

COMUNITARISMO Y LIBERALISMO*

RENATO CRISTI

Este trabajo analiza el debate que se ha dado recientemente al interior del liberalismo anglosajón entre comunitaristas e individualistas. A partir de la obra de Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, y de la crítica de éste a John Rawls, Cristi expone la defensa de Rawls y argumenta a favor de la postura de los pensadores comunitaristas.

En la década de los 70 se produce en Norteamérica un cambio importante en la fundamentación de su institucionalidad liberal. Hasta el momento en que aparece *A Theory of Justice* de John Rawls,¹ domina casi sin contrapesos el utilitarismo. Rawls reitera y extiende las críticas de Kant al proyecto de fundar el liberalismo sobre una base utilitaria. Para Kant, el empirismo utilitario que determina la moralidad de las acciones personales y de los esquemas sociales por valores como el placer o la felicidad, daña inexorablemente la autonomía y dignidad de las personas; éstas quedan expuestas a ser usadas como simples medios para el logro de fines ajenos. Rawls amplía esta objeción, de modo que pueda aplicarse a situaciones sociales contemporáneas en que la pluralidad de planes de vida individual resulte amenazada. Consideraciones utilitarias pueden aplicarse sólo si se concibe a la sociedad como un todo holístico, es decir, como constituyendo una persona colectiva. Según Rawls "el utilitarismo no es individualista. . . en tanto que al hacer confluír a todos los sistemas de deseo, aplica a la sociedad un principio de elección válido para un individuo".² Los valores que el liberalismo salvaguarda no pueden fundarse sobre una base utilitaria, pues el placer o el bienestar colectivos pueden legitimar la violación

* Este artículo reitera, en lo fundamental, lo expuesto en un trabajo anterior, titulado "Democracia, Moralidad y Antología", en *Democracia y Participación* (Santiago: Melquíades, 1986), 69-85. Incluyo, ahora, una breve discusión de la reciente respuesta de Rawls a la crítica de los comunitarios.

RENATO CRISTI es Profesor de Filosofía de la Universidad Wilfrid Laurier de Canadá.

¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap, 1971).

² *Ibid.*, 29.

de ciertas libertades individuales. El utilitarismo concibe a las personas como simples medios para el logro de fines sociales superiores. Rawls, en cambio, aboga por la constitución de dominios protegidos, verdaderos santuarios que salvaguarden absolutamente los derechos de los individuos. Eleva, así, su demanda fundamental: "cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia, que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede transgredir".³

El pensamiento moral y político anglosajón de la década de los 80 ha quedado marcado por la obra de autores como Alasdair MacIntyre,⁴ Charles Taylor,⁵ Michael Walzer⁶ y Michael Sandel.⁷ Estos autores, inspirados en Aristóteles, en la crítica de Hegel a Kant y, más remotamente, en la crítica de Marx al liberalismo, rescatan una alternativa comunitaria al individualismo dominante en teorías liberales como la de Rawls. Sería un error sostener, sin embargo, que la crítica de los comunitarios cuestiona el liberalismo político y moral, en tanto que éste aboga por la protección irrestricta de los derechos de los individuos. La crítica comunitaria, por lo menos aquella que elaboran Taylor y Sandel, apunta a aquellas discontinuidades en la fundamentación de la teoría moral de Rawls; en ningún caso abogan por prácticas o políticas colectivistas.

En este trabajo me propongo examinar la obra de Michael Sandel que expone el fundamento de la crítica comunitaria a Rawls. El propósito que guía a Sandel es el esclarecimiento de la ontología social que determina la concepción moral de Rawls, es decir, la teoría de la justicia como "fairness".** La ontología que le imputa Sandel postula la primacía del derecho, es decir, la primacía de los derechos individuales por sobre los deberes ciudadanos. Este es el resultado a que se llega cuando se concibe a los individuos como perfectamente autónomos y meros 'sujetos de posesión' (noción que examinaré más adelante). Igualmente, la primacía de la figura jurídica del contrato, por sobre cualquier obligación natural, añade otro elemento a esa ontología social.

³ *Ibíd.*, 3.

⁴ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981).

⁵ Charles Taylor, *Philosophical Papers* (New York: Cambridge University Press, 1985).

⁶ Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1984).

⁷ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

** *N.E.*: Este autor tradujo la expresión "fairness", que nosotros hemos mantenido en inglés, como "imparcialidad".

I

La tarea que se impone Rawls es abogar por la protección y salvaguardia de los individuos como tales, no sólo en vistas de situaciones opresivas, sino, en general, de cualquier interferencia heterónoma. Mas allá de una protección frente a la maleficencia, se trata de asegurar la autonomía individual con respecto a un bien definido por otras personas o instituciones. Rawls entronca su obra con el ideal de tolerancia de los reformadores liberales posteriores a las guerras religiosas del siglo XVII. Su sistema moral intenta definir lo justo como mera imparcialidad, es decir, independientemente de y prioritariamente a cualquier concepción del bien. Los principios de la justicia, así definidos, son los que requiere una sociedad que permanece neutral y tolerante con respecto a una pluralidad de concepciones del bien, de creencias y de estilos de vida. Un marco abstracto, definido sólo por reglas imparciales, puede aunar formalmente a los individuos y excluir cualquier convocatoria totalitaria o mayoritaria. Es, precisamente, la prioridad de la justicia por sobre cualquiera otra consideración, lo que resulta determinante en el pensamiento de Rawls. Según Sandel, esa prioridad, tanto en Kant como en Rawls, descansa sobre una base ontológica; está fundada en la autonomía del sujeto, la cual, a su vez, reposa en su prioridad con respecto a los fines que persigue. Es decir, las finalidades del sujeto moral no son descubiertas naturalmente, sino puestas libremente por el sujeto mismo. La originalidad de las tesis de Sandel reside, me parece, en el esclarecimiento de la raíz ontológica de la moral liberal. En tanto que la preocupación central de Rawls es derivar principios de justicia a partir de un fundamento que abstraiga de cualquier concepción del bien, Sandel busca reconstituir la naturaleza del sujeto moral que supone ese fundamento.

El análisis de Sandel fija la atención en lo que Rawls denomina "postura original" (*original position*), es decir aquel complejo de circunstancias que permite la interacción de individuos que buscan establecer principios formales de justicia, independientemente del bien que persigan. Tales circunstancias son en parte objetivas (escasez relativa de bienes, para satisfacer necesidades naturales) y en parte subjetivas (la generosidad limitada de Hume, que Rawls rescata en su noción de desinterés mutuo). Este escenario hipotético debe estar ocupado, en primer lugar, por un sujeto plural; sin un conflicto de voluntades plurales, no es posible pensar en una demanda de justicia. Esta inescapable pluralidad personal es lo que no reconoce el utilitarismo, al pretender determinar lo justo por una medida social, es decir, una medida que fusiona sistemas individuales de justicia en una totalidad social.⁸ Un individualismo anti-utili-

⁸ M. Sandel, *Liberalism...*, op. cit., 50-51.

tario es así, según Sandel, el primer postulado de la "antropología filosófica" de Rawls. El segundo postulado corresponde a la relación que Rawls establece entre el sujeto y sus fines: el sujeto aparece como anterior a ellos. Sandel concibe al sujeto personal de Rawls como un "sujeto de posesión",⁹ en tanto que éste mantiene una relación substancia/accidente con sus fines. El sujeto puede así, mantenerse a distancia de sus fines, de modo de no identificarse totalmente con ellos. Esto explicaría el desinterés mutuo que caracteriza a los individuos de la postura original. Según Sandel, esta característica no es de naturaleza motivacional, sino que se refiere a la "naturaleza" de los individuos que poseen tales motivaciones. Así, la justicia resulta ser la virtud primera y fundamental de individuos que se conciben como sujetos de posesión y cuya identidad queda establecida con anterioridad a los fines que ellos se den.

A estos dos postulados fundamentales se agregan dos consideraciones accesorias. En primer lugar, la persona aparece como manteniéndose a distancia de cualquier externalidad que le afecte; fines, deseos, atributos, talentos, y toda la gama de cualidades personales, aparecen como un mero juego de superficie, que no afecta el fondo de identidad sustancial propio de la persona. En esta distancia ve Sandel la constitución de un sujeto puro, sin trabas, determinado sólo por su capacidad de elegir. En segundo lugar, el sujeto puede, desde sí mismo, sobrepasar la alienación en que lo sitúa el rasgo anterior. Usando su facultad volitiva, quiebra su hermetismo antecedente y realiza objetivamente, como sujeto agente, los fines que libremente se dé. Rawls asegura, así, la posición de un sujeto deontológico, distante de sus fines, pero a la vez relacionado con ellos; se salvaguarda la presencia de este sujeto deontológico, sin la sospechosa transcendencia en la que lo instala Kant.¹⁰ En esto, precisamente, consiste el proyecto de Rawls; a saber, elaborar una "deontología con faz humana".¹¹

La postulación de un sujeto puro e idéntico a sí mismo, establecido con anterioridad a los atributos que lo determinan externamente, constituye, para Sandel, el nervio de la concepción individualista de Rawls. Es importante insistir en que esta prioridad constitutiva del sujeto se da también con respecto a las posibles motivaciones, egoístas o altruistas, que lo caracterizan; el sujeto puro prescinde de ambas. Ahora bien, sobre esta premisa individualista pura, Rawls funda, tanto la visión de lo social, como su visión de la agencia humana.

En primer lugar, son dos las visiones de lo social que pueden derivarse de la idea de un sujeto deontológico puro. Es posible con-

⁹ *Ibíd.*, 54.

¹⁰ *Ibíd.*, 59.

¹¹ *Ibíd.*, 14.

cebir una sociedad meramente instrumental, en la que individuos motivados egoísticamente sólo elaboren aquellos esquemas de cooperación que redunden en beneficio propio. Rawls tiene aquí a la vista la noción de "sociedad civil" que describe Hegel en su *Filosofía del Derecho*.¹² Es posible también desarrollar, sobre esa misma base, una sociedad altruista, en la que las personas interactúen motivadas por lazos sentimentales y de simpatía. En ambos casos, la sociedad, como tal, se concibe como un mero accidente de individuos que se constituyen prioritariamente y que aparecen como sustancialmente completos. Esto queda confirmado, piensa Sandel, en el rechazo, por parte de Rawls, de concepciones intersubjetivas e intrasubjetivas del conocimiento de sí mismo; en ningún caso aceptaría Rawls que en la descripción de un sujeto personal se pueda incluir algo más que al puro individuo singular, que es lo que se hace cuando se le imputan derechos o deberes a una familia, a una nación o a grupos en general.¹³ Igualmente, la pureza del sujeto rawlsiano no admite opacidades introspectivas. Nuestro exhaustivo autoconocimiento sólo puede ser base de responsabilidades ilimitadas.

En segundo lugar, el sujeto deontológico puro impone una determinada concepción de la agencia humana, es decir, de la facultad por la cual realizamos nuestros fines. Dos son las posibilidades dadas en este caso: se pueden realizar esos fines personales, ya sea por mera decisión, ya sea mediante su descubrimiento.¹⁴ La alienación, que impone la prioridad e independencia del sujeto deontológico puro, exige que sea una decisión la que nos aproxime a esos fines. Una agencia cognitiva, en cambio, supone que el sujeto descubre reflexivamente finalidades ya dadas en su naturaleza. En tal situación, uno no es libre de escoger, sino que es necesario contemplar fines que son dados con anterioridad e independencia; fines que constituyen, efectivamente, la identidad del sujeto. Si el modo voluntarista nos acerca a fines de los que somos constitutivamente distantes, el modo reflexivo nos aleja de ellos; establece una cierta distancia desde donde podemos contemplar lo que efectivamente somos.

Una visión constitutiva de lo social y una visión reflexiva de la agencia humana, son los elementos determinantes de la alternativa comunitaria elaborada por Sandel. En *Liberalism and the Limits of Justice*, esta alternativa no queda elaborada positivamente, sino que sirve como criterio para medir la sistematicidad y continuidad de la teoría moral de Rawls. El estudio crítico de Sandel tiene, así, dos fases. En la primera, examina la drástica separación que establece Rawls entre el sujeto de posesión y el paquete de atributos que posee; es decir, entre la substancia del sujeto y sus accidentes.

¹² J. Rawls, *A Theory...*, op. cit., 521.

¹³ M. Sandel, *Liberalism...*, op. cit., 62-63.

¹⁴ *Ibid.*, 58.

El principio rawlsiano de la diferencia, es decir, su segundo principio de justicia, que permite aquellas desigualdades que redundan en beneficio de los más desaventurados, presupone que tales atributos constituyen una propiedad común y que cada sujeto es su mero custodio. Esta socialización de la posesión personal del sujeto no afecta la integridad de su autonomía, en tanto que Rawls ha construido en su entorno un sólido dique defensivo. El propósito de Sandel es sólo mostrar que la aceptación del segundo principio efectivamente mina la autonomía del puro sujeto de posesión y lo expone a la constitución de un sujeto más amplio y solidario, abierto a situaciones intersubjetivas. Lo que Sandel así logra es explicitar el fundamento ontológico que hace posible ese fuerte sentimiento solidario en los individuos rawlsianos.

En la segunda fase, examina el modo como Rawls intenta derivar principios de justicia, sin que esto signifique vulnerar la prioridad de la justicia y la autonomía del sujeto deontológico puro. Para Rawls, esto es posible mediante el pacto hipotético que define a la postura original. La idea de un pacto original presupone, a la vez, una concepción voluntarista de la agencia humana. Sandel examina los límites de esta concepción voluntarista del contrato, mostrando cómo la postura original misma esta plantada sobre una base cognitiva que determina la prioridad ontológica de principios sobre contratos; es decir, de la naturaleza sobre la libertad.

II

La primera fase del argumento de Sandel establece la incompatibilidad que hay entre el segundo principio de la justicia de Rawls y su teoría de la persona. Esta fase argumentativa se da en dos tiempos; ambos, montados sobre el trabajo crítico de Robert Nozick.¹⁵ Nozick objeta el que Rawls considere la distribución de talentos naturales como constituyendo una propiedad común o colectiva. Esto representa, según Nozick, un atentado contra la inviolabilidad individual, que podría excusarse sólo si se distinguiera drásticamente entre la persona misma y la suma de sus atributos. Ahora bien, es esta distinción la que Sandel imputa a Rawls. La socialización de los talentos no incide en la intimidad del sujeto, pues tales talentos se sitúan al exterior de la personalidad misma. Otros individuos podrán hacer uso de mis talentos, pero no de mi mismidad, pues ella queda siempre fuera de alcance. No sería necesario, sin embargo, postular esta mismidad personal inalcanzable, para que Rawls se zafara de esta objeción. Podría, éste, simplemente apelar a una concepción intersubjetiva de la persona para dar paso a un sujeto distinto a la sociedad misma como sujeto posesivo. Otra defensa, que Sandel reconoce como más hipotética, podría

¹⁵ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

indicar la impropiedad en el hablar de 'otros'. Las personas vivirían, ahora, en un entorno condicionado por la sociedad como "sujeto posesivo común".¹⁶

La segunda objeción de Nozick se refiere a las nociones de mérito y titularidad. Rawls rechaza, tanto las concepciones libertarias (Nozick), como las meritocráticas (Bell), de la igualdad. Tales concepciones aceptan desviaciones de un ideal de igualdad distributiva, al premiar atributos que sólo arbitrariamente se pueden imputar como propios de las personas. Para Rawls, por ejemplo, mis capacidades y talentos innatos no son propiamente míos. Residen accidentalmente en mi persona, de modo que yo represento sólo su custodia y no su propietario. Ausente la relación propietaria, también están ausentes el mérito y la titularidad. Las concepciones libertarias y meritocráticas premian atributos que las personas verdaderamente no merecen. La teoría de la justicia rawlsiana, en cambio, desestima los merecimientos de cada individuo.

Sandel hace suyas las objeciones de Nozick y Bell, para mostrar que la idea de un sujeto puro es una ficción; que para lograr un sistema coherente, Rawls debe darle espesor social al sujeto, lo que, obviamente, contraría sus postulados individualistas. Nozick objeta la idea de un sujeto puro al que sus talentos no le pertenezcan esencialmente. Para la constitución del mérito, dice Nozick, no es necesario poseerlos en su cabalidad; no resulta necesario merecer las bases mismas del mérito. Este depende del mero hecho de una posesión no ilegítima, es decir, de un título válido. De otra manera, se estaría negando la noción misma de un sujeto posesivo.

La noción de sujeto posesivo puro, en Rawls, no es base de mérito, pues en verdad no posee nada. Es un puro sujeto desnudo sin propiedades ni características y, por tanto, incapaz de constituir base meritatoria. Todos aquellos atributos que pudieran considerarse como base meritatoria *se relacionan con* el sujeto, pero no *son* el sujeto. Es el sujeto mismo el que mantiene una distancia de sus atributos. La mismidad del sujeto quedaría vulnerada si dependiera de atributos accidentales. Pero este sujeto puro, trasquilado, desprovisto de todo atributo, ¿no se evapora, en verdad, ante nosotros?

Hay otro aspecto, en esta objeción de Nozick, que Sandel explota en su favor. Aun si todo mérito resulta arbitrario, esto no implica que el segundo principio sea inevitable. Aun si nadie nada mereciera, todavía sería posible una titularidad para los individuos. De la desposesión de los sujetos individuales no se concluye la necesidad de un sujeto social que posea en común. "Si no pueden propiamente pertenecer a mí, ¿por qué asumir automáticamente que pertenecen a la comunidad?"¹⁷ Es posible que el individuo no sea ni propietario individual, ni custodio de propiedad comunitaria, si-

¹⁶ M. Sandel, *Liberalism...*, 80.

¹⁷ *Ibíd.*, 96.

no más bien repositorio accidental de atributos. Ahora bien, el segundo principio supone que somos custodios y que por lo tanto la comunidad como tal tiene un título anterior. Pero esto, simplemente, no estaba contenido en las premisas del argumento.

La pregunta, entonces, es: ¿De dónde arranca el derecho que Rawls le atribuye a la comunidad sobre el paquete de capacidades, talentos y cualidades poseídos accidentalmente por los individuos? ¿Por qué resultan éstos ser meros custodios y no propietarios de esos bienes? La ontología social de Rawls no le permite reconocer un derecho anterior a la comunidad, un derecho que se constituya con anterioridad a la voluntad de los individuos. Su única salida es reconocerles a los individuos mismos, la capacidad de constituir, contractualmente, una propiedad comunitaria de tales bienes. Así, la noción de propiedad comunitaria tendría que concebirse como “el resultado de la postura original y no (como) su premisa”.¹⁸ Pero esto va a depender de la fuerza de la noción de contrato para constituir ese derecho societario antecedente.

III

Sandel desarrolla, a partir de este punto, la segunda fase de su argumento. Para Rawls, no resulta posible justificar los principios de justicia o la noción de propiedad que presuponen, por medio de instancias heterónomas (la ley divina o la ley natural). En consonancia con su liberalismo, debe recurrir a la noción de contrato social. En la figura del contrato, una pluralidad de individuos puede libremente negociar sus obligaciones en forma colectiva. Esta condición necesaria de la moralidad liberal, ha quedado definida a partir de Hobbes: “No hay obligaciones para el hombre que no sean las que se impone a sí mismo”.¹⁹

Los contratos reales, sin embargo, no pueden considerarse instrumentos legitimantes de sus principios de justicia. Según Rawls, es realmente imposible asegurar la perfecta equiparidad de las partes que negocian los términos de un contrato real. Es imposible asegurar la total ausencia de amenazas y engaños. Es preciso admitir que los contratos son, en general, arbitrarios y convencionales. Por esta razón, Rawls se ve forzado a imaginar una situación hipotética, en la que “un velo de ignorancia” elimine efectivamente toda arbitrariedad, toda posible ventaja o desventaja entre las partes que negocien colectivamente. Esta situación contractual hipotética, entre individuos perfectamente equiparados en virtud de su ignorancia, es, precisamente, la *postura original*. En la postura original sólo puede tener lugar un contrato hipotético y no un contrato real.

¹⁸ *Ibíd.*, 102.

¹⁹ T. Hobbes, *Leviatán*, XX.

La figura jurídica del contrato asegura la liberalidad de los principios de justicia resultantes, pero no es claro, a primera vista, cómo los justifica. Suponiendo la perfecta autonomía de agentes de un contrato real (suposición contrafáctica, como hemos visto), siempre es posible cuestionar la equidad del contenido del contrato mismo. Aparece claramente un círculo difícil de evadir para las posiciones contractarias. Un principio de justicia liberal requiere fundamentarse en un contrato, pero el contrato mismo debe estar basado en un principio de justicia, para no caer en la arbitrariedad. Rawls resuelve esta dificultad afirmando la prioridad del contrato sobre los principios. Tal como lo justo (*right*) tiene prioridad sobre el bien (*good*) y la persona antecede a sus fines, igualmente el contrato es anterior a los principios que genera. Pero no se trata de la prioridad de los contratos reales, sino sólo de la de los contratos hipotéticos en los que se expresa una justicia procesal pura. En el caso de la justicia procesal pura, no hay una medida de la justicia del contrato, independiente del contrato mismo. Se enfatizan, aquí, los criterios de libre elección y pluralidad, requeridos por la premisa individualista liberal de Rawls. La prioridad del contrato por sobre los principios, significa que estos últimos no están dados para ser descubiertos cognitivamente. La liberalidad de los principios consiste en que éstos son el resultado de una libre elección. Igualmente, la prioridad del contrato es concorde con el presupuesto de la pluralidad de individuos. La dispersión, y no la identidad de intereses, es el terreno apropiado para que se genere la actividad contractual.

Estas consideraciones preliminares aclaran la generación de los principios de justicia a partir de la postura original. Estos resultan ser productos de una elección voluntaria. De este modo, caen dentro del paradigma liberal que, como se ha visto, no admite sino obligaciones autoimpuestas. Pero, además, responden a una pluralidad de demandas individuales que se suponen ser inicialmente conflictivas. En los contratos reales, la libre elección y el pluralismo son los factores que inhiben su rol justificativo. Introducen, como se vio, los problemas de la arbitrariedad y del convencionalismo. La defensa de Rawls reside en el carácter hipotético del contrato que tiene lugar en la postura original. El velo de ignorancia que, se supone, afecta a los pactantes originales, elimina su conocimiento de posibles desigualdades ventajosas y con ello todo rastro de arbitrariedad. Igualmente, por ser un contrato puramente hipotético, el pacto inicial está sujeto a los criterios de una justicia procesal pura, con lo que se elimina la necesidad de reconocer principios de justicia precedentes y no se cae en el círculo vicioso 'contrato versus principio'.

Sandel detecta, en esta defensa de Rawls, un abandono implícito de las dos tesis que sostienen su individualismo liberal —la libre elección y el pluralismo. En la postura original, definida por su equiparidad y por estar exenta de todo engaño y violencia, los individuos aparecen como soberanamente libres para elegir los prin-

cipios de justicia que quieran. Sandel observa, sin embargo, que esta libertad está de algún modo definida, es decir, limitada, por la situación misma. Es la situación de equiparidad en la postura original, y no un mero voluntarismo, lo que asegura que los principios allí elegidos sean los justos. Se introduce, así, lo que Sandel denomina un "elemento cognitivo",²⁰ que pone en tela de juicio la prioridad del contrato sobre el principio. Más aún, la situación de equiparidad en que se encuentran los individuos en la postura original, dificulta la posibilidad de conflictos y, por ende, de auténticas negociaciones que conduzcan a las partes a un contrato. Parece, más bien, que nos encontramos aquí en una situación de perfecta homogeneidad social, que obliga a las partes a 'reconocer' (es el término usado por Rawls) los principios de justicia. Nuevamente se ha infiltrado el elemento cognitivo, que aparece como precediendo y condicionando cualquier decisión en torno a los principios. En segundo lugar, también el postulado de la pluralidad debe ceder. El velo de ignorancia, al cancelar actitudes discriminadoras, cancela también la existencia de una pluralidad real entre los individuos. No se trata solamente, señala Sandel, de que todos los individuos se hallen en una situación similar. En la postura original, los individuos se encuentran "idénticamente situados".²¹ No estamos frente a una pluralidad de personas de intereses diferentes, sino frente a un sujeto homogéneo único. Lo que tiene lugar en la postura original, tal como la piensa Rawls, es, en verdad, un holismo individualista.²² No es raro, así, encontrar ahora a autores que interpreten al liberalismo como involucrando, ineludiblemente, una teoría comunitaria²³ o, por lo menos, requiriendo "periódicas correcciones comunitarias".²⁴

IV

Rawls ha respondido recientemente a críticas como las elaboradas por Sandel.²⁵ Declara, ahora, enfáticamente, que la teoría de la justicia como imparcialidad, debe interpretarse política y no me-

²⁰ M. Sandel, *Liberalism...*, 128.

²¹ *Ibíd.*, 131.

²² Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1989), 163.

²³ Ronald Beiner, "What's the Matter with Liberalism", en *Law and the Community. The End of Individualism?* (Toronto: Carswell), 45.

²⁴ Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", en *Political Theory* (18, 1990), 15.

²⁵ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs* (14, 1985), y "The Idea of an Overlapping Consensus", en *Oxford Journal of Legal Studies* (7, 1987).

tafísicamente. ¿Cómo debe entenderse tal interpretación o lectura política? Rawls distingue tres aspectos involucrados en esa lectura. En primer lugar, señala que en una democracia constitucional la noción de justicia "debe ser, en la medida de lo posible, independiente de doctrinas filosóficas y religiosas controvertibles".²⁶ Lo político, pero no lo metafísico, está sometido al principio de tolerancia. Una filosofía política, por tanto, como la que desarrolla Rawls, se presenta como esencialmente neutral con respecto a una pluralidad de concepciones del bien y es tolerante de múltiples estilos de vida. En segundo lugar, Rawls rechaza, explícitamente, el carácter abstracto y general de *A Theory of Justice*.²⁷ Señala, ahora, que, en cuanto política, su concepción de la justicia tiene sentido sólo en determinados contextos. Tales contextos son los que se dan en las democracias constitucionales modernas que adscriban al principio de neutralidad y tolerancia formulado en el curso de las guerras religiosas del siglo XVII. (Sociedades, como la chilena, que se han regido en forma predominante por sistemas morales premodernos, tendrían por tanto que excluirse de su ámbito de aplicación). Finalmente, Rawls señala que la base para la justificación de su teoría de la justicia es consensual. Tal justificación no puede, por tanto, basarse en doctrinas metafísicas acerca de la naturaleza de la sociedad o del individuo. Por el contrario, sus premisas deben ser sólo aquellas que se reconozcan públicamente como las verdaderas. Así, "el propósito de la justicia imparcial, en tanto que concepción política, es práctico, y no metafísico o epistemológico. Esto es, se presenta no como una concepción de la justicia, que reclame para sí el valor de la verdad, sino como una concepción que puede servir de base para un acuerdo informado y libre entre ciudadanos concebidos como personas libres e iguales".²⁸

Tal como señala Neal,²⁹ de esta caracterización de lo político puede colegirse la concepción que Rawls entiende por metafísica. En primer lugar, lo metafísico se situaría en el terreno de lo controvertible, de aquello que afirma una verdad con exclusión de otras posibles verdades. De este modo, lo metafísico conlleva, ineludiblemente, la tendencia a dividir a los individuos en vez de unirlos. En las sangrientas luchas religiosas del siglo XVII se enfrentaron, en verdad, sistemas metafísicos irreductibles. Metafísica es, en segundo lugar, aquello que pretendería tener un sentido universal y necesario; que aspiraría, por lo tanto, a aplicarse a cualquier situación histórica. No tendría en cuenta el particular desarrollo histórico de un grupo social, ni su acervo de tradiciones. Por último, lo meta-

²⁶ J. Rawls, "Justice. . .", op. cit., 223.

²⁷ Op. cit.

²⁸ J. Rawls, "Justice. . .", op. cit., 230.

²⁹ Patrick Neal, "Justice as Fairness. Political or Metaphysical?", en *Political Theory* (18, 1990), 28.

físico determinaría una base de acuerdo que toma en cuenta una verdad objetiva como criterio último. Lo metafísico sería, así, lo opuesto a lo pragmático, a lo negociable y transable. Generaría, por el contrario, criterios objetivamente duros, con escaso margen para una negociación social. En definitiva, lo metafísico sería equivalente a lo dogmático, y debe rechazarse en favor del principio de la neutralidad.

Si esta caracterización de la metafísica fuese acertada, sería ciertamente aconsejable evitar cualquiera lectura o interpretación de este tipo. Me parece, sin embargo, que tal caracterización es inexacta y confusa. En primer lugar, identificar la metafísica con el dogmatismo es asumir un punto de vista limitadísimo. Históricamente, no toda metafísica se ha manifestado de modo dogmático. Nadie podría sostener que las metafísicas kantianas y post-kantianas deban ser consideradas dogmáticas. Más aún, lo que hoy en día se estudia como "ontología social", explícitamente mantiene una referencia a la situación histórica. Carol Gould puede así hablar de la "ontología social" de Marx, cuyas categorías tienen una referencia concreta a la historia y a la sociedad misma. Finalmente, la descripción rawlsiana evidentemente confunde dos clases de consideraciones distinguidas por Taylor: consideraciones ontológicas y consideraciones prescriptivas. Las primeras tienen que ver con "los términos que se aceptan como últimos en el orden de la explicación".³⁰ Las consideraciones prescriptivas (*advocacy issues*) tienen que ver, en cambio, con las recomendaciones morales que se sugieran o las políticas que se adopten. Es claro que la concepción rawlsiana de la metafísica expresa, fundamentalmente, una consideración prescriptiva. Rawls aboga por la adopción de actitudes tolerantes, no dogmáticas, que faciliten el consenso entre los individuos. Se trata de adoptar políticas de inclusión, que eviten tomas de posición rígidas e intransables. Pero esto tiene poco que ver con el tipo de consideración ontológica en la que piensan tanto Sandel como Taylor.

Con el objeto de salirle al paso a cualquier intento de leer ontológicamente su teoría de la justicia como imparcialidad, Rawls reinterpreta la noción de postura original. Esta noción había sido formulada en *A Theory of Justice*, siguiendo la impronta de la doctrina del contrato social. Los esquemas de cooperación social deben ser, según esa doctrina, el resultado de un acuerdo libre entre las partes. Tal acuerdo, sin embargo, debe lograrse en condiciones apropiadas. "Tales condiciones deben situar imparcialmente a personas libres e iguales y no deben permitir que algunas personas obtengan mayores ventajas en la negociación. Igualmente, deben eliminarse las amenazas de fuerza y coerción, y el engaño y el fraude".³¹ Ahora

³⁰ Ch. Taylor, "Cross-Purposes...", op. cit., 159.

³¹ J. Rawls, "Justice...", op. cit., 235.

bien, el acuerdo social que busca Rawls no es un acuerdo constitucional concreto o histórico. Lo que intenta establecer son los principios de justicia que deben guiar estos acuerdos constitucionales históricos y, en general, la institucionalidad de fondo de sociedades concretas. Obviamente, esos principios de justicia no pueden ser los que dicte una divinidad o los que se descubran en un supuesto orden natural. Esos principios deben ser, también, materia de acuerdo. Es con el fin de encontrar un escenario adecuado para la determinación de ese acuerdo primigenio, que Rawls introduce ese "artificio representativo" (*device of representation*) que denomina "postura inicial". Insiste, Rawls, en el carácter puramente hipotético y artificioso de la postura inicial. En ningún caso puede dársele un espesor ontológico; es, pura y simplemente, una "idea unificadora".³² De lo que se trata es de que tal artificio sirva como método de autorreflexión pública. Ahora bien, existe, según Rawls, el peligro de que la descripción de los agentes que acuerdan en el interior de la postura original, pueda dar pie a especulaciones que intenten determinar la naturaleza metafísica de esos agentes. "Pero esto es una ilusión causada por el hecho de no ver que postura original es un artificio representativo".³³ En particular, el velo de ignorancia que cubre a esos agentes no implica ninguna tesis metafísica acerca de la prioridad del sujeto con respecto a sus atributos y capacidades.

No me parece que Rawls ha captado el sentido de las observaciones que le dirige la crítica comunitaria. Desde el punto de vista comunitario, me parece posible aceptar que la postura original es simplemente un artificio representativo, un modelo que simula las condiciones ideales de imparcialidad. Me parece posible aceptar, también, que las especulaciones en torno al carácter ontológico de los sujetos que se encuentran en el interior de la postura original, no están investidas de necesidad. Rawls mismo, sin embargo, reconoce que no es fácil demostrar la ilegitimidad de tales especulaciones y, en verdad, evade esta cuestión.³⁴ Pero el punto no es éste. La crítica comunitaria no tiene tanto que ver con la constitución ontológica de los sujetos al interior de la postura original, sino, más bien, con el status de los sujetos que deben internarse en la postura original para decidir sus principios de justicia. La pregunta, por tanto, es, ¿cómo debe entenderse la naturaleza de sujetos que deben decidir, y no simplemente descubrir, los principios de justicia que rijan sus acuerdos?, ¿cómo hay que concebir la naturaleza de sujetos que deben situarse al interior de artificios representativos, como lo es la postura original? La respuesta a estos interrogantes, necesariamente, tendrá que aceptar la primacía de los contratos sobre la naturaleza, de la voluntad sobre la razón. Sin entrar, por ahora,

³² *Ibíd.*, 238.

³³ *Ibíd.*em.

³⁴ *Ibíd.*, 238-239.

en una discusión sobre estos temas, me parece que esto basta para definir el campo de las legítimas e inevitables consideraciones ontológicas que plantea la crítica comunitaria, y para justificar la empresa que han iniciado los pensadores comunitarios.

BIBLIOGRAFIA

- BEINER, RONALD (1989), "What's the Matter with Liberalism?", en *Law and the Community. The End of Individualism?*, edit. por A. C. Hutchinson y Leslie Green, Toronto: Carswell, 37-56.
- CRISTI, RENATO (1986), "Democracia, Moralidad y Ontología", en *Democracia y Participación*, edit. por Rodrigo Alva y Carlos Ruiz, Santiago: Melquíades, 69-85.
- MACINTYRE, ALASDAIR (1981), *After Virtue*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- NEAL, PATRICK (1990), "Justice as Fairness. Political or Metaphysical?", *Political Theory* 18,24-50.
- NOZICK, ROBERT (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- RAWLS, JOHN (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Belknap.
- (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, 223-251.
- (1987), "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1-27.
- SANDEL, MICHAEL (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985), *Philosophical Papers*, New York: Cambridge University Press.
- (1989), "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", en *Liberalism and the Moral Life*, edit. por Nancy I. Rosenblum, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 159-182.
- WALZER, MICHAEL (1984), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- (1990), "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18, 6-23.