor, siendo expresada en el ejercicio de la voluntad como un agente libre,

capaz de elegir, actuar y llevar acabo sus propios fines, con independencia de la tutela social.⁶¹ De hecho, es a partir de tal concepción, dice Taylor, que la defensa de los derechos individuales y el establecimiento de límites al Estado, entre otras, defendidas por la filosofía moral y política del liberalismo cobran sentido; siendo que en base a ella son valoradas y determinadas, a su vez, las condiciones que hacen de la persona humana merecedora o portadora de derechos, estableciendo dónde o en qué radica su dignidad.

Parte central de la crítica de Taylor radica en que sí esta afirmación es correcta, y el liberalismo se halla comprometido a esta concepción de la persona humana y su promoción, entonces los términos atomistas⁶² y la demanda por la primacía del derecho sobre el bien en que hace su defensa son, siguiendo a Taylor, al mismo tiempo la base que socava sus propósitos. Si el liberalismo en su demanda por la primacía del derecho exige la exclusión de toda concepción particular del bien humano de la esfera pública, con el fin de proteger la autonomía de los individuos como agentes morales, capaces de elegir sus propias concepciones del bien y adicionalmente comprende la sociedad instrumentalmente como un agregado de individuos unidos contingentemente con el fin obtener ventajas mutuas, él (el liberalismo) queda al mismo tiempo desprovisto de los medios por los cuales justificar la promoción de la autonomía como principal valor moral del ser humano en la sociedad. Lo cual resulta contraproducente para la autonomía misma que así como la libertad y diversidad individual *“puede florecer solo en una sociedad donde hay un reconocimiento general de su valor”* (Taylor, 1992, p.47); fuera de la sociedad, argumenta Taylor, y más propiamente de cierto tipo de sociedad la autonomía como potencial de los individuos que los hace dignos de respeto y portadores de derechos no puede ser desarrollada. (Taylor, 1992, p.35)

Esta es una tesis social (Kymlicka, 1995, p.238) que Taylor opone a la comprensión del individuo aislado del conjunto social que la epistemología moderna habría desarrollado. Central a esta tesis es la idea según la cual el desarrollo de la autonomía y la libertad individual requiere de una matriz social que una perspectiva atomista es incapaz de brindar; esto, producto de su incapacidad para comprender que la formación de la identidad individual, como los fines y concepciones del bien que los individuos persiguen tienen un origen social. El desarrollo de la libertad, siguiendo a Taylor, requiere un cierto entendimiento del yo, una autocomprensión⁶³ por medio de la cual la aspiración al logro de la autonomía y la autodeterminación son concebidas como hechos asibles; algo que el individuo no puede lograr por sí mismo, sino que es producto de la interacción y conversación que sostiene con otros así como por el entendimiento común que se

⁶¹ “La visión que hace a la libertad de elección este absoluto es que exalta la elección como una capacidad humana. Lleva con la demanda de que nosotros nos convirtamos en seres capaces de elegir, que nos elevamos al nivel de la auto-conciencia y autonomía donde podemos ejercer la elección, que no permanecemos vistos (enmired) a través del miedo, pereza, ignorancia o superstición en algún código impuesto por la tradición, sociedad, o destino que nos dice cómo deberíamos disponer de lo que nos pertenece.” (Taylor, 1992, p.35)

⁶² La visión atomista del individuo y la sociedad que forma parte de sentido común del siglo XX y que ha sido punto de partida del liberalismo, según Taylor, es producto de el individualismo metodológico desarrollado por la epistemología moderna, que toma al individuo como objeto de estudio empíricamente aislado de la sociedad; una imagen que se habría reflejado en la filosofía política de Locke, Hobbes y en los partidarios del derecho natural y el contractualismo, en los cuales el individuo era visto como autosuficiente e independiente y la sociedad como un agregado de individuos sin algún interés en común más que la obtención de beneficios necesarios para el desarrollo de planes de vida individuales.

⁶³ El individuo en este sentido es concebido hermenéuticamente por Taylor como un animal autointerpretativo, criaturas cuya identidad como personas depende de su orientación y vinculación a concepciones del bien derivadas de la matriz de su comunidad lingüística. (Mulhall y Swift, 1992 p.102)

encuentra detrás de las prácticas sociales que constituyen parcialmente su identidad. (Taylor, 1992 p.49). La imagen de sí mismos como agentes morales, libres y autónomos, que los individuos pueden conseguir es dada, en este sentido, sólo en virtud de su pertenencia a una comunidad, a un lenguaje, y a un entendimiento común que hace posible la configuración de dicha identidad. En este sentido, los fines y concepciones del bien que el individuo persigue y con los que se identifican tienen una base social, y no una pura y arbitraria base individual. Pensar el individuo en términos atomistas como autosuficiente, autónomo y libre fuera de un contexto social, para Taylor por lo tanto, no es sólo una aproximación incoherente sino irrealista.

Esta tesis tayloriana tiene como fuente dos perspectivas contrarias a las que han contribuido a la formación del pensamiento liberal, por un lado la concepción aristotélica del hombre como *zoon politikon* y por otra la crítica hegeliana al formalismo kantiano enraizada

en la distinción entre *Sittlichkeit* y *Moralität*.⁶⁴ De la primera, extrae la concepción de que el individuo en cuanto animal político, no puede lograr su realización y autosuficiencia (*autarkeia*) fuera de la *polis*, de la comunidad. Y de la segunda, que la realización moral de los individuos sólo puede ser alcanzada en relación a la concepción del bien que forma parte de la vida pública de la comunidad de la que participa; así, la adopción de reglas y principios morales por el individuo está justificada, dada su identificación⁶⁵ con la concepción pública del bien que integra la comunidad de la cual forma parte. En otras palabras, la identidad del individuo es definida por los compromisos y relaciones con una comunidad que le provee los marcos de evaluación a partir de los cuales determina el valor de su actuar moral y en relación a una cierta concepción del bien que justifica dicho actuar. “*Lo que esto saca a la luz es el lazo de unión esencial entre identidad y una clase de orientación. Saber quién es usted es estar orientado en un espacio moral, un espacio en el cual se presentan cuestiones acerca de qué es bueno o malo, qué es valioso hacer y qué no, qué tiene significado e importancia para usted y qué es trivial y secundario.*” (Taylor, 1989, p.28*). En este punto Taylor se aproxima considerablemente a la idea teleológica que MacIntyre vincula al desarrollo moral del individuo como unidad narrativa, parte de una historia más extensa que su propia vida individual.

Es importante notar que hasta aquí la crítica tayloriana se ha presentado con un cierto carácter general al liberalismo sin ver claramente la manera en que John Rawls sería afectado por dicha crítica. Sin embargo, aun cuando uno de los enfoques mayormente criticados del liberalismo es el de Locke cuya representación contemporánea se encuentra en Nozick, el que Rawls pueda estar liberado de las incoherencias acusadas por Taylor no parece ser bastante fácil. De hecho, el recurso argumentativo de la posición original de Rawls, podría decirse, parecería resumir en gran parte todos los elementos criticados por Taylor al liberalismo. Una situación en la que individuos *qua* agentes morales libres e iguales, sin ningún interés previo en común se unen para elegir principios de justicia aplicables a la estructura básica de la sociedad derivados independientemente de cualquier concepción de bien particular y de su posición en la sociedad, dada la restricción impuesta

⁶⁴ Esta distinción hegeliana esencialmente apunta a que la existencia moral del ser humano encuentra su realización en una comunidad. En este sentido *Sittlichkeit* hace referencia a las reglas morales que el individuo adopta *qua* miembro de una comunidad, siendo el contenido propio de la obligación moral. Mientras que la *Moralität*, como habría sido visto por Kant, hace referencia a los principios abstractos y formales de obligación moral que el individuo tiene *qua* individuo. Taylor acusa a las teorías procedimentales de ser ciegas a esta distinción, por lo que son llevadas a expresar el desarrollo de la moral como independiente de toda concepción del bien y la comunidad, siendo las reglas del actuar moral dadas para un yo abstracto, desvinculado.

⁶⁵ “The life of a language and culture is one whose locus is larger than that of the individual. It happens in the community. The individual possesses this culture, and hence his identity, by participating in this larger life.” (Taylor, 1984 p.1 82)

por el velo de la ignorancia, no parece corresponder a la forma en que Taylor argumenta que una concepción de justicia puede realmente emerger. “*Deferentes principios de justicia distributiva están relacionados a concepciones del bien humano y en particular a diferentes nociones de la dependencia del hombre de la sociedad para realizar el bien*” (Taylor, 1985. p.291,*)

Taylor reconoce el intento de Rawls por articular mediante el método del “equilibrio reflexivo” las intuiciones que los seres humanos como agentes morales racionales tienen acerca de su propia dignidad. No obstante, para él, pretender que ellos pueden dar forma a sus intuiciones en una concepción de justicia desde una perspectiva ahistórica, atomista y sin la vinculación a una teoría acerca del bien humano resulta incoherente; pues, como ya se ha señalado anteriormente, desde la perspectiva tayloriana el punto de partida para la autocomprensión del individuo como un agente moral racional es derivada de su pertenencia a un cierto tipo de comunidad y en base a una cierta concepción del bien compartida. Sin referencia a dicho bien y comunidad el individuo no puede dar forma a sus intuiciones morales⁶⁶, el individuo no puede hallar su identidad moral, lo que le impide formular cualquier principio de justicia que no tenga un carácter más que formal y abstracto.

En este sentido Rawls, desde la perspectiva de Taylor, enfrenta esta incoherencia: el reconocimiento de la autonomía como base de la dignidad humana lo lleva a formular su concepción de justicia para la estructura básica de la sociedad en términos de imparcialidad y neutralidad excluyendo toda concepción particular del bien de su formulación, apelando a la primacía del derecho; con lo cual, deja inarticulada la relación entre la adopción de los principios de justicia con las razones por las cuales ellos son elegidos. Esto es, que dan cuenta de las intuiciones morales que los individuos que los eligen tienen respecto al valor de su propia dignidad; intuiciones originadas en la participación del individuo en una comunidad, y lenguaje, que le provee los marcos de valoración que constituyen parcialmente su identidad. Puesto claramente, esta incoherencia radica en la negativa de Rawls a aceptar que su concepción de justicia es articulada con una teoría del bien y sobre un base ontológica acerca de la persona humana; ello, por que hacerlo, le conduciría a invertir la primacía del derecho sobre el bien y minaría la neutralidad que la doctrina liberal demanda.

Ahora bien, esto último conduce a cuestionar la viabilidad de la sociedad liberal integrada por una concepción de justicia como la rawlsiana. Si tal sociedad es concebida en una forma atomista e instrumental en la cuál toda concepción del bien es relegada a la esfera privada, ella resulta así incapaz de generar la identidad pública necesaria para lograr su propia estabilidad y la de su concepción de justicia. Algo que para Taylor, una visión holista-individualista (Taylor, 1989, p.163) de la sociedad, unida el rechazo de la neutralidad mediante el reconocimiento de una concepción pública del bien podría asegurar.

Sumariando, la crítica de Taylor al liberalismo en general y a Rawls en particular puede ser expuesta así: que la filosofía liberal 1) marcada por el individualismo producto de prejuicios atomistas y 2) el escepticismo respecto a la justificación racional del bien, 3) es incapaz de comprender que el desarrollo de la identidad moral de los individuos esta dada en relación a su pertenencia *qua* miembros de una comunidad y en referencia a una concepción del bien. Por lo cual, 4) comprometido con una concepción de la persona que ve en la autonomía el valor central de la dignidad humana, 5) su demanda por la neutralidad

⁶⁶ “No podemos sin el amplio y fundamental rango cualitativo que conforma una teoría gruesa del bien porque en su ausencia nosotros no tenemos manera de articular el punto moral de las acciones y sentimientos que nuestras intuiciones morales nos imponen o presentan como admirables.” (Mulhall y Swift, 1992. p.120)

y la primacía del derecho sobre el bien es incoherente, dado que 6) socava las bases de su propia estabilidad y viabilidad social.

3.2.1.4 Walzer, comunidad y justicia

Cercano a la postura de Taylor, Michael Walzer considera que la crítica a la filosofía liberal debe estar dirigida a reforzar antes que a rechazar los valores que ella articula y defiende, en atención de la sociedad para la cual tienen un significado. El rechazo a la sociedad liberal que han expresado autores como MacIntyre o Sandel es, para Michael Walzer, una errónea forma de comprender la manera en que una crítica comunitaria al liberalismo podría tener sentido. Walzer no desarrolla una crítica al liberalismo sobre la idea que la filosofía y sociedad liberal deben ser superadas, sino que el liberalismo debe ser reformulado en la teoría, metodológicamente, con la finalidad de que su práctica sea realmente viable y acorde a sus propósitos. Algo que los mismos defensores del liberalismo, según él, han descuidado.

La crítica de Walzer al liberalismo puede ser vista desde dos puntos diferentes pero interrelacionados. Por una parte, critica el hecho de que el liberalismo como teoría moral ha estado orientado a la búsqueda de principios únicos y universales de justicia que individuos *qua* seres racionales pueden adoptar en cualquier circunstancia; lo que es, en la perspectiva de Walzer, efecto de que el liberalismo procedimental ha comprendido erróneamente el objeto por el cual la adopción de principios de justicia es necesaria. Esto es, para la distribución de bienes y necesidades sociales que tienen, en cuanto tales, significado para una comunidad particular. Por otra parte, Walzer critica el énfasis que el liberalismo como teoría política ha dado a la emancipación individual en demérito de comprender su propio "arte", el de la separación de las instituciones y no de los individuos.

La primera de estas críticas de Walzer se encuentra expresada en *Spheres of Justice* (1983), que bajo la insignia «*A Defense of Pluralism & Equality*», busca destacar el carácter plural que tiene el objeto de la justicia. Esto, en contraposición a la formulación tradicional, extendida de Platón en adelante (Walzer, 1983, p. 5), según la cual el objeto de la justicia debe tener un carácter unívoco y universal que la reflexión filosófica podría abarcar.

De acuerdo con esta visión tradicional el objeto de la justicia es la distribución de bienes en la sociedad. Por lo cual, fijar los patrones de distribución para dichos bienes ha sido una de las principales tentativas de las teorías acerca de la justicia. Representativo de ellas es el trabajo de John Rawls; el argumento de la posición original está diseñado como una forma de representar la manera en que individuos *qua* agentes racionales condicionados por un velo de ignorancia, pueden llegar a un acuerdo acerca de los principios de justicia que habrán de regir la distribución de bienes primarios básicos, los cuales han sido también reconocidos por todos los participantes en la situación de elección. No obstante, presupuesto por esta formulación, argumenta Walzer, es que los bienes a ser distribuidos tienen un carácter básico y universal que los individuos racionales habrán de reconocer y para los cuales habrán de elegir también principios universales de distribución en forma independiente de sus fines y participación en una comunidad. Dadas las condiciones impuestas para la elección de tales principios y bienes es probablemente cierto que los individuos *qua* agentes racionales lleguen a una conclusión singular (Walzer, 1983, p.5). Sin embargo, argumenta Walzer, liberados de tales restricciones, como sería en la vida real, es dudoso que los individuos lleguen a tales conclusiones, eligiendo principios de justicia y reconociendo una lista de bienes primarios básicos válidos para todos clase de contextos sociales. El problema con esta visión, siguiendo a Walzer, es que al tratar de encontrar principios únicos de justicia desde un punto de vista universal para la distribución de bienes

primarios, también universales, mal interpreta el objeto de la justicia distributiva que *“Tiene mucho que ver tanto con ser y hacer como con tener, tanto con producción y como consumo, tanto con identidad y como estatus, así como con tierra, capital o posiciones personales.”* (Walzer, 1983, p.3,*). En forma tal que, para Walzer, la idea de la justicia distributiva presupone una comunidad con un carácter particular dentro de la cual la distribución toma lugar, donde un grupo de personas están comprometidas a dividir, intercambiar y dividir bienes sociales entre ellas (Walzer, 1993, p.65) En este sentido, la justicia distributiva está dada en relación a los objetos que el argumento de la posición original parece excluir de la deliberación sobre principios de justicia, información particular acerca de las propias circunstancias, fines y bienes de los participantes.

Walzer sugiere, frente a esto, una necesaria reformulación del objeto de la justicia: los bienes que son objeto de la justicia distributiva son bienes, concebidos y creados socialmente; que varían de una sociedad a otra, dotados de diferente valor y significado. Este significado, adhiere Walzer, es construido a través de la relación que establecen los individuos con tales bienes, en un proceso de concepción y creación *qua* miembros de una comunidad particular histórica y cultural. Los individuos, por tanto, hombres y mujeres, transforman y configuran su propia identidad, moral, social, cultural y etc., apareciendo, entonces, el individuo como un ser social, cuyos bienes y fines tienen a su vez un trasfondo y significado social.

Con esta descripción, como señala Grasa (2001, p.XVIII), Walzer sienta las bases de un doble pluralismo: el de los bienes sociales y el de las identidades sociales y culturales. Ahora bien, dado este doble pluralismo, los principios de justicia para la distribución de tales bienes, que tienen sentido al interior de una sociedad, habrán de ser también plurales en forma. Así postula Walzer: *“que diferentes bienes sociales deben ser distribuidos por razones diferentes, en concordancia con diferentes procedimientos, por diferentes agentes; y que todas estas diferencias se derivan de diferentes comprensiones de los bienes sociales mismos □ el producto inevitable del particularismo social e histórico”* (Walzer, 1983, p.6*).

El pluralismo de bienes como de principios de justicia, acorde a Walzer, es precisamente lo que una teoría justicia niega mediante un recurso como el de la posición original rawlsiana, por lo que los principios elegidos en ella serían universales pero tan abstractos que tendrían poca aplicabilidad en una sociedad real.⁶⁷ Una sociedad en la que los individuos, que se cuestionan acerca de cuáles principios de justicia deben ser elegidos, se identifican con los bienes a distribuir. Por ello, Walzer alega contra Rawls que no hay manera de determinar los bienes necesarios para una comunidad en forma a priori, desde un punto de vista universal e independiente de sus particularidades históricas y culturales. *“Es la pretensión de universalidad la que descuida la importancia de la comunidad.”* (Mulhall y Swift, 1992 p.138), sin la cual la formulación de principios de justicia es tan sólo una tarea abstracta. Con esto, es propio decir, Walzer no rechaza la existencia de alguna base moral universal mínima para la justicia; sólo arguye que aún cuando la demanda de justicia puede tener tal carácter, la elaboración de principios de justicia ha de tener siempre un carácter

⁶⁷ “Hombres y mujeres racionales en la posición original, privados de todo conocimiento particular de su posición social y entendimiento cultural, probablemente optarían, como Rawls ha discutido, por una igual distribución de cualesquiera de los bienes que se les fue dicho que necesitaban. Pero esta fórmula no ayuda mucho en determinar cuáles elecciones hará la gente, o cuáles elecciones deberían hacer, una vez que sepan quienes son y donde están. En un mundo de culturas particulares, concepciones competentes del bien, recursos escasos, necesidades elusivas y expansivas, no va a existir una fórmula simple y universalmente aplicable. No va a existir una forma aprobada universalmente, que nos lleve de una noción de, digamos, «imparcialidad compartida» para una extensa lista de bienes a los cuales se aplica la noción.” (Walzer, 1984, p.99)

particularista, desprendido de la comunidad determinada de la cual tal demanda surge y para la cual ellos tienen sentido en alguna forma también particular.⁶⁸

La comunidad (política) aparece entonces, desde la perspectiva de Walzer, no sólo como la base necesaria para los principios de justicia, sino que también es la fuente de la cual emanan los bienes en relación a los cuales los individuos configuran su propia identidad, “*el individuo vive en el seno de un mundo que no ha creado*” (Walzer, 2001, p.107). Walzer así critica el énfasis que el liberalismo, en la defensa de los derechos individuales, ha puesto en el individuo como fundamento último, autor y creador de los roles que asume; una imagen que se despliega en la interpretación liberal del contrato social donde el individuo es anterior e independiente de la comunidad a la cual tan sólo se integra voluntariamente. Sostener la imagen de un individuo tal, dice Walzer, refleja una pésima sociología pues su sola existencia resulta inconcebible. El principal problema de esto, señala Walzer, es que el individualismo que la teoría liberal ha parecido reforzar no se compagina con la imagen del individuo *qua* portador de derechos que él mismo ha defendido; la cual sólo puede cobrar sentido al interior de una comunidad, para la cual la protección de la libertad y la autonomía individual tiene un significado y valor fundamental. El origen de esta incongruencia, argumenta Walzer, se halla en que los propios defensores del liberalismo mediante el énfasis dado a la emancipación individual, no han sabido comprender su propio arte, que consiste en la separación de las instituciones y no de los individuos que integran la comunidad política.

La escasa importancia dada a la comunidad es el eje que interrelaciona las dos críticas de Walzer hasta aquí señaladas. El liberalismo, como se ha dicho, ha sido incapaz de comprender que el valor de la justicia tiene su origen en el seno de una comunidad, cuyo objeto es la distribución de los bienes sociales concebidos y creados entre los miembros que la conforman. Por lo cual, su búsqueda de principios únicos de justicia, desde un punto de vista universal es un intento fracasado. De hecho, porque los principios de justicia, como los bienes y comunidades humanas, son plurales en forma, al punto de que una misma comunidad puede contener diferentes bienes que deben ser distribuidos mediante principios y razones diferentes. Por otra parte, la búsqueda de principios de justicia buscados por una teoría liberal como la de Rawls, ha de presuponer una comunidad para la cual valores como la libertad e igualdad tienen un significado. Pero, dado su énfasis en la emancipación individual, el liberalismo ha marginado el valor de tal comunidad, reforzando la idea de separación de individuos. Sin embargo, argumenta Walzer, no es en ello en lo que consiste el arte liberal sino en la separación de las instituciones que integran la comunidad política, que puede servir de base para asegurar los valores de igualdad y libertad con que los miembros que la conforman se identifican. Así, el pluralismo de bienes y principios de justicia contenidos por la sociedad liberal iría de la mano con la separación de las instituciones necesaria para asegurar la autonomía y libertad de sus miembros.

En resumen, la crítica de Walzer al liberalismo y a John Rawls puede ser expuesta así: que el liberalismo en cuanto teoría moral 1) ha comprendido erróneamente el objeto de la justicia que tiene que ver con la distribución de bienes sociales que, en tanto tales, tienen valor para una comunidad particular. Por lo cual 2) ha intentado formular principios únicos de justicia para la distribución de bienes también universalmente reconocidos y por tanto válidos para todos los contextos sociales. Siendo incapaz de 3) dar suficiente

⁶⁸ Implicación de esta pluralidad de bienes en la visión de Walzer es que incluso al interior de una misma comunidad (y las sociedades modernas están caracterizadas por ello) existen diferentes bienes que afectan y tienen sentido para diferentes agentes. Por lo cual, cada uno de estos bienes, sugiere Walzer, deben ser distribuidos por diferentes principios de justicia; constituyendo diferentes esferas de justicia que articuladas pueden dar cabida a un régimen de “igualdad compleja”.

importancia al relevante rol que la comunidad juega en la formulación de principios de justicia y 4) comprender que los individuos configuran su propia identidad en relación a los bienes que han de ser distribuidos, que son concebidos y creados socialmente. 5) Reforzando así el individualismo asocial que 6) mal representa el verdadero arte del liberalismo político que consiste en la separación de las instituciones y no de los individuos. Un cambio por tanto en la postura metodológica de la teoría liberal, siguiendo a Walzer, en la forma de concebir tanto la comunidad como el bien a partir del cual la justicia tiene lugar, es la base necesaria para reforzar los valores de libertad e igualdad que tienen un significado para las sociedades liberales democráticas *qua* sociedades plurales.

3.2.2 El individuo: reacciones y respuestas del liberalismo

En el apartado anterior se han presentado las diversas críticas formuladas a John Rawls, tras la publicación de su teoría de la justicia; sin embargo, se ha visto que algunas de ellas no se refieren restringidamente a la versión rawlsiana del liberalismo sino que también a la tradición liberal en general. Críticas provenientes de la vertiente comunitaria de lo que se ha denominado el debate liberal-comunitario. Ahora bien, para dar completa forma y caracterizar plenamente este debate, es necesario abordar las reacciones que la crítica comunitaria logró generar tanto en John Rawls propiamente como en quienes defienden su teoría de la justicia en particular y/o alguna versión del liberalismo en general. El propósito, por tanto, del presente apartado consistirá en abordar los cambios realizados por John Rawls en su teoría de la justicia y la presentación de su liberalismo político como una forma de respuesta a la crítica comunitaria. De igual manera se expondrán algunas de las respuestas críticas de autores liberales como Ronald Dworkin y Will Kymlicka que han hecho frente a algunos segmentos de la crítica comunitaria.

3.2.2.1 Rawls, el liberalismo político.

Dado el carácter diversificado de la crítica comunitaria, es necesario presentar, en primer lugar, en forma general los cambios que Rawls ha efectuado a su teoría para posteriormente tratar específicamente las críticas a las que esto responde.

Afectado por las críticas que recibió su teoría de la justicia, Rawls empezó a realizar algunos cambios que se expresan en una serie de publicaciones⁶⁹ posteriores y que se condensan finalmente en su *Political Liberalism* (1993). Sumariados y por los propósitos de este trabajo, puede decirse que Rawls realizó dos importantes modificaciones a su teoría: 1) Ahora expone su teoría en términos políticos antes que morales. 2) Presenta su teoría como una que es originada y podría ser aplicada en el contexto de una sociedad con instituciones liberales democráticas.

La segunda de estas modificaciones, para empezar, puede ser vista como una directa respuesta al desafío comunitario; Rawls ahora localiza su teoría en un determinado contexto y argumenta que su concepción es originada en base a las implícitas y latentes ideas de justicia, en articulación de los valores de libertad e igualdad, presentes en la cultura

⁶⁹ "Kantian Constructivism in Moral Theory" *The Journal of Philosophy* LXXVII (1980) p.p. 515-572. New York. "Social Unity and Primary Goods" en: A. Sen y B. Williams (eds.) (1982) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge. p. 159-185. "The Basic Liberties and their Priority". En: *Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 3. University of Utah Press and Cambridge University Press. "Justice as Fairness. Political not Metaphysical". En: *Philosophy and Public Affairs*, N° 14. p. 223-251 (1985). "The Idea of an Overlapping Consensus". En: *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol.7. N° 1. (1987) pp.1-25. "The Priority of Right and the Ideas of The Good" *Philosophy and Public Affairs* (1988) Vol.17, pp.251-276.

política pública de las sociedades democráticas. “*En una sociedad democrática existe la tradición del pensamiento democrático, cuyo contenido resulta familiar y es inteligible por lo menos entre los ciudadanos educados y con sentido común. Las principales instituciones de la sociedad, y las formas en que se les interpreta, son vistas como un fondo de ideas y principios implícitamente compartidos*” (Rawls, 1994, p.38)⁷⁰ Siendo el argumento de la posición original, en este sentido y acorde a Rawls, un dispositivo que permite modelar y representar tales ideas al momento de establecer una concepción de justicia. Esto, conduce al primer cambio de su teoría: aunque Rawls hace el segundo cambio señalado, él rechaza antes que abraza la teoría moral comprensiva⁷¹ que se supone estaría vinculada a su concepción de justicia, contraponiéndose así a las demandas comunitarias. No hacerlo así, sería contrario a los propósitos de su formulación. Rawls concede que él estaba errado en exponer su concepción de justicia en términos ambiguos, morales y políticos a la vez, y que la distinción entre una doctrina comprensiva, sea moral religiosa o filosófica, y una restringida concepción política, no obstante moral, de justicia no era clara en su primera formulación.⁷² Adicionalmente, él concede que dado que las sociedades democráticas modernas son caracterizadas por el hecho del pluralismo, que es razonable, la idea de una “sociedad bien ordenada” integrada por una concepción de justicia (entendida comprensivamente) con la cual todos sus miembros pueden identificarse en virtud de su racionalidad y moralidad es poco realista. Puesto que, sí la crítica comunitaria es correcta, una concepción moral de la justicia estaría relacionada a una doctrina comprensiva acerca del bien humano. Así lógicamente, todos los miembros de la sociedad que aceptasen la concepción de justicia también aceptarían la doctrina comprensiva relacionada con ella. Pero demandar algo como esto, en la perspectiva rawlsiana, significaría minar (o sobrepasar) el hecho de la pluralidad, previamente señalado, el cual es un resultado del ejercicio de la razón humana en el marco de instituciones democráticas libres⁷³.

Para tratar de evitar tal negligencia, dice Rawls, la concepción de justicia como imparcialidad debe ser mejor entendida y expresada como una restringida concepción política de justicia y no como una doctrina moral comprensiva. Esto debe ser así, para

⁷⁰ “Por ello, la justicia como imparcialidad empieza desde el interior de cierta tradición política y adopta como su idea fundamental la de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra”. (Rawls, 1994, p.39)

⁷¹ Teniendo en cuenta la perspectiva de Rawls, una doctrina comprensiva – sea moral, religiosa, filosófica o de otro orden – es una que organiza en forma teórica, puede decirse, más o menos coherente una visión acerca del mundo, la vida humana en sus diversos aspectos. Estableciendo marcos de valoración o diferentes escalas de valor a partir de los cuales es juzgada la actividad humana; siendo susceptible a entrar en conflicto con otras doctrinas, independientemente de su base de verdad o falsedad. Igualmente tales doctrinas se corresponden con una tradición de pensamiento y un trasfondo histórico.

⁷² “En esa obra nada se saca en limpio de del contraste que existe entre doctrinas comprensivas tanto filosóficas como morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político” (Rawls, 1994 , p. 12)

⁷³ “Ahora bien, el problema grave estriba en lo siguiente: una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto de doctrinas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ellas, o alguna otra doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad. El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por su puesto, también es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad” (Rawls, 1994, p.12).

Rawls, porque ninguna doctrina comprensiva – religiosa, moral o filosófica – puede proveer una base pública de reconocimiento, como la requerida para lograr la unidad social.⁷⁴ Las doctrinas comprensivas están a la base del desacuerdo y de la división social; algo que es, no obstante, razonable esperar según Rawls. Por ello, la concepción de justicia debe estar restringida al campo político, siendo su principal objetivo establecer una forma de tratar cuestiones políticas fundamentales, sobre una base de acuerdo, al interior de la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1994, p.14).

Por otra parte, siguiendo esta idea, Rawls argumenta que el concepto de persona que puede ser extraído de su concepción de justicia y que es modelado en la posición original debe ser, a su vez, mejor expresado en términos políticos. Con lo que quiere decir que: los individuos deben ser vistos como ciudadanos, quienes se ven y reconocen mutuamente, libres e iguales *qua* miembros de un orden democrático. *“La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.”* (Rawls, 1994, p.42) Individuos racionales y razonables que, en cuanto tales, pueden entrar en procesos de deliberación sobre cuestiones de justicia que les atañen. La posición original, en este sentido, modela un proceso de deliberación entre partes con autonomía (individuos racionales y razonables) e igualmente posicionadas, siendo consideradas representantes de ciudadanos, libres e iguales, en un orden democrático; quienes (las partes) en cuanto tales y bajo las restricciones impuestas (el velo de ignorancia) por la situación de elección son capaces de llegar a una concepción política razonable de justicia. Concepción que conseguiría el apoyo de los ciudadanos representados, libres e iguales, en pleno uso de su autonomía tras el logro de un “consenso traslapado”. Un consenso, que les hace posible articular una común y restringida concepción política de justicia con sus particulares doctrinas comprensivas razonables en virtud de su identidad como ciudadanos y personas razonables. Forma en la cual, la estabilidad de la concepción de justicia en la sociedad podría estar garantizada, acorde a Rawls, a causa de su carácter razonable y del hecho de ser elegida y apoyada, compartida por los ciudadanos, quienes a su vez siguen doctrinas comprensivas también razonables.

En breve, acorde al último cambio de Rawls en su teoría, el conflicto frente a la problema de organización de la estructura básica de la sociedad al interior de la sociedad democrática puede ser evitado mediante la construcción de una concepción política razonable de justicia que es soportada por individuos que se identifican así mismos y son consideradas ciudadanos, libres e iguales, en un orden democrático. Esta nueva descripción de Rawls contiene, valga mencionar, la idea de que la concepción de justicia puede ser ahora elegida por los individuos independiente, pero no necesariamente, de sus doctrinas comprensivas.

3.2.2.1.1 Rawls y la crítica comunitaria.

⁷⁴ “El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser en lo posible, independiente de las doctrinas religiosas y filosóficas que profesan los ciudadanos. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma.” (Rawls, 1994, p.34)

La forma en que los cambios que Rawls ha implementado en su teoría, pueden ahora ser vistos en orden a dar respuesta a algunas de las demandas comunitarias. Valga señalar, que aquí queda como una cuestión abierta, hasta qué punto estos cambios en la presentación de la teoría de justicia hecha por Rawls pueden considerarse como sustantivos al nivel de afectar la teoría general o, por otro lado, si se trata solamente de establecer algunas precisiones que fueron sobrepasadas en la primera versión y que lograron dar origen a una serie de malas interpretaciones y críticas que podrían haber sido simplemente evitadas. No obstante, podría sostenerse que es innegable que tales precisiones y cambios fueron motivados por las críticas que, producto de una errónea comprensión o no, llamaban la atención respecto a conceptos como el de individuo, persona y comunidad que mediante su formulación en *A Theory of Justice* quedaban en cierta abstracción, siendo objetos de sospecha. Frente a la cual, podría considerarse, *Political Liberalism* es un intento por disuadirla.

Para comenzar, una de las primeras réplicas críticas que Rawls hace explícitamente a alguno de los autores comunitarios⁷⁵, se encuentra dirigida a Sandel. Rawls demanda que su teoría de la justicia no busca afirmar o presupone alguna teoría de orden ni metafísico ni general respecto de la moral o acerca de la persona humana, sino que se trata de una elaboración de orden restringidamente político. Rawls argumenta que la crítica de Sandel tiene su origen en una errónea comprensión del argumento de la posición original; esto es, supone que se encuentra basado en un presupuesto metafísico acerca de la naturaleza de la persona humana, la idea del “yo desvinculado”. *“Pero esta es una ilusión causada por no ver la posición original como un dispositivo de representación”*. (Rawls, 1985, p.239*) Acorde a Rawls, la posición original debe ser vista como un dispositivo de representación que trata de modelar y articular las ideas latentes en la cultura política pública al momento de abordar cuestiones de justicia. Sí, se fórmula una concepción de la persona, argumenta Rawls, pero ella tiene un carácter político: la de los individuos concebidos como ciudadanos, libres e iguales. Con esto, sin embargo, no se intenta defender una tesis metafísica acerca de la naturaleza humana. De hecho, pretender aquello sería contrario a los propósitos por los cuales la concepción política de justicia es formulada: esto es, servir como base de acuerdo social para tratar cuestiones políticas y de justicia en la estructura básica de la sociedad.⁷⁶ *“La filosofía como la búsqueda de la verdad acerca de un independiente orden metafísico y moral no puede, yo creo, proveer una base práctica y compartida para una concepción política de justicia en una sociedad democrática”* (Rawls, 1985. p.230,*)

Una vez descartada la idea de sostener una tesis metafísica acerca de la persona humana y tras enfatizar la necesidad de ver la posición original como un dispositivo de representación, Rawls puede ahora responder a una cuestión transversal de la crítica comunitaria: la cuestión de la identidad, como podría llamarse aquí. Si bien, Rawls refuta sostener una teoría acerca de la persona humana que se presente como verdadera, le

⁷⁵ En una nota presente en la introducción a su *Political Liberalism*, Rawls escribe lo siguiente: “Se ha dicho que los cambios que he hecho en los últimos ensayos son respuestas a críticas de los comunitaristas y otros. Pienso que no hay ningún fundamento para decir esto.”(Rawls, 1994, p.13) No obstante esta declaración de Rawls, aquí se toma en cuenta que él ha respondido a algunos de estos autores mencionándolos explícitamente y aludiendo también a algunas de las críticas hechas por ellos, quienes a su vez rechazan el apelativo de comunitaristas o comunitarios.

⁷⁶ “Por tanto, el objetivo de la justicia como imparcialidad como una concepción política es práctico y no metafísico o epistemológico. Esto es, se presenta a sí misma no como una concepción de justicia que es cierta, sino una que puede servir como base de acuerdo político informado y voluntario entre ciudadanos, como personas libres e iguales. Este acuerdo sostiene los bienes de todas las personas y asociaciones dentro de un régimen democrático y justo cuando está fundado en actitudes sociales, públicas y políticas.”. (Rawls, 1985. 230 p.)*

queda por esclarecer si o no una imagen como la del yo desvinculado, que le es atribuida por Sandel y MacIntyre, o del individuo abstracto, presentada por Walzer y en alguna medida por Taylor, se encuentra como trasfondo de su teoría. Es importante recordar los elementos que componen esta cuestión: se argumenta que Rawls es incapaz de reconocer el carácter constitutivo que la comunidad, la pertenencia a ella, y el bien (una concepción) tienen para la formación de la identidad humana, tanto personal (Sandel) como moral (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer).

Como ya se ha señalado, Rawls concede que su teoría de la justicia configura una concepción de la persona que tiene un carácter político: esto es, de individuos concebidos como ciudadanos libres e iguales. Tal identificación, acorde a Rawls, es elaborada en el marco de una concepción política de justicia que trata de articular las ideas implícitas y latentes de la cultura pública de las sociedades democráticas. Rawls arguye que se trata de la identidad de ciudadanos que en tanto libres e iguales son capaces moralmente de tener una concepción del bien, ser reconocidos como fuentes legítimas de demandas respecto a las instituciones a las que se someten y capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. Siendo esta una identidad pública que se presenta como base de la sociedad vista como un sistema justo de cooperación.

Esta idea de identidad pública introduce dos elementos importantes de considerar: en primer lugar, se trata de una idea normativa acerca de cómo los individuos deberían ser considerados al interior de una sociedad con instituciones liberales democráticas⁷⁷. En segundo lugar, que ella es producto del reconocimiento mutuo de individuos *qua* miembros de un determinado tipo de sociedad, una sociedad con instituciones democráticas liberales. Dados estos dos elementos, Rawls establece una distinción entre lo que sería una concepción política y una concepción moral de la persona: por un lado, la primera hace referencia al individuo *qua* ciudadano como persona autónoma (racional y razonable) capaz de comprometerse con la cooperación social durante toda su vida, recibiendo los beneficios y ventajas que tal compromiso trae consigo; perteneciendo por tanto al plano público. Por otro lado, la concepción moral de la persona hace referencia a los objetivos y compromisos más hondos de los ciudadanos (Rawls, 1994, p.52); pero que a diferencia de la anterior corresponden a un plano no público, en el sentido anterior, sino a un plano privado. Rawls está dispuesto a conceder a los autores comunitarios que la identidad moral de la persona está dada en relación a ciertos vínculos, políticos o no, que establece constitutivamente con una comunidad en particular y con una concepción del bien determinada. *“Estas dos clases de compromisos y vinculaciones –tanto políticos, como no políticos– especifican la identidad moral y dan forma al modo de vida de la persona; lo que uno se ve haciendo y tratando de lograr en el mundo social. Si perdemos de pronto estos vínculos y estos compromisos, estaremos desorientados y no sabremos qué hacer. De hecho, podríamos pensar que no tiene ningún objeto seguir”*. (Rawls, 1994, p.53)

Dado esto, Rawls puede hacer frente a la crítica comunitaria de la siguiente manera: a la demanda de que desconoce el valor de la comunidad para la formación moral de la persona, responde que su concepción política de justicia (no obstante moral) es originada en base a ciertas ideas implícitas y compartidas al interior de las sociedades democráticas y que el tipo de individuo es uno concebido *qua* ciudadano, determinando su identidad bajo la distinción de lo público y lo privado. El individuo aparece entonces como vinculado a una sociedad, pero en un aspecto exclusivamente político. Con ello, Rawls rechaza a su vez, la demanda de que su teoría presenta a un individuo abstraído de sus particularidades y de todo tipo

⁷⁷ En términos de la tradición liberal, podría pensarse como la idea que establece cómo el individuo debería ser considerado en su relación con el Estado.

de sociedad, respuesta más propiamente dirigida a Walzer y a Taylor. Por otra parte, frente a Sandel y MacIntyre, Rawls no asume la idea del yo desvinculado; por el contrario, concede que la identidad moral del individuo esta dada tanto en relación con los vínculos que establece voluntariamente o no con la comunidad y asociaciones a las que pertenece, así como con las diferentes concepciones y bienes que puede sostener y perseguir. No obstante ello, Rawls es claro en afirmar que en tanto su identidad pública los individuos se reservan el derecho a cambiar, formar y revisar su concepción del bien, independientemente de las implicaciones que ello tenga en su identidad moral, personal y privada⁷⁸. Esto último da paso, a su vez, para responder a la demanda de que en Rawls la sociedad, política o no, sería vista como producto del acuerdo voluntario entre individuos, tal cual es expresado por la doctrina del contrato social. Rawls alega que la doctrina del contrato social en su teoría no aparece con la finalidad de dar cuenta de cómo la sociedad o la comunidad política es originada, sino de reflejar la manera en que los términos de cooperación social son concebidos, acordados y justificados por, y para, aquellos que aceptan estar regidos por ellos; esto es, por personas iguales *qua* ciudadanos quienes han nacido en la sociedad en la cuál viven. (Rawls, 1985, p. 235) Esto presupone la existencia de la sociedad. Rawls arguye, de hecho, que es en el seno de una sociedad democrática que la idea de los individuos vistos como ciudadanos libres e iguales toma forma, “*no tenemos una identidad anterior, antes de estar en esa sociedad; no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad, en esta posición social, con sus ventajas y desventajas latentes, como nos lo depare nuestra buena o mala suerte.*” (Rawls, 1994, p.61) Se concibe esta sociedad, rawlsianamente, como un sistema cerrado al cual sólo se ingresa por nacimiento y se sale por muerte. Dado esto, en ningún momento Rawls acepta la idea de ver la sociedad como el producto de un acuerdo voluntario, sino que por el contrario ve la sociedad como anterior al individuo y de hecho, como condición de posibilidad para la configuración de su identidad pública, en tanto ciudadano.⁷⁹

Existe otro aspecto en el cual Rawls resulta explícito, aquí se argumenta, frente a la crítica comunitaria. Rawls es claro en señalar dos aspectos con los cuales no debe ser confundida la sociedad democrática que su teoría de la justicia presupone: ella no es ni una asociación, ni una comunidad. No es una asociación en el sentido en que es un sistema social cerrado y completo; por un lado, cerrado porque no se ingresa en ella sino por nacimiento y sale por muerte. Por otro lado, completo en el sentido en que es autosuficiente y da cabida a los propósitos primordiales de la vida humana. (Rawls, 1994, p.61) Adicionalmente a ello, a diferencia de una asociación, la sociedad democrática no tiene algún tipo de fin último particular por el cual toma forma. En este sentido, la sociedad democrática descrita por Rawls no aparece como tal por referencia a algún tipo de fin perseguido por sus integrantes, fines aquellos como los presupuestos por una doctrina comprensiva. La existencia de tales fines es presupuesta por la concepción de justicia pero

⁷⁸ “Así, como personas libres, los ciudadanos demandan su derecho a ver sus personas como independientes de y no identificadas con cualquier concepción particular del bien, o esquema de objetivos finales. Dado su poder moral para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no esta afectada por cambios en el tiempo de su concepción del bien.” (Rawls, 1985, p.241*)

⁷⁹ “Pensemos, entonces, en los principios de la justicia diseñados para conformar el mundo social en que hemos adquirido primeramente nuestro carácter y nuestra concepción de nosotros mismos como personas, así como nuestros puntos de vista comprensivos y sus concepciones del bien, mundo social en que nuestras capacidades morales deben realizarse si es que deben realizarse en alguna medida. Estos principios deben dar prioridad a aquellas libertades básicas y oportunidades que, en el trasfondo institucional de la sociedad civil, nos permitan, ante todo ser ciudadanos libres e iguales a los demás, y entender nuestro papel como personas con esa calidad”. (Rawls, 1994, p.61)

ellos como la doctrina que los soporta quedan reservados a la esfera privada, en tanto al plano político al que se refieren tal concepción. De igual manera, Rawls argumenta, que la sociedad democrática no puede ser vista como una comunidad, si por ello se entiende una sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Suponer que la sociedad democrática puede ser concebida de tal manera, en términos de Rawls, haría dudoso pensar que los principios democráticos fundamentales no serían transgredidos en ella.⁸⁰ Además, esto pone de nuevo en cuestión el alcance de la concepción justicia, que para Rawls se encuentra restringida al plano político y cuya finalidad es establecer una base de acuerdo político razonable entre diferentes doctrinas comprensivas, inconmensurables incluso entre sí, pero también razonables.

Aquí sobresale otro punto en que Rawls se contrapone a los autores comunitarios, principalmente se opone a la idea de que la comunidad política estaría soportada por un determinado bien, expresado en términos comprensivos, y en referencia al cual la participación activa de los ciudadanos en la esfera política realizarían su naturaleza esencial; idea que trascendería la esfera puramente política y los propósitos a que su concepción de justicia estaría restringida, invadiendo todos los demás campos de la actividad humana. Rawls hace aquí referencia al rescate de las ideas aristotélicas por parte de autores como Taylor o MacIntyre, que representan o exaltan alguna forma de humanismo cívico. El liberalismo político, argumenta Rawls, tiene con esta visión una oposición fundamental, puesto que la promoción de la participación política activa en ella esta dada en relación al cumplimiento de un ideal de vida buena, *“es un retorno a atribuir un lugar central a lo que Benjamín Constant llamó «la libertad de los antiguos», y tiene todo los defectos de ese concepto”* (Rawls, 1994. p.199) En general, tal concepción contaría con las implicaciones que tendría una doctrina comprensiva cualquiera. Esto no significa, sin embargo, que Rawls rechaza la idea de una concepción del bien integrada a la sociedad política que describe. Rawls argumenta en contra y quiere rechazar la idea de que realmente no existe y es excluida de su teoría una concepción del bien⁸¹ que integra la sociedad política, por lo cual se considera que ella (la sociedad) es representada en un sentido puramente instrumental, concebida para la obtención de ventajas y consecución de fines individuales. Rawls alega, como se ha señalado anteriormente, que la base de unidad social en una sociedad democrática no puede estar dada por la aceptación de todos los ciudadanos de una doctrina comprensiva, dado el hecho del pluralismo; sin embargo, para él, tal unidad se encuentra en la aceptación de una concepción política de justicia que sí es soportada por un consenso traslapado entre ciudadanos que sostienen doctrinas comprensivas razonables. Dicha concepción es justificada para los ciudadanos que *qua* participantes en un sistema justo de cooperación, se comprometen con ella. Existiendo, por tanto, finalidades comunes pero que tienen prioridad para la sociedad, políticamente entendida. Se trata de una finalidad política básica: *“la finalidad de apoyar a las instituciones*

⁸⁰ En este sentido, la idea de Estado perfeccionista esta rechazada explícitamente por Rawls. Esto es, la idea de un Estado que actúe acorde a los preceptos de una doctrina comprensiva, afectando a otras doctrinas comprensivas mediante recursos de coerción. Al igual que, mediante la ampliación su círculo de acción más allá de la esfera política, invadiendo así todos los aspectos de la vida humana con el fin de promover un ideal de vida buena. Puesto de otra forma, Rawls afirma la idea de un Estado antiperfeccionista.

⁸¹ Rawls es claro en rechazar la idea de que el esta comprometido con algún tipo de escepticismo acerca de la posibilidad de justificar el bien racionalmente. Rawls arguye, que lo que trata de afirmar es que una concepción publica de justicia debe en cuanto tal estar justificada para todos los ciudadanos. Por tanto se considera como originada de un acuerdo entre ellos, como base de la unidad social. Algo que, en términos de Rawls, la experiencia histórica muestra que una doctrina comprensiva u objetiva del bien no puede brindar. Independientemente de su veracidad o no, tales concepciones son objeto de desacuerdo entre ciudadanos. Siendo la única forma de lograr su aprobación general, el uso coercitivo del poder político, representado por el Estado.

justas y de impartirse unos a otros la justicia en consonancia con esas instituciones". (Rawls, 1994, p.195) Este compromiso y apoyo puede ser considerado, argumenta Rawls, porque los ciudadanos reconocen, se ven motivados y experimentan, el ejercicio de sus poderes morales como un bien. Adicionalmente porque la participación en la comunidad política asegura para ellos el bien de la justicia, las bases de su respeto mutuo y del respeto así mismos. Por tanto, este bien político de la sociedad habrá de ser considerado como de índole social y no puramente individual⁸².

Ahora bien, con esta forma de tratar el bien como central a la idea de comunidad política se extraen dos puntos adicionales que responden a la crítica comunitaria: primero, en lo referente a la estabilidad de una sociedad integrada por la concepción de la justicia como imparcialidad y segundo, a la idea de neutralidad. La existencia de un bien para la sociedad política, que implica el compromiso hecho por los ciudadanos en apoyar la concepción de justicia compartida y reproducida por las instituciones políticas y sociales, motiva a Rawls a reconocer la importancia del ejercicio de ciertas virtudes políticas, virtudes de la cooperación social justa⁸³. Para Rawls el ejercicio de estas virtudes es de central importancia para que la sociedad democrática, en cuanto "una sociedad bien ordenada", encuentre su propia estabilidad; esto quiere decir que, si bien un eje central de la estabilidad se encuentra en la idea del consenso traslapado, es imperioso también establecer las bases de participación necesaria por parte de los ciudadanos que harían efectiva la concepción de justicia en su fase de implementación, sostener la cooperación justa a través del tiempo. El ejercer tales virtudes, caracteriza el ideal del buen ciudadano de un Estado democrático. (Rawls, 1994 p.189) Por tanto, rechaza el marcado individualismo por el que es acusada su versión del liberalismo, si es que es entendida en términos puramente políticos.⁸⁴

Las afirmaciones anteriores aluden a un punto central de la teoría rawlsiana, la idea de neutralidad. Autores como Taylor, Sandel o MacIntyre critican la idea de neutralidad que suele caracterizar al liberalismo, argumentando que este no puede pretender ser neutral entre concepciones del bien, dado sus compromisos con ciertos tipos de ideales humanos como el de la autonomía, así como con el individualismo. De igual manera, que la necesidad de fomentar ciertas actitudes morales o políticas en los integrantes de la sociedad con el fin de promover la concepción política de justicia estaría en demérito de algunas concepciones del bien. Dada su nueva versión, Rawls está dispuesto a rechazar lo primero, y sin embargo conceder lo segundo. En cuanto a lo primero, como se ha mencionado, Rawls concede que en su primera formulación la concepción política de justicia no era claramente distinguida de una doctrina comprensiva, por lo cual se encontraba sujeta a los defectos que podría tener una doctrina tal; siendo impensable que se presentara como neutral o terreno común entre concepciones del bien y doctrinas comprensivas. Ahora bien, la importancia de clarificar tal distinción en la nueva formulación consiste tanto en reconocer el hecho del pluralismo como en enfatizar que la concepción de justicia es restringidamente política y originada en las ideas latentes e implícitas de la cultura política pública de las sociedades democráticas. Dado este contexto, la idea del pluralismo para Rawls aparece con una

⁸² Aquí resuena la distinción entre lo racional y lo razonable hecha por Rawls de la que se verá un poco más adelante. Es necesario señalar, sin embargo, que en su nueva versión Rawls excluye, y se autocritica por haber usado, la teoría de la elección racional como argumento central en *A Theory of Justice*.

⁸³ Virtudes de la civilidad y la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad.

⁸⁴ Rawls no niega la vinculación de su teoría con la doctrina liberal comprensiva, pero alega que su versión se trata de restringir al plano estrictamente político y busca excluir ciertos rasgos del liberalismo que derivan en una doctrina comprensiva. En particular, aunque es altamente cercano a Kant o Mill, para este caso, reconoce que ellos procuran promover valores como la autonomía o el individualismo más allá del ámbito político, por lo cual son altamente controversiales. (Larmore, 1987, p 52)

distinción adicional: entre un pluralismo simple y un pluralismo razonable. Lo razonable destaca el carácter de la pluralidad de doctrinas comprensivas que, aunque incompatibles entre sí, aceptan en forma alguna los principios esenciales de un régimen democrático. Pluralidad, esperada como razonable, dado el ejercicio de la razón humana al interior de este marco. No se afirma, de esta manera, simplemente la existencia de un pluralismo de doctrinas o bienes, sino un pluralismo acorde a una sociedad democrática. Rawls intenta establecer que la concepción política de justicia no busca ser neutral entre todo tipo de doctrinas comprensivas, sino sólo entre aquellas que en tanto razonables apoyarían la concepción de justicia tras un consenso traslapado.⁸⁵ Dado esto, mediante el carácter de lo razonable, se marca la frontera entre aquel tipo de doctrinas que serían permisibles y las que no en una sociedad integrada por la concepción política de justicia. Lo que, a su vez, es traducido en que: en tal sociedad serían promovidas ciertas virtudes, en la educación por ejemplo, que hagan sostenible la idea de cooperación social justa.⁸⁶ Ahora bien, de nuevo, como esto sólo está referido al plano político, no busca establecer o promover valores más allá de él, por lo cual el perfeccionismo es descartado. La neutralidad, para Rawls, puede entonces verse bajo la idea de terreno común entre doctrinas comprensivas razonables; para lo cual promueve la neutralidad de objetivo: su concepción de justicia no promueve el perfeccionismo ni está basado en una doctrina comprensiva. Sin embargo, rechaza la neutralidad de efecto por impracticable: no se puede esperar que ella no gane o pierda adherentes, o que motive ciertos cambios en doctrinas comprensivas, etc. Además que, en pro de su estabilidad debe promover ciertas formas de carácter moral y virtudes, llegando incluso a desalentar ciertas formas de vida, doctrinas o concepciones del bien. La justicia como imparcialidad no intenta cultivar las virtudes distintivas de los liberalismos autónomos e individualistas, ni de cualquier otra doctrina comprensiva porque, de esa manera, dejaría de ser una forma de liberalismo político. *“La justicia como imparcialidad hace honor, hasta donde le es posible, a las exigencias de quienes desean retirarse del mundo moderno, en concordancia con los mandatos de su religión, siempre y cuando reconozcan los principios de la cooperación política de la justicia y aprecien sus ideales políticos acerca de la persona y de la sociedad.”* (Rawls, 1994, p.194)

3.2.2.2 Dworkin y la defensa del liberalismo

Bastante cercano al trabajo de John Rawls, Ronald Dworkin se ha concentrado en una serie de publicaciones a presentar no sólo una defensa del liberalismo, sino también en dar forma y claridad a su base moral. Representativo de ello es su artículo *Liberalism* (1978), en el cual sostiene que el liberalismo se halla integrado por una moralidad política constitutiva que demanda la igualdad de los ciudadanos frente al Estado. Esto es, que trate a todos los ciudadanos como iguales en tanto dignos de respeto y consideración. (Dworkin, 1984, p.62). Demanda de la cual se deriva y defiende la idea de neutralidad del Estado sobre cuestiones acerca de la buena vida.

Dado este trasfondo, el trabajo que ha desarrollado Dworkin ha sido susceptible a las críticas comunitarias que el liberalismo ha recibido. Ver la forma en que Dworkin ha respondido a ellas, en alguna medida, resulta interesante. Para ello, se habrá de tomar en cuenta principalmente su trabajo *The Liberal Community* (1989), en el cual presenta

⁸⁵ “En este caso los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores.” (Rawls, 1994. p.35)

⁸⁶ “Es tomando medidas razonables para reforzar las formas de pensamiento y sentimiento que sostienen la cooperación justa entre ciudadanos considerados libres e iguales, como logra el Estado la justicia como imparcialidad.” (Rawls, 1994. p.189)

diversos elementos que pueden articular una respuesta a algunas de las cuestiones comunitarias. Para comenzar esto, sin embargo, es de un inmenso valor destacar algunos puntos que ya en *Liberalism* presentaba como respuestas a posibles y recurrentes críticas al liberalismo. En primera instancia, en dicho artículo se rechaza la idea de que el liberalismo se halla construido sobre la base de un escepticismo acerca del bien; Dworkin objeta esto, pues argumenta que el liberalismo posee una moralidad política constitutiva por la cual demanda que los seres humanos deben ser tratados como iguales frente al Estado. Pero esto, “no porque no exista lo correcto o lo incorrecto en moralidad política, sino porque esto es lo que es correcto” (Dworkin, 1984, p.77*) Descartado el escepticismo, Dworkin se pronuncia también en contra de la idea según la cual el liberalismo descansaría sobre una cierta concepción de la persona humana vista como unidad básica autosuficiente, que puede existir aparte de la comunidad política; en general a la sociedad liberal como marcada por un atomismo social. El liberalismo, señala Dworkin, no sostiene ninguna teoría acerca de la persona, más aun, reconoce la importancia y la dependencia que tiene el individuo respecto de la comunidad. De forma tal que: tampoco niega que la mayoría de los seres humanos puedan sostener bienes que tengan un carácter deseable, realizable o ampliable a la comunidad política, y por los cuales se sienta profundamente implicados y constituidos. Por otra parte, Dworkin demanda que por el hecho de proponer una teoría que se presenta como neutral entre concepciones del bien, el liberalismo no es incoherente; como afirman sus críticos el liberalismo es incoherente porque es en sí mismo una concepción del bien. Para Dworkin, esto es errado porque la concepción liberal de igualdad es un principio de organización política que es requerido para la justicia y no una forma de vida para los individuos, “y los liberales, como tales, son indiferentes a si la gente elige hablar de asuntos políticos, o llevar vidas excéntricas o comportarse como los liberales supuestamente preferirían hacerlo” (Dworkin, 1984, p.77*)⁸⁷ Estas críticas, alega Dworkin, están basadas en errores filosóficos, por lo que no merecen mayor consideración..⁸⁸ Una crítica adicional es tratada por Dworkin en dicho artículo, pero dados los propósitos de esta sección es necesario dejarla de lado, aun cuando para él es la crítica más interesante⁸⁹.

El trato de estos puntos por Dworkin es, sin embargo, bastante débil, en el sentido de que deja considerables cuestiones abiertas acerca del liberalismo. Ahora bien, es necesario recordar que este artículo de Dworkin es anterior a muchas de las críticas comunitarias. De hecho, puede considerarse que sólo se halla cercano temporalmente al trabajo de Taylor, *Hegel* (1975), en el cual ya se presentaba una crítica al liberalismo. Dworkin especialmente

⁸⁷ Valga notar que, la idea del liberalismo entendido como estrictamente político, tal como es formulado por Rawls, no era aún en este artículo de Dworkin tan clara. Sin embargo, puede decirse, que ya se perfilaba esta idea, siendo allí sugerida por Dworkin. De hecho, en este punto se destaca la distinción entre un liberalismo político y un liberalismo comprensivo, como aparecería en Rawls posteriormente.

⁸⁸ Es interesante notar que, con esta respuesta Dworkin pareciera intentar escapar de los problemas que la tradición ha enfrentado desde sus inicios, y que tiene que ver con su propia consistencia y definición. Si el liberalismo en medida alguna ha sido objeto de este tipo de críticas es porque sus fundamentos son tan diversos que en cuanto tal resulta confuso, controvertido e incoherente, como se ha visto en los capítulos anteriores. Sin embargo, lo interesante resulta de destacar el objeto que presenta Dworkin en su artículo: ver al liberalismo como ligado a una moral política constitutiva. Así, los errores filosóficos a los que alude aparecen como tales una vez que se ha aceptado su formulación del liberalismo, antes no. De hecho, puede llegar a afirmarse que este es un intento por disuadirlos.

⁸⁹ Esta crítica hace referencia a que el liberalismo asume que las preferencias de los individuos son auto –generadas, mientras que ellas en realidad son productos del sistema económico y social en el cual ellos individuos llevan sus vidas. Siendo una cuestión, entonces, cómo el liberalismo contrarresta la igualdad de los individuos frente a la desigualdad generada por el poder del sistema económico en el cual ellos viven y que en forma alguna determina sus preferencias.

no ha prestado mucha atención a las críticas comunitarias, no obstante, en *The Liberal Community*, aborda algunas de ellas. Dworkin, intenta allí disuadir algunas de las críticas que acusan al liberalismo de ser incapaz de dar la suficiente y necesaria relevancia a la idea de comunidad necesaria a la persona humana y su experiencia moral; siendo acusado de individualismo y concebir atómicamente la sociedad, dada su defensa de la neutralidad y la tolerancia⁹⁰. Dworkin está interesado en defender la idea de tolerancia, frente a diversos argumentos que demandan que apelar ella (la tolerancia) se halla en directa relación con el deterioro de la comunidad necesaria para los seres humanos. Algo que, sólo podría contener la apelación a una concepción, en términos rawlsianos, comprensiva del bien. Contra esto, Dworkin argumenta que para promover la homogeneidad ética (Dworkin, 1989, 479) el único recurso posible es mediante el uso del poder coercitivo del Estado, y ello es inaceptable. Se demanda, dice Dworkin, que los individuos no sólo necesitan una comunidad con el fin de obtener ventajas individuales, sino que necesitan también de una comunidad en orden a estructurar su propia personalidad mediante una cultura y lenguaje común. El Estado debería, sugiere Dworkin, proveer las garantías que hagan posible la existencia de la comunidad o comunidades, mediante establecer algo como el derecho de libre asociación. Pero de ello, no se sigue que sea necesario que el Estado deba promover un tipo de homogeneidad ética, una concepción del bien, sobre los ciudadanos y establecer una comunidad general por sobre comunidades particulares. De hecho, afirma Dworkin, un Estado liberal podría proveer una base más rica para la promoción de la cultura y el lenguaje mediante una apertura a la pluralidad de concepciones del bien y comunidades, en tanto la tolerancia y la neutralidad sean asumidas. El liberalismo no niega la importancia que la comunidad pueda tener para constitución de la identidad y la auto-comprensión del individuo, pero no ve razón alguna de por qué corresponda al Estado promover una concepción del bien o rechazar la tolerancia con el fin de satisfacer tales necesidades “intelectuales”.

Uno de los autores comunitarios a los cuales Dworkin se refiere explícitamente como proponente de este tipo críticas es Sandel. Dworkin acepta la tesis sandeliana⁹¹ de que el individuo se define en relación a la comunidad a la que pertenece; esto es, *qua* miembro de una comunidad. Sin embargo, rechaza tanto su idea del yo desvinculado como sostenida por el liberalismo, así como la idea de un individuo como radicalmente vinculado. Sandel, dice Dworkin, hace una demanda fenomenológica que asume que el individuo no puede distanciarse de los vínculos que tiene con una comunidad cuando piensa acerca de su propio bienestar; es decir, que pensar acerca de su bien esta en relación al bien de la comunidad a la que pertenece. Se ha acusado al liberalismo de negar dicha afirmación; sin embargo, la fenomenología sobre la cual se basa dicho argumento, alega Dworkin, es errada o por los menos sobrestimada (Dworkin, 1989, p. 489). Sin duda, dice Dworkin, es imposible para alguien separarse de todas las asociaciones y conexiones que caracterizan el tipo de vida que lleva, de hecho, no puede prescindir de todos los aspectos del contexto en el cual vive. Nadie podría poner en cuestión todos los lazos que lo unen con un contexto o comunidad sin con ello verse desintegrado o vacío. Pero, argumenta Dworkin, de esto difícilmente se sigue que el individuo no pueda poner en cuestión, someter a revisión,

⁹⁰ Queda aquí como una cuestión abierta si Dworkin emplearía los términos tolerancia y neutralidad intercambiamente. Aunque dado la forma en que los emplea podría argüirse que sí. Valga recordar, no obstante, que la idea de tolerancia es un eje central de la tradición liberal desde sus inicios en Locke.

⁹¹ Aquí se trata de la cuestión acerca de la identidad que, como se ha señalado antes, resulta ser uno de los objetos de crítica más transversal de los autores comunitarios. Por lo que podría considerarse esta una de de las respuestas más directas a la crítica comunitaria.

algunos de los vínculos que contribuyen a la formación de su identidad y auto-comprensión mientras mantiene sin cuestionar algunos otros. Es difícil pensar, dice Dworkin, que haya sólo un vínculo tan fundamental para cada individuo que su puesta en cuestión pueda ser causa de su desintegración y sería un error, a su vez, pensar que tal vínculo fundamental es el mismo para todos los individuos. Siendo supuesto, por tanto, que dicho vínculo debe ser protegido o fomentado dentro de la comunidad política antes que por comunidades más pequeñas como la familia, grupos de amigos o asociaciones religiosas. (Dworkin, 1989, p. 489). Ahora bien, dice Dworkin, aun cuando tal idea fuese aceptada, sin embargo, se sostendría sobre premisas bastante dudosas acerca de las consecuencias de la neutralidad y la tolerancia. Un Estado basado en la idea de neutralidad, se sostiene, inevitablemente provocaría o forzaría la adhesión de los ciudadanos a dichos principio, dado que su sentido de ser personas estaría definido en parte por su adherencia a él, no pudiendo presentarse por tanto como neutral. Pero, argumenta Dworkin, las convicciones de las personas no necesitan depender de la fuerza o popularidad de ciertas convicciones en su comunidad política. No obstante, si fuese así, por qué no podrían los ciudadanos ser capaces de poner en cuestión sus vínculos con los grupos a los que pertenece, contrastados frente a condiciones diferentes y más tolerantes, reconstituyendo su identidad.

Por otra parte, en términos morales, Dworkin reconoce, que los individuos pueden necesitar de una comunidad sostenida o integrada por una concepción ética homogénea con la cual y a partir de la cual se constituye su identidad moral. Pero considera errónea la idea según la cual por el hecho de un individuo pertenecer a una comunidad que valida su actuar moral mediante la apelación a una concepción del bien, pueda demandarse que dicha base de confirmación social constituye la objetividad de la posición moral. Es decir, por ejemplo, que en el caso de que el Estado promueva una concepción particular del bien en relación a la cual los individuos desarrollan su personalidad moral y es valorado su actuar moral, pueda demandarse la objetividad de su posición moral. Contra esto, alega Dworkin, que los juicios éticos y morales no pueden ser hechos verdaderos o falsos como resultado de un consenso o la fuerza y popularidad que puedan llegar a tener con una comunidad; *“ellos no son criaturas de una cultura o comunidad”* (Dworkin, 1989, p. 490*), sino que trascienden los límites comunales y culturales siendo el estándar frente al cual el valor moral de tales comunidades es contrastado.⁹²

Dworkin fundamenta en definitiva que la acusación hecha al liberalismo, por apelar a las ideas de tolerancia y neutralidad, de estar en demérito de la comunidad afectando las necesidades materiales e intelectuales que los individuos puedan llegar a tener, es erróneamente formulada. Esto, porque el liberalismo no desconoce el rol constitutivo que la pertenencia a una comunidad tiene para la formación de la identidad tanto personal como moral del individuo. Pero no concibe que corresponda al Estado promover una concepción del bien con el fin de satisfacer dichas necesidades. Lo que si acepta como propio sería exigir al Estado las garantías que hagan posible la existencia y desarrollo de una pluralidad de comunidades frente a las cuales actuaría neutralmente.

El liberalismo no desconoce la importancia de la comunidad y la adherencia de los individuos a ella. De hecho, continúa Dworkin, el liberalismo sostiene una idea de comunidad, pero entendida en una forma estrictamente política. La comunidad liberal, como

⁹² Esta idea pone, sin embargo, en cuestión a Dworkin en relación a las críticas de Walzer. Si bien Dworkin no desarrolla mucho sus ideas, sugiere sin embargo una cierta demanda de universalidad que algunos autores comunitarios rechazarían. Puede verse también en esta discusión, por otra parte, que algunos puntos se cruzan entre la crítica comunitaria en relación a la idea de que los juicios morales no pueden verse reducidos a expresiones de preferencia de los sujetos y la apelación a que el estándar de objetividad de ellos tiene un carácter que sobrepasa el ámbito intersubjetivo o comunal.

la llama Dworkin, es aquella que puede ser vista como fundada en la idea de igualdad de trato a los ciudadanos, dignos de igual respeto y consideración, por parte del Estado y por lo tanto su límite es la esfera política misma; los individuos partícipes en dicha comunidad pueden verse identificados con ella *qua* partícipes de un acto colectivo más allá de sus vidas individuales. No obstante, dicha identificación es política y estaría en beneficio de la propia comunidad. Lo que Dworkin quiere negar con esto es la idea de que la comunidad política sea entendida como teniendo un círculo de acción que invade la vida privada de los miembros que la componen, llegando incluso a promover un tipo de actividad sexual sobre otra.⁹³ Existe una vida de la comunidad política, dice él, pero ella se caracteriza por ciertas prácticas que refuerzan los miembros que la componen mediante su identidad pública y no porque exista una cierta prioridad de la comunidad, más allá de ello, sobre el individuo. De forma que, en cuanto a su identidad privada, los individuos pueden establecer un sin número de relaciones, asociaciones y comunidades con las cuales satisfacen el tipo de necesidades demandadas, por ejemplo, por Sandel con independencia de la tutela de la comunidad política. Lo que no excluye que el individuo pueda articular su identidad privada con su identidad pública, vinculando sus intereses personales y constituyendo su bien en relación con el de la comunidad política de la cual es miembro, algo que estaría en directo beneficio del éxito que ella pueda tener. La vida de la comunidad política, afirma Dworkin, tendrá mayor ventaja sobre la base de que sus miembros logren dicha articulación, pero de ello no se sigue que la neutralidad y la tolerancia deban ser rechazadas.⁹⁴ Las ideas que componen esta concepción de comunidad política expresada pueden tal vez comprenderse mejor a la luz de la idea rawlsiana de la sociedad vista como “unión de uniones sociales” que se sustentaría también bajo la distinción entre identidad pública y privada. Es importante notar aquí que el énfasis puesto por Dworkin en relación a la idea de identidad pública se encuentra vinculada a la idea de que, en cuanto a la comunidad política, la justicia debe tener primacía no sólo sobre concepciones del bien, como lo exigen la tolerancia o la neutralidad, sino que para los ciudadanos mismos, puesto que de ellos depende el éxito o fracaso de tal comunidad política. Como habría sido expuesto por Rawls, existiría un bien de la comunidad pero su carácter es eminentemente político: *“Cuando la injusticia es sustancial y dominante en una comunidad política, cualquier ciudadano que acepte la responsabilidad personal de hacer lo que le sea posible para repararla terminará por negarse así mismo los proyectos y compromisos personales, tanto como los placeres y frivolidades, que son esenciales a una decente y gratificante vida...La comunidad política tiene en este sentido primacía ética sobre nuestras vidas individuales.”* (Dworkin, 1989, p. 504,*)

3.2.2.3 Kymlicka. Igualdad, autonomía y comunidad

El planteamiento de la igualdad como base de la moralidad constitutiva liberal realizado por Dworkin imprime al liberalismo un nuevo carácter; frente a él, su interpretación tradicional

⁹³ En *The Liberal Community*, Dworkin tiene como telón de fondo la discusión entorno a la homosexualidad y el rol que le podría corresponder a la comunidad política asumir, como ambiente ético, frente a ella. Apelar por su tolerancia o rechazo. Por apelar a la tolerancia, el liberalismo es acusado de actuar en perjuicio de aquellas comunidades para las cuales permitir prácticas homosexuales constituye la fuente de su desintegración como comunidad ética.

⁹⁴ Si la vida de una comunidad es limitada a las decisiones políticas formales, si el éxito crítico de una comunidad dependen por lo tanto del éxito o fracaso de sus decisiones legislativas, ejecutivas y judiciales, entonces nosotros podemos aceptar la primacía ética de la vida de la comunidad sin abandonar o comprometer la tolerancia liberal y neutralidad acerca de la buena vida.” (Dworkin, 1989, p. 500)

es contrastada y, por lo mismo, las críticas a las cuales ha sido sometido⁹⁵. La idea de que todos los individuos deben ser tratados con igual respeto y consideración por el Estado, aparece, entonces, como el planteamiento a partir del cual las críticas al liberalismo, por lo menos en su versión rawlsiana o dworkiniana, provenientes de autores comunitarios o no, deben ser respondidas. Uno de los autores liberales que ha reaccionado a las críticas comunitarias procurando someter a prueba su pertinencia frente al planteamiento de la igualdad es precisamente el filósofo canadiense Will Kymlicka.

Kymlicka considera que parte de las críticas a las cuales se ha visto sometido el liberalismo han sido causadas por una errónea comprensión de la idea de igualdad. La cual, acorde a él, es aceptada no sólo por defensores del liberalismo sino incluso por sus críticos; ejemplo de esto, es el confuso debate entre Rawls y el utilitarismo referido a la cuestión de la primacía del derecho sobre el bien. Kymlicka argumenta que Rawls ha dejado fuera de su interpretación del utilitarismo una premisa moral que comparte con él, la idea de que los intereses de las personas merecen igual trato y consideración; esto es, *“que sus asuntos importan y que importan igualmente”* (Kymlicka, 1988, p. 174) Por lo cual, la discusión con él utilitarismo en términos de la primacía del derecho sobre el bien es errada. Lo que separa a Rawls del utilitarismo no es tanto, dice Kymlicka, asumir una postura deontológica frente a una teleológica sino el determinar los principios de distribución *“que se siguen de suponer que los intereses de cada persona importan igualmente”*. (Kymlicka, 1988, p. 74).

La discusión del liberalismo con el utilitarismo no es aquí el objeto central de atención, sin embargo, señalar el trato que da Kymlicka a esta cuestión es de relevante interés para lo que sigue. El liberalismo, argumenta Kymlicka, no se formula en demérito del bien que tienen o podrían tener los individuos, sino que se formula con el fin de salvaguardar la importancia que realmente tiene para ellos. El compromiso con la autonomía, dice Kymlicka, no sólo intenta poner de relieve la importancia del bien, sino que se basa en la idea de que uno de los intereses humanos más esenciales consiste en poder revisar y someter a juicio el valor, tanto de los fines y metas como de los bienes que persiguen. Esto, dado que el liberalismo asume que las personas querrían vivir una vida buena y no el tipo de vida que llevan actualmente creyendo que es buena. A cada persona debe quedar reservado, acorde al liberalismo, el derecho a poner en cuestión tanto los fines y bienes que persigue como las prácticas en las que participa. La búsqueda de la vida buena es, señala Kymlicka, un factor central de las personas y por ello el liberalismo insiste en asumir que ellas puedan ir modificando sus creencias orientándolas a dicho fin. *“La libertad es necesaria porque nosotros podemos estar equivocados incluso acerca de nuestros intereses más fundamentales, y porque algunas metas son más valiosas que otras. La libertad es necesaria precisamente para descubrir lo que es valioso en la vida – cuestionar, re-examinar, y revisar el valor de nuestras creencias.”* (Kymlicka, 1988, p.185)⁹⁶ En este

⁹⁵ Contrario a la comprensión e interpretación general del liberalismo que se realiza a partir de la idea de libertad, como ha sido expuesto en el primer capítulo, ahora con Dworkin y Kymlicka es la idea de igualdad la que se presenta como su eje central. Siendo una forma novedosa de interpretar dichos valores (de libertad e igualdad) desde la perspectiva liberal.

⁹⁶ Kymlicka responde con esto, a la crítica de Taylor respecto a la idea de que el liberalismo promueve búsqueda de la libertad en sí misma, como si tuviese un valor intrínseco. Lo que sería, en sus términos, la apelación a una idea vacía y abstraída de libertad y del yo que haría uso de ella. La libertad, acorde a Taylor, tiene sentido en un cierto marco de referencia en el cual el individuo se mueve, encontrando opciones diversas que le permiten elegir sus tareas y proyectos. El individuo está capacitado para elegir un proyecto pero al interior de un cierto marco. Kymlicka concede que la elección de un proyecto se realiza al interior de un determinado marco social, pero rechaza, la idea de que los liberales privilegien la libertad de elección de estos proyectos en sí misma. “Los liberales no dicen que deberíamos elegir nuestros proyectos por el mismo bien de la libertad, por el hecho de que la libertad sea lo más valioso

sentido, dado que llevar una vida buena es uno de los más esenciales intereses que las personas puedan tener, es que la demanda de justicia resulta una idea fundamental⁹⁷. Así, argumenta Kymlicka, el gobierno trata con igual respeto y consideración a los individuos cuando establece las garantías (libertades y fuentes necesarias) para que puedan examinar y actuar en base a sus creencias (Kymlicka, 1988, p.185) acerca del valor de la vida que llevan en perspectiva de la vida buena a la que aspiran.

Acorde a esta formulación de ideas centrales al liberalismo es que Kymlicka hace frente a gran parte de las críticas comunitarias. En primera instancia, Kymlicka confronta la crítica de Sandel que acusa al liberalismo rawlsiano de sostener una concepción del yo como desvinculado, la imagen de un yo como individuado (identificado) con anterioridad a su participación en una comunidad, puesto a cierta distancia de los fines que persigue. Kymlicka concede que Rawls sostiene un imagen del yo como previo a sus fines, pero argumenta que dicha imagen esta en consonancia con la idea de que el individuo no esta determinado por un sistema de prácticas, fines o intereses de una vez y por siempre, sino que dado que uno de sus intereses principales es llevar una vida buena está capacitado para someter a evaluación el valor tanto de los fines y metas que persigue como de las prácticas en las que participa actualmente en pro de tal fin (Kymlicka, 1995, p.223, Rawls, 1980, p. 544). El individuo es previo a sus fines, sólo en la medida en que los fines que le constituyen son susceptibles de ser sometidos a juicio y evaluación.

Frente a la idea de que la identidad del individuo está constituida por su pertenencia a una comunidad o grupo social, alega Kymlicka, que esta se trata de una demanda sociológica que el liberalismo sería incapaz de negar; de hecho, el liberalismo reconoce que la identidad del individuo esta dada en relación a la cultura y el lenguaje de la comunidad de la que es miembro. Comunidad, cultura y lenguaje son lo "dado", en términos de Taylor, a partir de lo cual el individuo configura los elementos que puede llegar a considerar valiosos en tanto constituyentes de una vida buena. Kymlicka defiende, contrario a los comunitarios, que el liberalismo no sería negligente respecto al valor que la comunidad tendría para la de la identidad tanto personal y moral del individuo, puesto que asume que es a partir de su pertenencia a un cierto marco comunal que el individuo configura sus diversas creencias acerca de la buena vida; no obstante, señala Kymlicka, este marco constituye "lo dado" para el individuo en el sentido de que es gracias a ello que puede formar sus propios juicios acerca de la vida buena y no en el sentido de que determina para él lo que debe constituir una vida buena. *"Decidir la forma de conducir nuestras vidas es, en primera instancia, un asunto de explorar las posibilidades dispuestas por nuestra cultura"* (Kymlicka, 1992, p.140*) El individuo así, cuenta con una base a partir de la cual forma sus creencias acerca del bien y de lo que es valioso, por lo que ellas no son arbitrarias o una pura expresión de subjetiva del individuo. Ahora bien, esto no implica que tales creencias sean las acertadas. En este sentido, argumenta Kymlicka, dado que el individuo puede sostener creencias erradas acerca de lo que es valioso para llevar una vida buena, ha de ser posible para él ponerlas en cuestión; corrigiéndolas en orden al logro de la vida buena a la que aspira. La forma del razonamiento ponderado que pone en comparación un yo

del mundo. Más bien, nuestros proyectos y tareas son los más importantes de nuestras vidas, y son tan importante que tendríamos que ser libres de revisarlos, si llegáramos a creer que ya no tienen el valor que les asignábamos". (Kymlicka, 1995, p.230)

⁹⁷ Es de recordarse que junto con la idea de autonomía, el liberalismo rechaza tanto la idea de Estado paternalista como perfeccionista. Ello, porque se asume que, entre otras cosas, es el individuo quien tiene privilegio en la reflexión acerca de su bien, siendo uno sus poderes morales la capacidad de elegir y seguir una determinada concepción del bien. Aspectos básicos que se espera sean garantizados al individuo en su relación con el Estado, gozando de igual respeto y consideración. Algo que desde esta perspectiva liberal, una orientación perfeccionista o paternalista sería incapaz de proveer.

potencialmente vinculado con otro y potencialmente vinculado (Kymlicka, 1988, p.190) puede expresar mejor esta idea frente a la del yo desvinculado. El individuo no se presenta como un individuo abstraído de sus particularidades, fines y vínculos, sino como un yo que mediante la reflexión y el juicio evalúa y somete a revisión sus vínculos, incluso aquellos más fundamentales.

El filósofo canadiense intenta aquí, destacar dos aspectos que ponen en cierto dilema a Sandel: primero, si Sandel rechaza esta idea del yo desvinculado habrá de ser porque asume que el individuo no puede someter a juicio el valor que tienen tanto sus creencias y fines como las prácticas, sea individuales o sociales, en las que participa⁹⁸, en pro de llevar una vida buena. Segundo, si Sandel acepta que el individuo puede realizar dicha evaluación habrá de ser porque sostiene, así como Rawls, que la persona puede revisar sus fines, incluso aquellos que son constitutivos de sí mismo. Aceptar lo primero significaría asumir que el individuo se encuentra radicalmente situado al nivel de que no podría tener una actitud crítica tanto frente a la situación en la que se encuentra como a los fines y creencias que sostiene sin con ello verse desintegrado, pero Sandel no puede aceptar esto porque cree que el individuo no es simplemente un agente pasivo poseedor de atributos, sino que tiene un rol activo *qua* persona en la constitución de su propia identidad. (Sandel, 1982, p.152). Siendo así, esto conduce a Sandel a aceptar lo segundo, frente a lo cual, argumenta Kymlicka, la frontera que separa y articula la crítica de Sandel a Rawls parece tornarse difusa⁹⁹.

El liberalismo entonces, siguiendo a Kymlicka, es incapaz de negar la fuerza de la tesis social que afirma la dependencia del individuo respecto de la sociedad, tanto para la formación de su identidad personal como moral. Reconoce que es en virtud de su vinculación a una comunidad que el individuo desarrolla sus propias creencias y juicios acerca de la buena vida. Por lo cual, descarta la idea del yo desvinculado si por ella se entiende que el liberalismo concibe al individuo como abstraído de sus vínculos. Lo que demanda el liberalismo, dice Kymlicka, es que ante la constante posibilidad de que el individuo pueda estar equivocado respecto a sus creencias acerca de la buena vida, debe contar con la posibilidad de someter a evaluación tanto sus creencias y los fines que persigue así como las prácticas en las que participa. Reflejando no la idea de un yo desvinculado, sino la de un yo vinculado que puede someter a juicio sus vínculos, renovando y creando nuevos en pro de su interés por llevar una vida buena. Con esto Kymlicka rechaza, a su vez, la idea de que el liberalismo estaría asentado sobre bases escépticas acerca de la posibilidad del bien. No es por escepticismo que la libertad para revisar las propias concepciones del bien sea buscada sino porque de hecho existen unas formas de vida que son más valiosas que otras y el individuo debería poder no sólo reconocerlas sino contrastarlas con la suya propia, revaluando el tipo de bien al que aspira.

Por otra parte, los comunitarios demandan no sólo que el liberalismo rawlsiano sería negligente frente a la importancia que tanto la comunidad como el bien tienen tras sostener

⁹⁸ “Seguramente aquí es Sandel el que se enfrenta a nuestra más profunda comprensión del yo... Nosotros no consideramos que estemos atrapados por nuestros vínculos actuales, ni incapaces de juzgar lo valiosos que sean los fines que heredamos o que elegimos con anterioridad. No importa cuán hondamente hayamos hecho nuestra una cierta costumbre o tarea, nos sentimos capaces de cuestionar si éstas son valiosas o no...” (Kymlicka, 1995, 235p.)

⁹⁹ “Es cierto que hay diferencias que son claras. Sandel sostiene que el yo está constituido por sus fines, y que los límites del yo son variables, mientras que Rawls dice que el yo es previo a sus fines, y que sus límites se fijan con antelación. Pero estas dos diferencias ocultan una coincidencia más fundamental, ambos aceptan que la persona es previa a sus fines. Y están en desacuerdo acerca de dónde trazar los límites del «yo», dentro de la persona; sin embargo, si es que la cuestión, es en realidad una cuestión significativa, la ha de responder la filosofía de la mente, no la filosofía política.”(Kymlicka, 1995, p. 236)

la imagen del yo desvinculado, sino que adicionalmente, aun cuando rechazase tal imagen, dada su apelación a la neutralidad con su “excesivo individualismo” actuaría igualmente en demérito de ellos (la comunidad y el bien). Como se ha visto anteriormente, la formulación comunitaria rondaría sobre la idea de que el desarrollo tanto de la autonomía como de la identidad del individuo requiere de un contexto determinado para su realización y que ello sólo una política del bien común y no una que apela a la neutralidad podría proveer.

El rechazo de la neutralidad, para Kymlicka, como una consecuencia de esta crítica comunitaria puede dar lugar a un mal entendido, ante todo porque el liberalismo afirma la existencia de un bien común en la sociedad liberal, el cual, no obstante, tiene una interpretación particular que consiste en articular las diferentes demandas individuales en un todo, otorgándoles igual peso y consideración. La neutralidad es requerida en orden a que las demandas particulares sean atendidas y evaluadas sin apelar a un estándar también particular de evaluación, si es que lo que se busca es respetar la autodeterminación de las personas. Dado esto, lo que queda por ver es la forma en la cuál un Estado liberal que apela a la idea de neutralidad puede brindar y garantizar un marco al interior del cual el desarrollo y promoción de la autonomía sea posible. Kymlicka considera, como respaldado por Dworkin y Rawls, que es en el marco de una sociedad pluralista que el desarrollo de la autonomía puede ser promovido, algo que un Estado neutral puede proveer mediante el establecimiento de condiciones y garantías necesarias para crear un mercado sociocultural de “ideas”; en el cual, el individuo pueda contrastar su propia concepción del bien frente a una basta variedad de otras concepciones. Espacio en el que el valor de las diferentes concepciones del bien es puesto a prueba, en una forma tal que se asume, como lo sugiere Kymlicka, “*que en condiciones de libertad, los modos de vida satisfactorios y valiosos tenderán a desplazar a aquellos que no lo son*” (Kymlicka, 1995, p. 242). Correspondiendo la evaluación de tales concepciones a la sociedad civil y no al aparato estatal. Resultando injustificado el rechazo de la neutralidad. Sugerir, como parecen hacerlo los autores comunitarios, que sea el Estado quien efectúe dicha evaluación a partir de una concepción del bien particular sería actuar en contra de la pluralidad necesaria para el desarrollo de la autonomía buscado.¹⁰⁰

El hecho de que se asuma la neutralidad estatal, por otra parte, no estaría en perjuicio de las deliberaciones colectivas acerca de la vida buena o de ideales perfeccionistas como lo supone la crítica comunitaria; esto, porque el liberalismo busca que el Estado establezca las garantías que hagan posible a los individuos mediante la libre asociación, en tanto es fundamental para ellos, entrar en tal tipo de deliberaciones, persiguiendo, si se quiere, fines colectivos vinculados a ideales perfeccionistas. Lo que sí está dispuesto a negar el liberalismo, frente a esto, es que las deliberaciones acerca de la buena vida deban ser realizadas bajo el tutela del Estado, en el ámbito político. El liberalismo reconoce, señala Kymlicka, que la participación en actividades colectivas contribuye a la formación de los juicios acerca de la vida buena y la toma de decisiones en relación a ella, pero no ve razón de por qué corresponda al Estado, caracterizado por su poder coercitivo, promover dicha actividad más allá de garantizar que los individuos puedan desarrollarla en asociaciones particulares que no están a su nivel: la familia, los amigos, la iglesia, asociaciones culturales, grupos profesionales, etc. Los comunitarios parecen asumir, arguye Kymlicka, que en caso

¹⁰⁰ Es importante mencionar que Kymlicka rechaza, como Dworkin y Rawls, la idea de un Estado perfeccionista. Sin embargo, no descarta que la sociedad a partir de la cual es engendrado tal Estado tenga un carácter perfeccionista. Por lo que se deja a la sociedad y no al Estado ejercer como agente que determina el valor de las diferentes concepciones del bien. El Estado debe garantizar el igual respeto y consideración a los intereses y concepciones del bien de los ciudadanos, independientemente del valor que le sea asignado en el mercado sociocultural en el que tales concepciones se debaten.

de que no exista un Estado que haga que los individuos se reúnan para que evalúen y alcancen el bien, ellos se verán empujados a un aislamiento anónimo (Kymlicka, 1995, p. 447) *“Por desgracia, los comunitaristas raramente distinguen entre actividades colectivas y las actividades políticas.”*(Kymlicka, 1995, p.244)Esto es, fallan en distinguir entre procesos que tienen un carácter social y aquellos que tienen un carácter propiamente político.

Ahora bien, dado que se presume que el Estado no puede reforzar ciertas prácticas referentes a una concepción del bien tras la apelación a la idea de neutralidad, Taylor, así como Sandel, argumenta que el liberalismo rawlsiano socava las bases de su propia estabilidad y legitimidad. El Estado y la justicia liberal queda imposibilitada de fomentar la adhesión y ganarse el apoyo de los individuos, puesto que, para ello tendría que a perlar a una concepción compartida del bien común, como la que habría excluido previamente mediante la idea de neutralidad. Kymlicka reacciona a esta crítica argumentando que: si bien el liberalismo puede enfrentarse al problema de conseguir el apoyo de los individuos no concibe que la alternativa de una política del bien común pueda superarlo en mejor forma. Los comunitarios sugieren que una forma de vida compartida es la base que puede dar legitimidad al Estado y a una política del bien común; por ello apelan a la tradición y experiencia histórica como bases de la forma de vida compartida. Sin embargo, demanda Kymlicka, los comunitarios son incapaces de notar que el tipo de ejemplos históricos (el de la antigua Grecia, por ejemplo.) a que apelan para representar las forma de vida compartidas como base de la legitimidad del sistema político, representan también formas de vida compartidas construidas sobre la base de exclusiones y opresiones (históricas) sobre diferentes miembros de la sociedad, por razones de raza, sexo o clase social. *“Conforme a su argumento, los miembros de grupos marginados deben adaptar su personalidad y sus prácticas de tal modo que resulten inofensivos para los valores dominantes en la comunidad”*. (Kymlicka, 1995, 452).

Puesto en esta perspectiva, argumenta Kymlicka, la neutralidad liberal puede ser el principio con mayores posibilidades de conseguir la aprobación de individuos que son tratados como iguales, que aquel principio que apela a una forma vida compartida construida en base a la marginación de algunos individuos o grupos miembros de la comunidad. *“Si lo que debe alcanzarse es la legitimidad, ésta no se logrará reforzando las prácticas comunitarias definidas por y para otros. Se hará necesario dar poder a los oprimidos para que definan sus propios fines.”* (Kymlicka, 1995, p.452)

4. INDIVIDUO, COMUNIDAD Y ESTADO. LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA.

En los capítulos anteriores se ha intentado caracterizar el sistema liberal desplegado a partir de la obra de John Rawls, procediendo tanto desde el punto de vista de sus antecedentes en la tradición (liberal) como desde las críticas comunitarias a las que diversos autores liberales respondieron, incluyendo el mismo Rawls, dando forma al denominado debate liberal-comunitario. Una vez alcanzados estos objetivos, es ahora posible poner en cuestión, y a manera de cierre de este trabajo de tesis, una serie de elementos destacables que podrían extraerse del debate caracterizado, siendo de central relevancia no sólo para lograr una mejor comprensión del liberalismo y el debate liberal-comunitario como tales, sino que también para comprender el desarrollo y tarea de la filosofía política contemporánea. En primer lugar, es importante recordar un punto distinguido al inicio de este trabajo: se ha enunciado como un hecho importante y fundamental el aporte que John Rawls ha realizado a la reanimación de la filosofía política en el siglo XX. Sin embargo, allí ha quedado sin explicitar en qué consiste dicho aporte; por ello, este parece ser, una vez realizado el trabajo anterior, el mejor momento para hacerlo. El aporte central de John Rawls no consiste en haber formulado una teoría normativa de la justicia distributiva desde una perspectiva liberal en contraposición al utilitarismo, en su rescate de la filosofía kantiana liberada de oscuridades trascendentales, en defender la primacía del derecho sobre el bien o incluso intentar articular los principios de igualdad y libertad centrales a la cultura política pública de las sociedades modernas desde una sugestiva interpretación; su contribución consiste en abrir el abanico de cuestiones y problemas con los cuales tiene que vérselas el desarrollo de la teoría y filosofía política. Desde el recurso argumentativo de la posición original, el velo de la ignorancia, pasando por la formulación de principios de justicia, la relación del bien y la moral, el individuo y la comunidad, la justicia de las instituciones, etc., Rawls ha abarcado toda una serie de tópicos que, no obstante tratados controversialmente, han logrado generar la inquietud y sospecha necesaria para que la labor e interés en la teoría política se reconstituyese, creando un ámbito amplio de discusión atravesado por una cierta pluralidad de perspectivas, que se expresan propiamente en la riqueza y volumen de publicaciones producidas en la segunda mitad del siglo XX en torno y a partir de la obra de este filósofo norteamericano.

Por otra parte, de entre la amplia serie de temas desplegados por el sistema conceptual Rawlsiano, la relación entre individuo y comunidad desde el plano de la filosofía política resulta ser aquí la razón por la cual una aproximación al debate liberal-comunitario es de central importancia. Se ha visto como la crítica comunitaria acusa a Rawls y al liberalismo de ser incapaz de comprender el rol que la comunidad tiene en la constitución de la identidad tanto personal como moral del individuo; esto, podría decirse, tras situar en la autonomía y autosuficiencia del individuo la base de un sistema que asigna derechos, considerando la capacidad de elección, el ejercicio de la voluntad, como fuente de la cual emana la dignidad del individuo. Puesto el individuo como soberano pareciera que todos aquellos vínculos, no elegidos, a partir de los cuales él se constituye quedarán relegados a meras contingencias. La comunidad tanto como el bien, que se origina en ella, que permiten al individuo lograr una comprensión de sí, acorde a la crítica comunitaria, son socavados por

un liberalismo que apela a la primacía del derecho sobre el bien, y que se desprende de una concepción puramente instrumental y contractual de la sociedad, llegando a defender la idea de neutralidad. Socavados (comunidad y bien), Rawls y el liberalismo, en la perspectiva comunitaria, pagan el precio tanto de la incoherencia como de minar las bases de su propia viabilidad social. Ahora bien, esta crítica comunitaria no ha quedado expuesta sin recibir alguna réplica por parte de Rawls u otros autores liberales como Dworkin o Kymlicka. Ellos han defendido en términos generales, como se ha visto, que el liberalismo no desconoce la importancia que la comunidad y el bien tienen tanto para formación del individuo como para su viabilidad de social, pero que el liberalismo busca dar a estos una interpretación estrictamente política.

La introducción de esta interpretación en el debate liberal-comunitario responde no sólo en forma alguna a las críticas comunitarias sino que pone de relieve aspectos que pueden ser puestos en cuestión. Se quiere argumentar aquí sugestivamente que en el desarrollo de este debate se han confundido diferentes puntos de discusión en la forma de comprender la relación entre individuo y comunidad; por lo cual, se ha descuidado el horizonte político desde el cual debe ser vista esta relación. En esencia se hace referencia a que este debate se ha configurado en base a cierta tensión y dualidad entre el individuo y la comunidad, principalmente por los autores comunitarios, dejando de lado un tercer elemento que marca esta relación y que es enteramente central a la filosofía liberal: la figura del Estado.

El liberalismo desde sus orígenes ha estado marcado por la forma en que concibe el Estado y sus límites en relación con los individuos que le dan origen y legitimidad, más que en articular las condiciones sociales necesarias para que tal Estado sea defendible y deseable por parte de los individuos mismos. La formulación de la teoría de la justicia realizada por Rawls parecería intentar articular, perspicazmente, estos dos aspectos: por una parte, señala las razones por las cuales es necesaria una concepción de la justicia para la organización de la «estructura básica de la sociedad»; la incorporación de una concepción de justicia a tales instituciones es necesaria si es que se quiere respetar la igualdad moral de las personas. Por otra parte, una vez formulada la concepción de justicia Rawls busca establecer las condiciones que la harían no sólo aceptable sino sostenible a través del tiempo entre los individuos que son afectados por ella. Se extraen así dos tipos de relaciones: la primera que puede incorporar la relación de las instituciones con el individuo y la segunda, la relación establecida entre el individuo y la sociedad o comunidad en la cual las instituciones y la concepción de justicia son originadas y puestas en marcha. La distinción entre estos dos tipos de relaciones al parecer no ha sido o logró ser tan clara en el debate liberal comunitario, si se tiene en cuenta que autores comunitarios como Taylor, Walzer y en menor grado Sandel comparten con el liberalismo gran parte de sus compromisos con la autonomía, la defensa de los derechos individuales, la libertad, etc., claro está a partir de sus propias restricciones; resultando poco claro el punto de discusión entre ambos si es que igualmente los liberales pueden acomodar fácilmente, como han intentado hacerlo, según se ha visto, las exigencias comunitarias. Expuesto en esta perspectiva, las cuestiones que se pueden plantear acerca del debate liberal-comunitario no son si el liberalismo puede superar su individualismo y adoptar una noción del bien común en pro de generar las bases de integración necesarias para la prosperidad de la comunidad o si la sociedad liberal puede ser deseable como un cierto tipo de comunidad sin estar destinada a su propio empobrecimiento. La cuestión fundamental que atraviesa este debate puede en realidad ser puesta desde otro ángulo: desde la relación política entre el individuo y la comunidad; en otras palabras, este debate puede ser comprendido a partir de la siguiente cuestión: ¿Cuál es rol que le compete al Estado cumplir en la relación establecida entre el individuo y la comunidad/sociedad? Puesto así, el problema no consiste en negar o afirmar la

dependencia del individuo respecto de la sociedad, el cual puede ser resuelto mediante los desarrollos de la sociología, la psicología o incluso la biología. Tal dependencia, de hecho puede ser aceptada, como se ha señalado, tanto por los liberales como por los comunitarios. El problema reside en determinar el alcance que debe tener el Estado en promover algún tipo de relación entre el individuo y la comunidad; es importante, no obstante, señalar que esta relación se concibe aquí, como un bien. Los comunitaristas como MacIntyre incluso Taylor parecerían asumir, puesto en estos términos, que al Estado correspondería fomentar esta relación no sólo en el sentido constituir las bases de su propio sostenimiento, es decir, de ganarse el apoyo de los ciudadanos promoviendo la identidad pública, sino de articular o mejor de desarticular la distinción entre identidad pública y privada como es planteada por el liberalismo, constituyendo algún tipo de relación más fundamental. El liberalismo por su parte busca restringir el papel del Estado en la promoción de este tipo de relaciones al plano público, sosteniendo tal distinción.

En este sentido, los comunitarios parecen asumir, como lo sugiere Kymlicka, que sin la intervención del Estado, o mejor fuera de su círculo de acción, las relaciones que establecen los individuos entre sí en la sociedad están destinadas al deterioro, dado que el individuo no encontraría razón alguna para ser un actor social motivado más allá que por satisfacer sus necesidades y preferencias individuales. Esta posición comunitaria tiene como implicancia que se desconoce la pluralidad de comunidades no políticas integradas por una diversidad de bienes que comparten y configuran la naturaleza social de los individuos. ¿Por qué han de asumir los comunitarios que corresponde al Estado dicha tarea? Porque asimilan la comunidad no política a la comunidad política. Los liberales consideran este un grave error, puesto que si se permite esta asimilación la comunidad política no aparece como articulando la pluralidad de comunidades no políticas sino que aparece remplazándolas, así el Estado se convertiría en el agente rector que fuerza la relación del individuo con la comunidad mediante sus recursos disponibles, sean estos coercitivos o no, aunque para los liberales lo serían. Los liberales en realidad son bastante pesimistas en cuanto a que el Estado pueda promover algún tipo de relación entre el individuo y la comunidad sin violentar la igualdad y libertad de los individuos. Por esto los liberales asumen que la distinción entre identidad pública y privada es sostenible, porque es una forma de establecer y exigir cierta relación entre los individuos y la comunidad, o si se quiere entre los ciudadanos en cuanto miembros de la comunidad política, sin con ello violentar cierto compromiso fundamental con la igualdad moral de los individuos. Ahora bien, siguiendo esto, los liberales parecerían asumir que algo como el compromiso con la igualdad moral y libertad es un hecho esperable de los individuos aisladamente concebidos en tanto personas racionales y razonables. No se asume entonces que el Estado liberal promueve algún tipo de relación del individuo con la comunidad, sino que potenciaría un cierto sentido de sí mismo y de los otros que ya posee independientemente de la comunidad política. En realidad, se trata de que los liberales podrían aceptar que si bien las condiciones para la emergencia del Estado liberal se dan en base a la constitución de un cierto tipo de comunidad, no necesariamente política, reunida en torno al valor de la igualdad moral por ejemplo, una vez constituido (el Estado) se puede limitar a promover el bien de la comunidad, ahora, política y por ello sostener la neutralidad frente a las diversidad de comunidades no políticas e individuos que la componen. Así, la relación del individuo con el Estado se encuentra basada en los términos del bien de la comunidad política, mientras que la relación entre el individuo y la comunidad son la base que hace aceptable y defendible un Estado tal.

Visto así, el liberalismo resultaría ser más comunitario de lo que se podría pensar, al punto de ser cuestionable si en realidad lograría dar cabida a un pluralismo real, o sólo

a uno (razonable) que se acomode al terreno por él demarcado, caso en el cual serían también trazados sus propios límites políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Avineri S. and de-Shalit, A. (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press, New York.
- Barber, B. (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, California.
- Barceló, J. (1998) "Selección de escritos políticos de Emmanuel Kant". *Estudios Públicos*, No. 34, p. 1-47
- Bell, D. (1993) *Communitarianism and its Critics*. Clarendon Press, Oxford
- Berlin, I. (1993) "Dos Conceptos Sobre la Libertad" En *Cuatro Ensayos Sobre la Libertad*. Alianza Editorial. Madrid
- Bluhm, W. (1965) *Theories of the Political System*. Prentice-Hall, New Jersey
- Boron, A.y de Vita, Á. (2002) *Teoría y Filosofía Política. La Recuperación de los Clásicos en el Debate Latinoamericano*. CLACSO, Buenos Aires.
- Boron, A. (2001) *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*. CLACSO /Eudeba. Buenos Aires.
- Boron, A. (2000) *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*.CLACSO, Buenos Aires.
- Buchanan, A. (1989)"Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," *Ethics* No.99, p.852-882
- Cachanosky, J. (1990) "Selección de Escritos de John Stuart Mill". *Estudios Públicos*. No. 37Santiago
- Caney, S. (1992) "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate". *Political Studies*, No. 40, p. 273-290
- Castilla, F. (2007) "El Estado de Naturaleza, la Posición Original y el Problema de la Memoria Histórica". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 24, Universidad de Alcalá. Alcalá p.171-192
- Colomer, J. (1991)"Ilustración y Liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los Economistas Clásicos, los Utilitarios" en Vallespín, F. (ed.) *Historia de la Teoría Política 3*, Alianza Editorial. Madrid.
- Constant, B. (1995) Discurso Sobre la Libertad de los Modernos Comparada con la de los Antiguos. En Godoy, O. (ed) "Selección de textos políticos de Benjamín Constant". *Estudios Públicos* No. 59, Santiago p. 1-68
- Crespingny, A. and Minogue K. (1976) *Contemporary Political Philosophers*. Methuen & Co. London
- Dworkin, R. (1989) "Liberal Community". *California Law Review*, Vol. 77, No. 3, p. 479-504.

- Dworkin, R. (1978) "Liberalism" en Hampshire, S. *Public and private morality* Cambridge University Press, Cambridge
- Dworkin, R. (1984) "Liberalism" en .Sandel, M. (ed.) *Liberalism and its Critics*. Basil Blackwell, Oxford.
- Feinberg, J. (1987)"Liberalism, Community, and Tradition," *Tikkun* No. 3, p.38-41, p.116-120.
- Fernández, J. (1992) *Locke y Kant, Ensayos de Filosofía Política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foster, R. y Jmelnizky A. (2000) *Dialogando con la Filosofía Política: de la Antigüedad a la Modernidad*. Eudeba, Buenos Aires.
- Freeman, S. ed. (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*.Cambridge University Press, Cambridge.
- Gallo, E. (1986) "Notas Sobre el Liberalismo Clásico". *Estudios Públicos*, No.21, Santiago, p.243-257
- Godoy, A. (1992) "Ilustración, Liberalismo y Dignidad del Hombre". *Estudios Públicos*, No. 45. Santiago, p. 5-17
- Gray, J. (1990) "Los Liberalismos de Mill y los Otros". *Estudios Públicos* No. 37, Santiago, p. 91-117
- Grasa, R. (2001) "Entrevista con Michael Walzer". En *Guerra, política y moral*. Paidós, Barcelona.
- Gutmann, A. (1985) "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, p. 308-322
- Hayek, F. (1982) *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Keagan Paul, London and Henley
- Hopenhayn, M. (1992) "La Libertad y la Tentación de Excentricidad". *Estudios Públicos*, No. 46, Santiago. p. 95-107
- Horton J and Mendus, S. (eds.) (1994). *After MacIntyre*. Polity Press, Cambridge.
- Jardin, A. (1989) *Historia del Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Kant, I. (2001).*Fundación Metafísica de las Costumbres*. Espasa Calpe, Madrid.
- Kant, I. (2000) *Crítica de la Razón Práctica*, Trad. R. Aramayo. Alianza, Madrid.
- Kant, I. (1999) *Teoría y Praxis*. Recuperado de: <http://www.edu.mec.gub.uy>
- Kant, I. (1987) *Ideas para una Historia Universal en Clave Cosmopolita y otros Escritos sobre Filosofía Política*. Trad. Roldán C. Y Rodríguez R. Tecnos, Madrid
- Kant, I. (1986) *Teoría y Práctica*. Trad. M. Palacios y R. Rodríguez. Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1979) *Lo Bello y lo Sublime, y La Paz Perpetua*. Trad. F. Rivera. Espasa Calpe, Madrid.
- Kant, I. (1979) "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la Historia*. Fondo de Cultura Económica. México, D. F.
- Kukathas, Ch. y Pettit P. (1990) *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*.Polity Press, Oxford.

- Kymlicka, W. (1995) *Filosofía Política Contemporánea, una Introducción*. Trad. R. Gargarella. Ariel. Barcelona.
- Kymlicka, W. (1992) "The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas" *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, p. 140-146.
- Kymlicka, W. (1989) "Liberal Individualism and Liberal Neutrality" *Ethics*, Vol. 99, No. 4 p. 883-905
- Kymlicka, W. (1988) "Liberals and Communitarians". *Canadian Journal of Philosophy* No.18, p.181-204
- Kymlicka, W. (1988), "Rawls on teleology and deontology". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 3. p. 173-190.
- Larmore, Ch. (1996) *The Morals of Modernity*. Cambridge University Press. Cambridge
- Larmore, Ch. (1987) *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press, Cambridge
- Larmore, Ch (1984) "Liberalism and the Limits of Justice". Review, *Journal of Philosophy* Vol. 81, No. 6, p. 336-343
- Laski, H. (1969) *El Liberalismo Europeo*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México.
- Lessnoff, M. (1999) *Political Philosophers of the Twentieth Century*. Blackwell, Oxford.
- Levy, J. (2003) "Liberalism's Divide, After Socialism and Before" en *Political Science, Social Philosophy & Policy* Foundation. Chicago
- Locke, J. (1991) *Dos Ensayos Sobre el Gobierno Civil*. (ed.) Abellán, J. Espasa Calpe, Madrid.
- MacIntyre, A. (1992) "Is a Patriotism a Virtue?" en Arneson, R. *Liberalism* Vol. 3, Cambridge University Press. Cambridge.
- MacIntyre, A. (1990) "Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self". *Understanding Japanese Values. Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 4, p. 489-497.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London.
- MacIntyre, A. (1984) "The Virtues, the Unity of a Human Life, and the Concept of Tradition" En Sandel, M. *Liberalism and its Critics*. Basil Blackwell, Oxford.
- MacIntyre, A. (1981). *After the Virtue*. Duckworth, London.
- MacIntyre, A. (1981) "The Nature of the Virtues" *The Hastings Center Report*, Vol. 11, No. 2. p. 27-34.
- MacIntyre, A. (1979) "Why is the Search for the Foundations of the Ethics so Frustrating?" *The Hastings Center Report*, Vol. 9, No. 4 p. 16-22.
- Macpherson C. (1979) *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella. Barcelona
- Martin, R. (1985) *Rawls and Rights*. University Press of Kansas. Kansas.
- Mill, J. (1984) *El Utilitarismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Mill, J. (1991) *Sobre la Libertad*. Ediciones Gernika, México D.F.

- Mulhall, S. (1994) "Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell". En Horton J and Mendus, S. (eds.), *After MacIntyre*. Polity Press, Cambridge.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1992) *Liberals & Communitarians*. Blackwell, Oxford
- Nagel, T. (2005) "Rawls y el Liberalismo". Trad. *Estudios Públicos* No. 97, Santiago, p.219-243
- Neal; P. y Paris D. (1990) "Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed". *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, Vol. 23, No. 3, p. 419-439.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.
- Ovejero, F., Martí, J. y Gargarella, R. (2004) *Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno y Libertad*. Paidós, Madrid.
- Pérez, B. y Amadeo, J. (2000) "La Concepción de la Libertad en las Teorías Políticas de Kant, Hegel y Marx". En Boron, A. *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Clacso, Buenos Aires. p. 413-431
- Pettit, P. (2004) "Liberalismo y Republicanismo" en Ovejero, F., Martí, J. y Gargarella, R. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* Paidós, Madrid p.115-135
- Pettit, P. (1994)"Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy" en Horton J and Mendus, S. (eds), *After MacIntyre*. Polity Press, Cambridge.
- Raphael, D. (1980) *Justice and Liberty*. The Athlone Press, London
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness, a Restatement*. The Belknap Press of Harvard University Press, London
- Rawls, J. (1999) *Collected Papers*. Harvard University Press. Cambridge.
- Rawls, J. (1995) *Liberalismo Político*. Trad. de René S. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la Justicia*. Trad. de Gonzáles M. Fondo de Cultura Económica. México.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. Columbia University Press, New Cork.
- Rawls, J. (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, p. 223-251
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge
- Rasmussen, D. (ed.) (1990). *Universalism vs. Communitarianism*. MIT Press, Cambridge.
- Rosenblum, N. (ed.) (1991). *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, Cambridge.
- Sandel, M. (1984) (ed.) *Liberalism and its Critics*. Basil Blackwell. Oxford.
- Sandel, M. (1984) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, p. 81-96.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sarmiento, J. (2000) "John Locke (1632-1704)". En Foster, R. y Jmelnizky A. *Dialogando con la filosofía política: de la antigüedad a la modernidad*. Eudeba. Buenos Aires.

-
- Sher, G. (1989) "Three Grades of Social Involvement," *Philosophy and Public Affairs* N°18, p.133-157
- Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and "The politics of recognition"*. Princeton University Press. Princeton.
- Taylor, Ch. (1991) "Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate". En Rosenblum, M.(ed.) *Liberalism and the moral Life*, Harvard University Press, Cambridge. p. 159-82.
- Taylor, Ch (1984) "Hegel: History and Politics" en Sandel, M. *Liberalism and its Critics*. Basil Blackwell, Oxford.
- Taylor, Ch. (1985) *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Thigpen R. and Downing, L.(1987)"Liberalism and the Communitarian Critique," *American Journal of Political Science* N° 31, p. 637-655
- Tocqueville, A. (1963) *La Democracia en América*, Trad.L. Cuéllar, Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires
- Touraine A. (1995) *¿Qué es la Democracia?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires
- Vallespín, F. (ed). (1991) *Historia de la Teoría Política 3* Alianza editorial. Madrid.
- Várgany, T. (2000) "El Pensamiento Político de John Locke y el Surgimiento del Liberalismo". En Boron, A. *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires p. 41-76
- Walzer, M. (2001) *Guerra, Política y Moral*. Paidós, Barcelona
- Walzer, M. (1992) "Membership". En Avineri, S. y de-Shalit, A. *Communitarianism and Individualism*. Oxford University Press, New York
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Martin Robertson, Oxford.
- Walzer, M. (1984) "Welfare, Membership and Need". En Sandel, M. *Liberalism and its Critics*.Basil Blackwell, Oxford.