

Enrique Banús - Alejandro Llano (eds.)

RAZÓN PRÁCTICA Y MULTICULTURALISMO

ACTAS DEL I^{er} SIMPOSIO
INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA
Y CIENCIAS SOCIALES

Todos los derechos reservados.

Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del *copyright*, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

RAZÓN PRÁCTICA Y MULTICULTURALISMO
ACTAS DEL I^{er} SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

© *Copyright* 1999: Enrique Banús - Alejandro Llano (eds.)

© *Copyright* 1999: Newbook Ediciones

Pol. Ind. Mutilva - Calle M - 1

Tel.: 948 24 45 05 • Fax: 948 29 04 13

rdsi: 948 29 04 14

31192 Mutilva Baja (Navarra) - España

Depósito Legal: NA-1526/1999

I.S.B.N.: 84-95206-10-2

Imprime: Digitalia

Pol. Ind. Mutilva Baja

Tel.: 948 15 25 60 • Fax: 948 29 04 13

rdsi: 948 29 04 14

31192 Mutilva Baja (Navarra) - España

Impreso en la CE • Printed in the EC

Newbook Ediciones UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

LB-168/1113

- Press, 1992. Con comentarios de Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Reedición *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, 1994. Hay traducción española de la edición de 1992 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1989. Hay traducción española *Orígenes del yo. La construcción de la identidad moderna*, en Barcelona, ICE-Paidós.
- TAYLOR, C., *The Malaise of Modernity*, Ontario, Canada, Ed. Anansi Press, 1991. 135 p.
- THIEBAUT, C., "Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo", En *Multiculturalismo y diferencia*, Anales de la Cátedra Francisco Suárez 31, 1994, pp.41-60.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1992. 221 p.
- THIEBAUT, C., "Recuperar la moral: la filosofía de C. Taylor", Introducción a *La ética de la autenticidad* de Charles Taylor, Barcelona, ICE-Paidós, 1993, 146 p.
- VALLESPIN, F., Introducción a DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político*, o.c., pp. 9-35.
- WALZER, M., *Exodus and Revolution*. Basic Books, 1985.
- WALZER, M., *Interpretation and Social Critics*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1987.
- WALZER, M., "La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social", *Debats*, nº 39, 1992, pp. 30-39.
- WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.
- WALZER, M., "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18, 1, 1990, pp. 6 y ss.
- WALZER, M., *The Company of Critics*, New York, Basic Books, 1988.

LA PERSONA: LÍMITE EXPANSIVO DE LA COMUNIDAD EN M. SANDEL

CONCEPCIÓN NAVAL*
MARY KEYS**

La vida social se basa en la existencia de lo común. Según la concepción clásica, lo común es obra de la amistad; "la amistad existe en comunidad" y "en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad"¹; por tanto "la elección de la vida en común supone amistad"².

Para entender la vida social necesitamos valorar debidamente la capacidad humana de relación con los otros. Pero el compartir verdadero no es fácil; su conquista y mantenimiento dependen de la aceptación de la verdad y de actos de amor. En este sentido, el amor es la forma más rica de relación entre las personas y ocupa el puesto superior en la escala de lo común. Así señalaba S. Agustín³ a "la común noción de justicia" o "amor común", como aquello que mantiene unida a la sociedad. Sin embargo, esta última noción perdió relevancia en el derecho natural moderno y en la teoría económico-política liberal. Desde Hobbes y Locke, el fundamento de la sociedad no está en el "amor común", sino más bien en un miedo común o universal. La sociedad civil y el gobierno surgen como productos de ingeniería humana: medios racionales calculados para procurar, en la mayor medida posible, cualquier comodidad, lo que Maquiavelo llama "el común

* Universidad de Navarra.

** University of Notre Dame. USA.

1 ARISTOTELES, *Eth. Nic.*, 1159b 32.

2 *Pol.* 1280b 37.

3 Cfr. *La Ciudad de Dios*, II. 21, con XIX, 21, 24.

beneficio de cada uno". Esta expresión puede entenderse como lo que procura y asegura el bienestar individual, o sea, los bienes particulares que son especialmente privados o no-compartibles: salud corporal y placer, riqueza, éxito profesional, reputación y honor o reconocimiento. El gobierno, cuando realiza bien su tarea, protege la ley y el orden; lubrica las ruedas de una economía capitalista fluida, asegura la oportunidad de obtener y disfrutar estos bienes privados, a cuantos más sea posible.

De este modo, no es sorprendente el proceso que se ha desarrollado y que A. MacIntyre denominó acertadamente "privatización del bien"⁴. Como Tocqueville predijo, parece que las tendencias individualistas y materialistas inherentes en el liberalismo han corroído las relaciones sociales y han debilitado la tendencia a alcanzar fines más altos en la vida⁵. Una focalización excesiva en el yo y sus derechos ha puesto en peligro la existencia del yo humano pleno⁶. Este panorama podría recordar incluso el del *Uncle Screwtape* de C. S. Lewis en *Cartas del diablo a su sobrino* cuando comenta:

Toda la filosofía del Infierno se apoya en el reconocimiento del axioma de que una cosa no es otra cosa, y de que un yo no es otro yo. Mi bien es mi bien y tu bien es tu bien. Lo que uno gana otro lo pierde⁷.

Como reacción a esa superficialidad y fragmentación creciente de la escena social hizo su aparición en el mundo académico lo que podría ser llamado movimiento comunitarista. El comunitarismo surge, en su crítica al individualismo, como un "anhelo de la comunidad", una conciencia de pertenecer a un todo mayor y pleno de sentido, capaz de elevar y dar plenitud a la existencia individual. Así podría parecer que es lo que se necesitaba para recuperar una teoría plena del bien común. Sin duda ofrece una serie importante de aportaciones, pero también tiene sus limitaciones.

⁴ Cfr. A. MACINTYRE, "The Privatization of Good. An Inaugural Lecture", *The Review of Politics* 52, 1990, 344-361.

⁵ Ver A. de TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, Vol. II, Libro II, caps. 2, 10 y 11, y Libro IV, cap. 6.

⁶ Para un análisis contemporáneo que apunte a esta conclusión en los niveles de la familia y de la comunidad política, ver las siguientes obras de M. A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987; *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York, 1991; y con D. BLANKENHORN, eds., *Seedbeds of Virtue. Sources of Competence, Character, and Citizenship in American Society*, Madison Books, Lanham, Md., 1995.

⁷ C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, The Macmillan Company, New York, 1943, 92.

Para comprender lo que aquí se apunta, podemos analizar parte de la obra de M. Sandel, uno de los más influyentes pensadores comunitaristas⁸. La publicación en 1982 de su libro *Liberalism and the Limits of Justice* supuso el inicio del debate. *After Virtue* de A. MacIntyre (1991) marcó otro hito importante, pero la etiqueta *comunitario* surge con la obra de Sandel⁹. Esta se presenta explícitamente como una crítica a la primera obra relevante de John Rawls, *A Theory of Justice*¹⁰.

Las críticas de Sandel a Rawls podrían resumirse en los siguientes puntos:

1. El concepto de persona que Rawls utiliza es *metafísicamente* defectuoso. Es una noción que excluye la posibilidad de un ser personal dirigido de modo constitutivo a sus fines.

2. Le acusa de individualismo asocial: el bien de la comunidad política no consistiría más que en participar en un sistema de cooperación con vistas a obtener una ventaja mutua.

3. Afirma que Rawls reduce las elecciones morales a expresiones arbitrarias de preferencias: un punto de vista subjetivista de la moralidad.

4. Sugiere que la postura de Rawls de mantenerse neutral entre las concepciones rivales del bien es menos admisible de lo que parece a primera vista.

5. Le acusa de basarse en una noción intersubjetiva del yo en algunas partes de su obra, lo cual sería incompatible con la concepción del yo individuado anteriormente.

⁸ Cfr. M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; M. SANDEL, ed., *Liberalism and Its Critics*, Basil Blackwell, Oxford, 1984; "Morality and the Liberal Ideal", *The New Republic* 190, 7. May 1984, 15-17; "The procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12, 1984, 81-96. Es de reciente publicación y no se incluye en este estudio: *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996; también *Liberalismus oder Republikanismus: von der Notwendigkeit der Bürgertugend*, Passagen Verlag, Wien, 1995. Las traducciones al castellano que utilizamos son de C. Naval.

⁹ Cfr. S. MULHALL, & A. SWIFT, *Liberals & Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, 40-70.

¹⁰ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University, 1971; cfr. G. N. POSTOLOS, *Justice as fairness and metaphysics: a reconsideration of Sandel's critique of Rawls*, Thesis, Harvard University, 1986.

A Sandel se le considera comunitarista principalmente por las dos primeras tesis, ya que apunta que, en la teoría de Rawls, no es posible que los individuos puedan llegar a estar unidos constitutivamente a su comunidad, y por tanto, tener acceso a un tipo de bien humano que no puedan conseguir por sí mismos.

Aquí juegan un papel central las nociones de yo individuado antecedente, yo intersubjetivo y unión constitutiva con la comunidad.

Liberalismo deontológico

En la introducción a la colección de ensayos titulada *Liberalism and Its Critics* (1984), Sandel ofrece una panorámica general del comunitarismo al describir el propósito del volumen:

(Para) presentar afirmaciones destacadas del liberalismo basado en derechos y algunos ejemplos alternativos comunitaristas o republicanos a esta posición. El principio de selección ha sido modificar el enfoque habitual del debate entre utilitaristas y liberales kantianos, un debate en gran parte resuelto, con el fin de considerar un desafío más poderoso para la ética basada en los derechos, que tiene relación, a grandes rasgos, con Aristóteles, Hegel y la tradición cívica republicana¹¹.

Esta crítica comunitaria abarca al menos dos niveles que están relacionados. En el nivel social, se opone una “política” o “partido” en el que los derechos son centrales, a una “política” o “partido del bien común”. Pero este esquema tiene también raíces y repercusiones en el nivel personal. Sandel afirma que la primacía del bien común no sólo promoverá la paz social y la tolerancia de modo más efectivo, sino que además, y lo que acaso es más importante, creará las condiciones en las cuales el “yo” humano podrá encontrar sentido y plenitud.

El comunitarismo busca, pues, reemplazar el yo autónomo, “descargado”, por otro “situado” y “definido” —al menos “parcialmente”— en función de fines y propósitos comunes. “Si el partido del bien común tiene razón, el proyecto moral y político más urgente es revitalizar las posibilidades cívicas republicanas implícitas en nuestra tradición, pero que están esfumándose en nuestro tiempo”¹².

Para hacernos cargo de los argumentos que mueven a Sandel a abrazar esta alternativa comunitaria, conviene volver a *Liberalism and the Limits of Justice* (1982). Esta obra más extensa consiste esencialmente en un diálogo cuyo objetivo es trascender el “liberalismo deontológico” de Ronald Dworkin y en particular de John Rawls. Allí, el autor desarrolla una crítica

¹¹ Cfr. o.c., 7.

¹² *Ibidem*, 7.

de la visión deontológica, desde su lógica interna, y “sobre la base de nuestra propia experiencia moral”¹³.

El liberalismo deontológico da primacía a la justicia sobre otros ideales morales y políticos; Rawls lo resume diciendo que el derecho es anterior y prioritario al bien. Y esto es así porque no pueden sacrificarse los derechos de los ciudadanos individuales por causa de otros bienes o fines. El fundamento de la justicia es independiente de otros valores (fines particulares, intereses y concepciones del bien).

Kant es el principal de los deontólogos clásicos que explican la prioridad categórica del derecho sobre el bien. Desde este punto de vista se subraya que los seres humanos poseen voluntad, son capaces de ejercerla libremente, y por tanto son capaces de acciones autónomas. Eso es lo importante, la capacidad. La prioridad absoluta de la justicia es paralela a la prioridad absoluta del sujeto.

La teoría de la persona de Rawls

Sandel señala la necesidad de realizar una consideración previa y fundamentante de la persona: qué es el yo en sí mismo, cómo se forma, consolida y limita.

Kant ofrece un punto de vista metafísico del yo, que se funda en su afirmación moral de que los seres humanos tienen derecho a ser tratados como fines; participan de una esfera más allá del espacio y del tiempo en cuanto son racionales; son parte de la naturaleza y simultáneamente poseen facultades que trascienden la naturaleza. Rawls sin embargo evita un marco metafísico al que se tacha habitualmente de ininteligible. Concede prioridad al sujeto sobre los fines, dada su capacidad de elegir los fines. De este modo, la capacidad de los seres humanos para elegir autónomamente los fines es la esencia de su identidad, y el respeto de la autonomía humana es un valor absoluto fundamental.

Sandel afirma que un sujeto para quien la justicia es la primera virtud no es sólo un elector autónomo de fines, sino un sujeto individuado antecedentemente; un yo para quien la justicia tiene una prioridad absoluta sobre todos los demás valores, es un yo cuyos límites están fijados antes de sus elecciones de fines.

Siguiendo a Sandel se podrían señalar tres deficiencias en la teoría de la persona de Rawls:

1. El énfasis voluntarista de Rawls en la relación del yo con sus fines, que excluye *a priori* otros enfoques. Su concepción del yo, por tanto, no es neutra en esta cuestión.

¹³ M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, o.c., 177.

2. La caracterización de los fines con los que la persona se compromete depende —según Rawls— de los objetos que busca, no del sujeto que es, ya que la identidad de la persona está fijada antes de la elección de fines. Así, hay siempre una distancia entre quien soy y lo que valoro. Pero entonces el yo no contaría en algunas experiencias humanas básicas.

3. La concepción del yo de Rawls conduce a una concepción pobre de la comunidad *política*: el bien de la comunidad política no es más que la participación en un sistema bien ordenado de cooperación, para conseguir una ventaja mutua.

Las consecuencias que de esto se derivan son de dos tipos:

1. Sandel afirma que la neutralidad que se busca respecto de las concepciones del bien rivales en la esfera de la política, está fundada en una no-neutralidad de la naturaleza del yo humano, en el ámbito de la metafísica.

2. Esta metafísica “no neutra” disminuye la neutralidad en la esfera de la política y de la moralidad.

En resumen, según Sandel, el liberalismo de Rawls padece una miopía metafísica. Los fundamentos individualistas de los principios liberales de justicia generan una incapacidad para percibir la diversidad de experiencias morales humanas, que son fruto de las distintas concepciones del bien humano. Esta miopía supone que la pretensión del liberalismo de Rawls de preservar y maximizar el área en que la voluntad autónoma de la persona se pueda ejercer, oculta la imposición de restricciones respecto a valores, proyectos y concepciones del bien que no podrían elegir las personas¹⁴.

Aquí conviene señalar que Rawls en sus escritos posteriores a *A Theory of Justice* niega que su noción de justicia tenga fundamento o implicaciones metafísicas, y afirma que no depende de ninguna noción específica de persona humana¹⁵. Estas reflexiones no reflejan el alcance y el contenido de

¹⁴ En este contexto, cfr. también el argumento de David Lewis SCHAEFER en *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's "A Theory of Justice"*, Kennikat Press, Port Washington, New York, 1979.

¹⁵ Cfr. J. RAWLS, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, 223-251. Este es el inicio de este artículo: “In this discussion I shall make some general remarks about how I now understand the conception of justice that I have called ‘justice as fairness’ (presented in my book *A Theory of Justice*). I do this because it may seem that this conception depends on philosophical claims I should like to avoid, for example, claims to universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons. My aim is to explain why it does not. I shall first discuss what I regard as the task of political philosophy at the present time and then briefly survey how the basic intuitive

la obra temprana de Rawls. Pero en este trabajo no nos proponemos una evaluación detallada del desarrollo o del cambio del pensamiento de Rawls. Nuestro principal propósito es ofrecer una aproximación al concepto de persona y comunidad en Sandel, el cual se define a sí mismo como crítico del “old Rawls”, y de la noción de persona que parece implícita en *A Theory of Justice*, a pesar de los desmentidos que Rawls hizo posteriormente.

Sandel señala que Rawls exagera al “tomarse en serio la pluralidad y distinción de los individuos”, una tarea central para su paradigma liberal neo-kantiano, basado en derechos¹⁶. El resultado de este exceso es la exclusión de todo tipo de “bien común” que vaya más allá del sentimiento compartido de benevolencia¹⁷. Argumenta además que los individuos cuya dignidad Rawls busca proteger se encuentran ontológicamente empobrecidos, “desposeídos”, necesitan el reconocimiento institucional, que es convencional, para tener algún valor moral¹⁸.

No son capaces de un conocimiento de sí mismos más profundo que el de reconocer sus pasiones y los medios para satisfacerlas. Por lo tanto, están capacitados para esa amistad que se apoya en un conocimiento genuino del bien del amigo, y para esa ciudadanía que requiere la aprehensión de los bienes comunes compartidos¹⁹. Lo que podría haber

ideas drawn upon in justice as fairness are combined into a political conception of justice for a constitutional democracy. Doing this will bring out how and why this conception of justice should be, so far as possible, independent of controversial philosophical and religious doctrines. Thus, to formulate such a conception, we apply the principle of toleration to philosophy itself: the public conception of justice is to be political, not metaphysical. Hence the title” (223). Y otra cita de la página 225: “The essential point is this: as a practical political matter no general moral conception can provide the basis for a public conception of justice in a modern democratic society. The social and historical conditions of such a society have their origins in the Wars of Religion following the Reformation and the development of the principle of toleration. These conditions profoundly affect the requirements of a workable conception of political justice: such a conception must allow for a diversity of doctrines and the plurality of conflicting, and indeed incommensurable, conceptions of the good affirmed by the members of existing democratic societies”. Ver también el libro más reciente de RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

¹⁶ M. SANDEL, *o.c.*, 50-51.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 87, 138-139.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 87, 138.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, 179-183.

llegado a ser un bien común, es entonces reducido a un acuerdo para atenerse a las reglas de "pura justicia procedimental" o derecho, escogidas en este hipotético estado de perfecta *fairness* neutral y ausencia de particularidad y contingencia, conocido como la "posición original"²⁰.

Sandel, además de llamar nuestra atención sobre el carácter fragmentario, moral y epistemológico, de esta teoría, argumenta que esta concepción de la persona y de la sociedad característica de Rawls es, en último extremo, inadecuada para fundamentar su teoría de la justicia, y en particular el "principio de diferencia"²¹.

En este contexto de justicia distributiva, este axioma requiere que en la posición original cada cual haya acordado ver esos talentos que residen en él como posesiones comunes; la previa posesión de la comunidad²². Pero para fundamentar o justificar una afirmación tal, dice Sandel, uno tiene que mantener una visión del yo humano mucho más "cargado", situarlo al menos parcialmente en una comunidad o comunidades, de las cuales se deriva la constitución y definición misma de su personalidad.

Esta es la visión que Sandel tiene en mente cuando habla de "strong" o "constitutive (conception of) community"²³. Sólo un yo "situado seguramente" en un contexto social puede tener un sentido del yo pleno de significado y suficientemente sólido como para disfrutar de una visión más profunda o "strong reflection" acerca de su propia identidad, acerca de los deberes y de los bienes propios.

Tal persona comprenderá el verdadero desarrollo del carácter, de la amistad y de la vida cívica, basado no sólo en el sentimiento de benevolencia y la ventaja mutua, sino también en la reflexión compartida sobre los fines e identidades comunes²⁴. En la medida en que contemos con una estructura cívica e institucional y con la comprensión necesaria para que esa vida se dé, la primacía del derecho liberal —de la "virtud (quizá sería mejor decir, procedimiento) de la justicia"— será superada en favor del "bien", que no es otra cosa que la "virtud de la comunidad".

Un fin común, en este sentido, es imposible cuando el bien de cada uno es el que cada uno desea, cuando está en manos de cada sujeto determinar su bien de acuerdo con "el sistema separado de fines" que le corresponde. Así, al fijarse el bien de las personas en sus sistemas separados de fines o deseos, no se puede afirmar que exista dentro del paradigma liberal de Rawls, un bien común pleno, ni tampoco una común naturaleza sobre la cual pueda ser fundado.

20 Cfr. *Ibidem*, 64.

21 Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 75-83.

22 Cfr. M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, o.c., 66-72, 102-103.

23 Cfr. *Ibidem*, 172-173.

24 Cfr. *Ibidem*, 179-183.

Los límites del liberalismo

Para Sandel es claro que nuestro sentido de identidad es inseparable de una conciencia de nosotros mismos como miembros de una familia particular o clase, como pueblo o nación, como portadores de una historia específica, como ciudadanos de una república particular. Así, vemos la participación en la esfera política como la posibilidad de desarrollar y perfeccionar nuestro sentido de nosotros mismos, desarrollando y perfeccionando las formas de la comunidad con la cual nos sentimos orgullosos de identificarnos²⁵. En otras palabras, las restricciones de la teoría de Rawls "olvida(n) la posibilidad de que cuando la política va bien, podemos conocer un bien en común que no podemos conocer solos"²⁶.

Esto no significa que Sandel vea los valores a los que Rawls es tan propenso (los valores de la libertad y la igualdad) como irrelevantes en política. Su preocupación es más bien en qué medida la teoría de Rawls se centra en ellos en exclusiva, y si son compatibles con otros. Porque, de acuerdo con la crítica de Sandel, lo que compromete a Rawls con una concepción del yo como precedentemente individuado es su asignación de prioridad absoluta a la autonomía individual, a la capacidad de los individuos de elegir su propia concepción del bien. Pero el compromiso de Rawls con la igualdad (manifiesto por ejemplo en el principio de diferencia) presupone la posibilidad misma de adhesiones comunales constitutivas que su concepción oficial del yo impide.

Como Rawls mismo reconoce, su compromiso con la igualdad, presupone la existencia y fuerza del valor de la fraternidad entre los miembros de la comunidad política. Identifica el principio de diferencia como una "interpretación" de la fraternidad, de nuestra capacidad para identificarnos con otros ciudadanos y cuidar de ellos²⁷.

Dicho brevemente, el compromiso secundario de Rawls con la igualdad presupone lo mismo que su compromiso primario con la libertad: sitúa bajo amenaza la fraternidad.

La cuestión a contestar sería: ¿presupone la concepción de la justicia de Rawls una concepción particular de la persona?, y si es así, ¿es una visión de la persona, como Sandel afirma, como precedentemente individuada respecto a su adquisición de cualquier fin (particularmente los comunales o sociales)? ¿Y funciona ésta como una afirmación metafísica general acerca de la naturaleza de la persona (como opuesta, por ejemplo, a una concepción de la persona apropiada para las cuestiones políticas pero no para las morales o metafísicas)? Si Rawls no está comprometido con esa

25 Cfr. *Ibidem*, 143, 172.

26 *Ibidem*, 183.

27 Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, o.c., 105ss.

concepción de la persona, entonces ¿qué es lo que justifica su asignación de prioridad absoluta a la autonomía de los ciudadanos en la sociedad liberal? ¿De qué otro modo podría defender su afirmación de que la gente tiene un interés del más alto orden en la comprensión de que el derecho es previo al bien, de tal modo que no tolera cualquier compromiso?²⁸

Los límites del comunitarismo

Sin duda hay mucho que aceptar de la crítica de Sandel al liberalismo. Saca a la luz muchos de los fallos y debilidades, teóricos y prácticos, más importantes del liberalismo en su forma deontológica. Apunta además la necesidad de considerar con atención nuestras "interconexiones" (*interconnectedness*); nuestro innegable enraizamiento y nuestra deuda con diversas comunidades, desde la familia a la sociedad política; las posibilidades de una política más genuinamente republicana.

Junto a estos aspectos valiosos, encontramos también debilidades significativas en el pensamiento de Sandel, y específicamente en su concepto del bien común. Todo ello no es probable que sea detectado en una lectura rápida de sus textos; pero una consideración más reflexiva puede

28 Cfr. R. RORTY, "The priority of democracy to philosophy", en su libro *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 1991, donde comenta sobre el pragmatismo historicista que ve con gusto en el *new Rawls*. En este contexto (págs. 184-189) Rorty trata de la crítica de Sandel explícitamente. Esta es la conclusión a la que llega: "Sandel's claim that 'the concept of a subject given prior to and independent of its objects offers a foundation for the moral law that... powerfully completes the deontological vision' is true enough. But to suggest such a powerful completion to Rawls is to offer him a poisoned gift. It is like offering Jefferson an argument for religious tolerance based on exegesis of the Christian Scriptures. Rejecting the assumption that the moral law needs a 'foundation' is just what distinguishes Rawls from Jefferson. It is just this that permits him to be a Deweyan naturalist who needs neither the distinction between will and intellect nor the distinction between the self's constituents and its attributes. He does not *want* a 'complete deontological vision', one that would explain *why* we should give justice priority over our conception of the good. He is filling out the consequences of the claim that it is prior, not its presuppositions. Rawls is not interested in conditions for the identity of the self, but only in conditions for citizenship in a liberal society" (189). Sin embargo, cfr. *Ibidem*, 184-185, y 195, nota 45, donde Rorty admite que es difícil leer los trabajos tempranos de Rawls, tales como *A Theory of Justice*, como él quiere, desprovistos de toda presuposición filosófica o metafísica.

dar luz sobre algunos problemas. Aquí sólo señalamos algunos de ellos reconociendo que esta tarea requeriría un tratamiento más detallado.

El primer problema arranca de la naturaleza del *valor o excelencia moral de la persona*. Tanto para Rawls como para Sandel, este concepto plantea dificultades debido a los obstáculos que perciben para atribuir responsabilidad moral —en sentido pleno— a los individuos²⁹.

Rawls define el valor moral como "tener un sentido de justicia"³⁰. Por tanto el valor moral no juega ningún papel en la elección de los principios de justicia, ni es un factor en cuestiones de justicia distributiva, por la simple razón de que no puede definirse plenamente hasta que los principios de justicia han sido establecidos.

A Sandel le preocupa que la posición de Rawls niega el *status* pre-institucional del valor de las personas, la justicia, y por supuesto toda virtud. En su lectura, la primacía liberal del derecho y la justicia sobre el bien significa que "las personas no tienen un valor intrínseco (...) en el sentido de que ese valor sea suyo antes o independientemente de lo que las instituciones justas se lo atribuyan"³¹.

Por contraste, la primacía que Sandel otorga al bien de la comunidad implica que los sujetos individuales tienen valor, en la medida en que se identifican y comparten el valor moral intrínseco poseído por la comunidad o comunidades de las cuales forman parte³². El *status* moral pre-institucional de la comunidad se sigue, en primer lugar, de que la dignidad moral requiere responsabilidad; y en segundo lugar, que "esta sociedad particular me ha hecho a mí lo que soy, y así es responsable de estos capitales y dotaciones de un modo que, individualmente, no lo soy yo"³³.

Sandel argumenta contra Rawls, que la comunidad puede tener existencia en sí misma, porque es en un cierto sentido "prior to and independent of" los individuos que la componen y sus derechos o reclamaciones canalizadas institucionalmente. La comunidad, en el mejor de los casos, cuando está plenamente realizada, puede y debe "situar confidencialmente" a sus miembros, proporcionándoles un lenguaje común de discurso, con significados y fines comunes. La comunidad es el "camino de vida" del individuo, lo que da a su vida su "particularidad moral".

29 Ver M. SANDEL, *Ibidem*, 1982, 70-76, 79, 138-39, 142.

30 Cfr. J. RAWLS, *o.c.*, 312; cfr. 437 donde Rawls lo elabora como tener "the broadly based features of moral character that it is rational for the persons in the original position (or alternatively 'for the members of a well-ordered society') to want in one another", *Ibidem*, 437.

31 *Ibidem*, 88; cfr. 76-77.

32 Cfr. M. SANDEL, *Ibidem*, 79-95, 143-145.

33 *Ibidem*, 145.

Nuestras comunidades pueden reclamar la responsabilidad de hacer de nosotros las personas que somos, dotándonos con este potencial que tenemos de carácter noble, amistad verdadera, y ciudadanía llena de significado. La "comunidad constitutiva" de Sandel es por tanto —ontológica y moralmente— previa a las personas individuales. Es el "sujeto más amplio de la posesión", el origen, el almacén, y el dueño de cualquiera de las virtudes, talentos y otros capitales que residen en sus miembros³⁴. Reconociendo y administrando estos bienes como son —esencialmente propiedad de la comunidad— reconozco y logro mi propio valor moral³⁵.

Pero si esto es así, le parece de vital importancia clarificar justamente lo que constituye una *comunidad buena*, capaz de formar miembros virtuosos y felices, valiosos, y tratados de hecho con respeto.

El problema sería: nuestros fines, nuestras concepciones de la vida buena, nos llegan a través de la comunidad. Pero entonces, ¿cómo estaremos seguros de que los fines adoptados por nuestra sociedad particular son verdaderamente buenos para la comunidad y para cada uno de sus miembros? ¿Cómo conocemos qué "valores" deben imbuir e inspirar cualquier comunidad dada, incluida la nuestra? En suma, ¿cómo distinguir los bienes comunes genuinos de los espúreos? ¿Por medio de qué estándares una comunidad política puede ser juzgada?

Sandel no responde a estas preguntas. Esta omisión parece seguirse de su tendencia a encerrar el "bien común" dentro de la "comunidad", y tratar ambos conceptos como una y la misma realidad. En tanto que antídoto para la frustración existencial del hombre moderno alienado, la verdadera comunidad viene a ser algo así como "el bien", o nuestra "más alta virtud".

Pero seguramente Sandel reconocería que no toda comunidad capaz de "*confidently situating*" a sus miembros es o ha sido *ipso facto* buena y noble. Debe haber algún estándar del bien no simplemente intrínseco a la comunidad particular, por medio del cual su carácter y tratamiento de los individuos pueda ser valorado. El comunitarismo de Sandel no parece reconocer ese estándar, ni siquiera lo busca seriamente. No explica cómo o por qué la comunidad es la "primera virtud" o el "bien más profundo" de las personas que la componen. Así, mientras dedica muchas energías a describir "los límites de la justicia", no presta una atención similar a "los límites de la comunidad".

Siguiendo a Aristóteles, insistiríamos en que conocer la naturaleza de la vida política en general —aquella en la que el fin más alto es la virtud y el bien común— y de cualquier ciudad en particular, implica asignar un lugar preeminente al conocimiento de sus límites. Así, la verdadera educación

34 Cfr. *Ibidem*, 102-103.

35 Ver *Ibidem*, 142-144.

implica conducir al individuo a trascender la comunidad en alguna medida. Este debe tratar de situarse fuera de ella para verla con la necesaria perspectiva. Claro que tal distancia crítica es frecuentemente muy difícil de alcanzar, e incluso dolorosa, para los ciudadanos³⁶.

El punto de vista comunitarista de Sandel es otro. En él, la "constitutive community" actúa como la virtud y el bien común³⁷. Tal comunidad causa en sus miembros un "intersubjective" o "expansive self-understanding" que culmina en una "wider subjectivity", en un "enlarged self, conceived as a community"³⁸. De nuevo, todo esto se plantea sin referencia a un bien humano universal como *telos* de la persona y de la comunidad, y sin más guía respecto a cuándo, cómo y sobre qué fundamentos un individuo puede distanciarse de su comunidad. Una indicación que da en este sentido es cuando se refiere a lo que llama —siguiendo a Ch. Taylor— "strong reflection" sobre la auto-identidad. Sandel apunta en alguna ocasión que el logro de ese auto-entendimiento por medio de la "dialogic reflection", sería el principal fin de la comunidad³⁹, y sería, por supuesto, un "yo, concebido como una comunidad", en el que habría lugar para una auto-determinación individual. Una persona podría concluir que posee su identidad referida en diversos grados a diferentes comunidades.

Esta consideración de la naturaleza y el logro del auto-conocimiento y sus relaciones con la comunidad es más profunda y plenamente humana que la dada por Rawls⁴⁰. Pero incluso, aunque sea preferible, la versión de Sandel parece insuficiente tanto respecto al auto-conocimiento, como respecto a una base para el verdadero crecimiento en sabiduría y virtud moral. Se podría sugerir que el enfoque de Sandel parece demasiado introspectivo. No llega a clarificar suficientemente la necesidad de la persona de mirar más allá de su propia interioridad en busca de estándares

36 Cfr. C. BRUELL, "Liberal Education and Education for Citizenship", en *The Recovery of American Education*, S.N. Krasnon, ed., University Press of America, Lanham, Md., 1991; y también cfr. C. NAVAL, *Educación Ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación*, EUNSA, Pamplona, 1995.

37 Cfr. *Ibidem*, *inter alia* 147, 161.

38 Cfr. *Ibidem*, 62-65, 143-145, 149-153. Sería interesante comparar el "yo expansivo" o "yo concebido como una comunidad" de Sandel, producto de reflexión razonada, con el punto de vista de J. J. Rousseau en *Ensoñaciones y Economía Política*. Rousseau es quizá el primer teórico moderno que habla de ese "yo expandido" como la base de una comunidad sana, pero parece considerar que éste resulta principalmente de la inculcación del sentimiento no natural.

39 Ver *Ibidem*, 153, 160-161.

40 Se puede contrastar J. RAWLS, *o.c.*, 1971, 416, con M. SANDEL, *Ibidem*, 1982, 158-164.

de excelencia propios de la naturaleza humana como tal, encarnados en seres humanos.

Sandel pone gran énfasis en el “discovering myself” (aunque “expanded”, bien situado, y por tanto, eso espera, ennoblecido), y poco en descubrir un bien hacia el cual estoy ordenado en común con los demás, y con referencia al cual luchar para alcanzar la plenitud personal. Las ideas de Sandel animan a aceptar los puntos débiles de uno mismo o de mi comunidad como parte de “la persona que soy”, y así disuaden de llamar al vicio por su propio nombre y tomarse la tarea de superarlo.

A modo de conclusión

Aunque resulte paradójico, se podría apuntar, para concluir, que el origen de las dificultades de Sandel estaría en “tomarse a Rawls demasiado en serio”. Aunque trata de rectificar la teoría de Rawls, permanece en gran medida dentro del paradigma del liberalismo deontológico que intenta superar. Su visión se ve así restringida por las limitaciones de Rawls en filosofía y en política.

Una deficiencia que la teoría de Sandel parece compartir con Rawls, es una cierta tendencia igualatoria⁴¹. Esta dificultad podría caracterizarse como un deficiente tratamiento del problema “del todo y las partes”. Tanto Rawls como Sandel parecen querer disolver las partes en el todo, aunque cada uno a su modo.

Rawls, mientras subraya la “pluralidad de los individuos” comprendiendo los sistemas separados de fines, sin embargo busca borrar las diferencias entre ellos por medio de una justicia distributiva igualitaria, apoyada en la negación de cualquier mérito real, y apoyándose en lo que Sandel llama la “concepción democrática” del yo. “Desde el punto de vista moral”, el yo ha de ser evaluado en abstracto respecto al carácter, fines y concepciones del bien; por tanto, todos los yoes son iguales, incluso indistinguibles⁴².

Sandel, aunque busca una noción plena de la persona humana, sin embargo tiende a disolver a las personas en un “wider self” o entidad comunal para mantener la “prioridad de la unidad”⁴³. Sería interesante comparar la aproximación de Sandel a este problema con otra en la que se proceda por medio de un ascenso desde los muchos, en toda su riqueza, al todo.

Se podría decir que un saber de las cosas humanas no es posible sin arrancar del sentido común. Y es quizá esta ausencia de sólida

41 Cfr. *Ibidem*, 125-126, 128.

42 Ver M. SANDEL, *Ibidem*, 94; y J. RAWLS, *Ibidem*, 537.

43 Cfr. *Ibidem*, 51-53.

fundamentación en el sentido común, en último término, la responsable de la excesiva polarización del debate entre liberales deontológicos y comunitaristas cuando enfocan la naturaleza de “las distinciones entre las personas”. Aunque tanto Rawls como Sandel intentan mitigar la parcialidad de sus posiciones, estamos abocados a elegir entre: a) el yo individuado radicalmente, comprendiendo cada uno un “sistema separado de fines”, y b) la comunidad como un tipo de yo más amplio, “previo e independiente” de los individuos.

Sin duda, sería más fructífero intentar —aunque no hay lugar ahora aquí para hacerlo— una vía por medio de la cual podamos afirmar tanto la dignidad de la persona como la primacía del bien común; o dicho de otra forma, tanto las distinciones entre las personas como su ordenación común a la amistad y la vida social.