

LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y LOS PROBLEMAS DE LA JUSTICIA SOCIAL

Delfín Grueso

El presente texto quiere presentar en nuestro medio las líneas generales de un debate y señalar algunas de las mayores dificultades para la solución del problema presentado. Es un debate que se ha dado, preferencial pero no exclusivamente, en el mundo anglosajón y cuya incumbencia en nuestro medio es más clara en la medida en que somos arrastrados por los huracanes de la reinstauración liberal en el mundo entero, ahora bajo el aura neoliberal, que en Colombia muy eficientemente está promoviendo sus estrategias de renovación estatal e impulsando su solución de justicia, aquella que dice que cada quien tiene que atenerse a sí mismo, mientras que al tiempo se agencian las reformas para que los poderes económicos se consoliden. ¿Qué podemos esperar del texto? Así como la introducción mecánica de estrategias de internacionalización y modernización no puede dar un buen resultado en términos sociales, la introducción pasiva de debates intelectuales tampoco puede dar buenos resultados en términos académicos. En lo que nos compete, es decir, el esclarecimiento de las postulaciones teóricas, un futuro esfuerzo ha de hacerse para encontrar la traducción precisa de las soluciones a nuestro contexto, así como explotar las posibilidades universales de nuestro quehacer académico basado en nuestra histórica determinación.

La fragmentación del mundo social, promovido y ahondado por la sanción moral al individualismo, es una preocupación que corre a lo largo de este texto. La caracterización de la justicia procedimental, el

punto por donde queremos mostrar esa consecuencia, irá precedida de una general presentación de la relación liberalismo-sociedad. La introducción de la crítica del Comunitarismo quiere mostrar nuestra identidad de preocupaciones, pero un resumen final de las críticas al Comunitarismo y el delineamiento de algunas posiciones quiere también mostrar nuestra insatisfacción final con la solución comunitarista al problema. El entendimiento mismo del problema es el objetivo general del texto.

1. EL LIBERALISMO Y LA SOCIEDAD COMO NO-OBJETO

La idea general que hemos de plantear inicialmente es que el liberalismo no puede plantear una noción de justicia que parta de, y vuelva a, las relaciones sociales como un todo articulado, donde los individuos sean pensados en su contexto. Al contrario, la justicia liberal se sitúa en la juridicidad positiva del Estado (que en el liberalismo está condicionada por la observancia de los derechos individuales) y por la lógica del mercado (que en el liberalismo es pensado como una relación entre particulares libres y conscientes de sus fines). La postulación liberal tiene una muy precisa óptica de las relaciones sociales: no parte del análisis de la sociedad como una compleja estructura de cooperación y conflicto, sino de los individuos y por lo tanto en la derivación del Estado y sus obligaciones niega la posibilidad de una justicia que tenga como objeto, en sí, a la sociedad. A la luz de sus críticos, esto es la consecuencia de toda una serie de saltos lógicos y metodológicos que el liberalismo ha dado en el origen mismo de su teoría y que podríamos llamar los *siete pecados capitales del liberalismo en su lectura de las relaciones sociales*.

a. El liberalismo no tiene una explicación sociológica de las relaciones sociales.¹

1. Como bien ha señalado Wright Mills, el liberalismo no tiene una teoría de la sociedad, más bien se separa de toda comprensión de lo social como mundo del hombre. Esto quiere decir que "los ideales del liberalismo han estado divorciados de todas las realidades de la estructura social moderna que podría servir como base para su realización". Sir Wrights Mills, *Poder, Política y Pueblo*, F. C. E., México, 1981, pág. 40.

- b. En virtud de lo anterior, el liberalismo no puede dar cuenta del modo como se conforma socialmente el individuo.²
- c. En lugar de eso, el liberalismo toma al individuo como un dato, como ya conformado, y parte de él para establecer una valoración de las relaciones humanas.³
- d. Tomando así al individuo, le atribuye algunas cualidades que, siendo a menudo producto social, son vistas aquí como objetos de decisiones suyas: valores, fines, sentido último de la vida.
- e. De esto se deriva la hipervaloración de la libertad negativa. La ausencia de una explicación del modo de «escogencia» que hace el individuo de sus valores, fines y sentido de la vida, sirve para fundamentar abstractamente la facultad de escoger como lo definitorio del individuo (como la señal moral de su autonomía).⁴ A falta de una explicación de los valores como fenómenos sociales, defiende el derecho del individuo a escogerlos.⁵

De la forma como el individuo toma al hombre, se deriva que la sociedad ya no puede ser entendida sino como un campo abstracto, espontáneo y derivado de la interacción de sujetos autointerésados. Podemos dar como ejemplo a un pensador que ha marcado fuertemente el planteamiento neoliberal, Friedrich Hayek. Hayek ha llevado esto hasta negar la objetividad de las ciencias sociales, ya que para él lo subjetivo -opiniones, necesidades, deseos, esquemas clasificatorios, etc.- interviene en la estructura misma de lo social y de los hechos sociales. La sociedad no es una totalidad dada con la que se podría construir una imagen racional, sino un conjunto abierto, puramente aditivo, de individuos en interacción. Hayek ha sido más explícito en una entrevista concedida en 1983 y publicada en 1986 en la *Revista de Occidente* N° 66, pág. 132: "He llegado a la conclusión de que cuando hablamos de *sociedad* no sabemos de qué hablamos". Por eso prefiere llamarla "orden extendido de cooperación social". El término *sociedad* le parece ambiguo: "Cuando decimos *sociedad* nos estamos refiriendo, o bien a algo que podemos conscientemente diseñar o concebir, o a algo que emerge de nuestra cooperación pero no podemos ya percibir".

2. No poder dar cuenta quiere decir tanto no ocuparse de esto como no poder hacerlo en el caso de que lo quisiera, dada la estrategia analítica inicial del liberalismo. Sobre esto volveremos en el aparte 3 del texto.

3. Sobre esto hemos de volver a espacio un poco más adelante.

4. Como hacen Kant y los neokantianos anglosajones.

5. En la defensa de la libertad negativa, postulada por Locke, por Smith y más recientemente defendida por Berlín, Hayek y Nozick, conviene retomar las ideas del gran clásico francés Benjamín Constant en *La Libertad de los Antiguos y los Modernos* (traducción de Alcibíades Paredes):

- f. El liberalismo entiende la sociedad como un conjunto de relaciones entre individuos ya conformados y autointeresados, que se buscan por la necesidad de llevar adelante sus metas y que se instrumentalizan mutuamente. El contrato, que es más bien una forma de intercambio que de unión, es la forma como se establecen estas relaciones. El derecho reemplaza a los valores como pegamento de las relaciones humanas.
- g. Finalmente, esta lectura de lo social es al tiempo una sanción moral de las relaciones instrumentales. La asimilación ideológica del liberalismo refuerza las tendencias sociales a la fragmentación que se dan en toda sociedad e incrementa los procesos de atomización en el interior de unidades sociales como la familia y las comunidades.

Por supuesto tal denuncia no es nada nueva y hace parte de toda una tradición de crítica al liberalismo. El liberalismo mismo ha generado todo un esfuerzo por responder a ello y desde Smith se nos viene esperando con la existencia de un mecanismo mágico capaz de convertir los egoísmos enfrentados en un altruismo. La idea era un modo específico de solidaridad universal, entendida como un mundo de átomos que no se destruyen porque se necesitan unos a otros y donde la igualdad garantiza los derechos. Esto reemplazaba esa otra solidaridad mecánica del mundo precapitalista, basada en la comunión de valores y metas, donde el liberalismo siempre ha visto una amenaza para la

La libertad individual es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía (...) Los progresos de la civilización, los cambios realizados por los siglos imponen a la autoridad mayor respeto por las costumbres, los afectos, la autonomía de los individuos. Ella debe tratar estas cosas con mano más ligera y prudente (...) lo privado en nuestros días es más fuerte que los poderes políticos.

John Stuart Mill también podría servirnos de ilustración:

«La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien a nuestra propia manera, en tanto no intentemos privar de sus bienes a otros o frenar sus esfuerzos para obtenerla. Cada cual es el mejor guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La especie humana ganará más en dejar a cada cual que viva como le guste más, que no obligarle a vivir como guste al resto de sus semejantes». Sobre la *Libertad*, Ediciones Orbis, 1984, pág. 35.

libertad. Pero esta solidaridad universal sólo ha llevado a la instrumentalización de los otros, al mundo de la dominación social y la imposición ideológica bajo el manto de los derechos individuales. Al tiempo, la ética del deber, como alternativa humanitaria desde el campo liberal, enfrenta una carencia de motivación para lograr la adherencia individual y la humanización del mundo de la competencia, bien por una sobredimensión de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad moral, en el mundo social, bien por una miopía que, en el mundo filosófico, quería extraer de una racionalidad universal una moralidad allende los valores y las virtudes de la vida social y olvidando los profundo conflictos. La ética del deber parece flotar en el vacío de las buenas intenciones.

El ideal de justicia liberal, además de su poder destructivo frente a otras relaciones sociales, no logra cimentar su propio proyecto, aquel que Emile Durkheim llamó *solidaridad orgánica*. Esta solidaridad, que se daría espontáneamente bajo un Estado pequeño y neutral, llamado a dejar discurrir libremente la lógica del mercado, que asignaría a los hombres la justa redistribución y donde éstos se hallarían vinculados de un modo, más directo, sin apelar a ideales de bien común, sociedad perfecta, etc., que usualmente imponen sacrificios a los intereses propios, no se ha dejado ver en parte alguna. Un Estado represivo tiene que prestar su concurso cada vez más, juridizando las relaciones sociales, defendiendo lo que estaba llamado a defenderse por sí solo, tratando de construir desde arriba una realidad social que sólo estaba llamado a regular de modo mínimo y discreto.

Sin embargo, el liberalismo es de esos muertos que gozan de buena salud y así, a pesar de que el fracaso práctico de la justicia liberal ha querido ser tanto suficientemente explicado por la abstracción teórica respecto de la realidad social como atacado por sus alcances en materia de moralidad social, la justicia procedimental ha cobrado un inusitado fortalecimiento en los trabajos de algunos importantes teóricos liberales de las últimas décadas. Porque el tema de la justicia social aparece cada vez como el epicentro del debate entre liberales, comunitaristas y marxistas, es pertinente tratar de ganar para nuestro medio las líneas generales del problema.

2. ¿QUÉ ES UNA JUSTICIA PROCEDIMENTAL?

Por justicia procedimental hemos de entender aquí la solución que entiende lo justo como un arreglo entre individualidades (personas o grupos) que construyen sus pautas de convivencia. Estas pautas son construidas desde una perspectiva racional. La racionalidad requerida para este constructivismo, aparte de la consideración de los propios intereses, que son el motor que impulsa este raciocinio, es entendida como una forma de neutralidad. Desde una posición racional las individualidades, o sea las partes avanzan hacia una solución de justicia a través de un procedimiento que garantice el posterior respeto que se ha de tener hacia la solución. Las partes son requeridas a observar la justicia porque ellas la han construido o porque ellas pueden entender que si pudieran construirla tendrían que decidirse precisamente por esta. Ante todo porque es neutral, pero además porque también sirve a sus intereses particulares. Dos clases de racionalidad, pues, están involucradas en la justicia procedimental, una la racionalidad de la neutralidad o al menos de la racional convivencia, que podemos llamar, siguiendo la terminología de Rawls, *razonabilidad*; otra la racionalidad instrumental, que busca los mejores medios para lograr los propios intereses, que es la *racionalidad* propiamente dicha. Esta solución de justicia quiere garantizar que su fuerza motivante está en el procedimiento que llevó a ella y no en alguna clase de valores substantivos, es decir, no quiere aparecer como apoyada en un valor distinto de la necesaria convivencia y respeto entre individuos autointeresados, es decir, interesados antes que nada en sus propios fines, deseos y metas. Esta solución tiene que comenzar por demostrar cómo del individualismo (y aun del egoísmo) puede brotar la convivencia, la cual no tendría por qué aparecer como una meta. La convivencia pretende estar construida desde el individuo y ha de ser limpia de pretensiones perfeccionistas, nociones de sociedad buena o Estado perfecto, etc., y más bien quiere aparecer como un valor *a-posteriori*.

La idea básica que lleva a la solución procedimental tiene una larga tradición dentro del liberalismo y se ha intensificado más con el nuevo auge de la teoría liberal de las dos últimas décadas y precisamente como

consecuencia del trabajo de Jonh Rawls, quien con su *Theory of Justice* ha iniciado un nuevo proceso de apuntalamiento. Este deseo de objetividad que intenta alcanzar la universalidad se inscribe en esa meta del viejo liberalismo de ir más allá de los contextos específicos en que viven los hombres y que Richard Rorty ha llamado *deseo de objetividad*.⁶

Las nuevas postulaciones usualmente han seguido lo que Alasdair MacIntyre ha llamado «camino profesional», a través del cual quienes se dedican a la enseñanza de la filosofía, proponen que nos despojemos de la lealtad a alguna de las teorías contendientes y también abstraigamos de todas esas particularidades de relación social, los términos en que nosotros hemos sido acostumbrados a entender nuestras responsabilidades y nuestros intereses. De este modo se llegaría a una solución de justicia de manera racional.

El problema es que los profesores de filosofía que proponen ese camino difícilmente podrían coincidir en el resultado. MacIntyre hace notar que «quienes acuden a este procedimiento han procedido al desacuerdo acerca de la precisa concepción de justicia, aunque ella es un resultado que debe ser juzgado como racionalmente aceptable».⁷

Por otra parte no es difícil ver que una justicia procedimental, que se niega a aceptar valores de moralidad, termina ella misma enredada con valores. El marxismo, por ejemplo, ha insistido en la crítica al contenido realmente burgués y contextual que está realmente envuelto en esta «racionalidad universal». Finalmente, oponer racionalidad a valor aparece como un problema cuando no queda claro porqué hemos de escoger la racionalidad cuando estamos disputando acerca de valores. La racionalidad, la equidad, la facultad de elegir como principio supremo, en ausencia de otros valores substantivos, son también valores substantivos.⁸

6. Richard Rorty, "Solidaridad y Objetividad", traducción inédita cedida por la profesora Adela Cortina.

7. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988, *op cit.* pág. 4.

8. Como Sandel ha señalado:

«Una pregunta también se le puede hacer a los liberales acerca de los valores que defienden: la tolerancia, la libertad y la equidad son también valores, pero difícilmente se puede hacer su defensa partiendo del principio de que ningún

Pero aun antes que estos problemas emergieran, la cuestión que tendría que ser respondida es si, adoptando este procedimiento, lo clave no había sido ignorado. Si la petición del desinterés como condición para decidir lo justo no presupone encubiertamente un particular tipo de consideración de la justicia, la del individualismo liberal que piensa en un ser socialmente desincorporado.⁹ Quitando la oscura transparencia de la racionalidad liberal nos encontramos a Robinson, sentado en su isla, haciendo cuentas de costos y beneficios. La crítica al camino liberal para hallar una solución de justicia social debe comenzar con el individuo racional que está a la base de la teoría liberal.

3. INDIVIDUO, INDIVIDUALISMO, LIBERALISMO

El liberalismo parte del individuo racional y promueve el individualismo. ¿Qué quiere decir individuo racional y en qué sentido éste es tomado por el liberalismo para promover el individualismo? Como MacIntyre señala, el liberalismo en general tiene diferentes modos de entender esto. Ser prácticamente racional, para algunos, es actuar sobre la base del cálculo de los costos y los beneficios para uno mismo en cada posible alternativa de la acción y sus consecuencias. Para otros, ser prácticamente racional es actuar bajo esos constreñimientos que cada persona racional, capaz de una imparcialidad que acuerde privilegios no particulares para los propios intereses, acordaría sin imposición. Ser prácticamente racional, dicen finalmente otros, es actuar de tal modo que se pueda lograr el último y verdadero bien de los seres humanos.¹⁰

Estos tres modos de entender la racionalidad se corresponden con tres modos de entender al individuo racional y por lo tanto con tres modos distintos de promover el individualismo dentro de la tradición liberal.

valor se puede defender. Así, pues, es un error sustentar los valores liberales, con el argumento de que todos los valores son meramente subjetivos». Michael Sandel, *Liberalism and its critics*, prólogo, traducido por Rodrigo Romero, *Revista Fin de Siglo*, 1992.

9. El término es empleado por Michael Sandel, en 1982, en su obra *Liberalism and the Limits of justice*, Cambridge University Press.

10. Véase MacIntyre, *op. cit.* pág. 2.

Para entender mejor los modos liberales de promover el individualismo es bueno comenzar por establecer de qué se habla cuando se dice *individuo*. Ser individuo, dice John Dunn, «es simplemente el destino humano común; pero ser individualista es aceptar ese destino con celo provechoso».¹¹ Ser individual es ser distintivo, único, no individuo en el primer sentido, ni individualista en el segundo sentido. «Ser individual es casi por entero una categoría estética y afirmativa en general; ser un individualista es de plano una categoría moral con una fuerte desviación hacia lo negativo». Aquí ya tenemos, de la mano de Dunn, algunas pistas para entender el individualismo en el liberalismo. Hay dos valores que corresponden a dos psicologías.

Una es la racionalista, inclinada a la trascendencia, muy preocupada por la estética de lo consciente; la otra es mecánica y reductiva, con una fuerte propensión a reducir la naturaleza humana a una corriente de deseos intrínsecamente sin sentido y autorreferidos.¹²

Hay, al parecer, tres caminos por los que el liberalismo termina siendo individualista. Dos de ellos son los bosquejados por Dunn: uno, el que podemos llamar naturalista, cuyos antecedentes los podemos encontrar en Hobbes, nos lleva a una concepción mecanicista de la naturaleza humana, una psicología egoísta, una interpretación puramente instrumental del carácter de las relaciones políticas y sociales. Este es el camino que lleva desde James Mill hasta Jeremías Bentham, donde ya es imposible juzgar entre pretensiones rivales. Este liberalismo, que toma a los individuos como sus unidades conceptuales básicas, al defender al individuo del Estado, tiende a dejar que las apetencias individuales se expresen y afirma que la tarea de la política es hacerlas convivir sin destruirse. El segundo camino es el de la autonomía, como se expresa en Kant, para quien el deber central de la vida moral individual consiste en sobreponerse a la situación natural. El individuo ha de asumir plenamente la responsabilidad de su vida moral. Este liberalismo establece la autonomía individual como un deber moral.

11. John Dunn, *La teoría política de Occidente ante el futuro*, FCE, Breviarios, México, 1982, pág. 76.

12. *Ibíd.*, pág. 77.

El tercer camino puede venir de la prolongación de los otros dos hasta su confluencia y continuidad hacia la moral política. Dado que no es posible prescribirle un deber ser a los individuos desde el Estado, hay que alcanzar, respetar y hacer respetar el espacio para las decisiones individuales. Nada se puede decir de los valores que el individuo tiene, salvo que son simples elecciones personales.

Este camino lleva al agnosticismo moral, a la afirmación del carácter subjetivo de toda valoración y a desterrar toda opción moral de lo político. La conclusión política de esta moral es una política sin moral. Es la separación público-privado afectando la moral, que queda del lado de lo privado, bien sea porque es un ideal moral la autonomía del individuo, y aquí vendrán detrás de Kant todos los esfuerzos liberales por sentar una moral racional universal del individuo centrada en *lo correcto* para que éste decida libremente su actuar, o bien negándose a calificar valores morales, decisiones, instintos y apetencias. En ambos casos lo único afirmable es la libertad individual para decidir en materia moral y en materia de intereses. Esta es la base del individualismo metodológico. La idea no es que los individuos y sus valores preexisten a la sociedad; la idea es que para fundamentar el deber ser social no debemos partir de ninguna consideración social moral, o de una tarea moral de la política, sino desde individuos tomados ya como autointeresados y con moralidades irreductibles en principio. Es un individualismo valorativo.

4. LIBERTAD NEGATIVA, DERECHO Y NECESIDAD

La libertad, dadas estas consideraciones, es definida en sentido negativo, como un espacio vacío que sólo al individuo es permitido llenar. El problema con este individualismo, para efectos de justicia social, es que no podemos encontrar ningún argumento por el cual podamos pensar los recursos y las necesidades como riqueza y problemas sociales. Dicho de otra forma, no cabe entre los individuos ninguna forma de solidaridad social que sea la base de una noción de justicia distinta de las posibilidades *asignativas* del mercado.

Hay dos criterios básicos para impedir una externa noción de justicia que proceda desde alguna perspectiva moral. El problema es la separabilidad. Por una parte, los individuos son vistos como poseedores de unos derechos sagrados e inalienables, que no se los deben a la sociedad y que la sociedad, el Estado y los otros individuos deben respetar. Por otra parte, los individuos, así definidos, trabajan, producen, son los arquitectos de su propio destino, dueños absolutos de sus frutos. En todo caso, en las posiciones más individualistas del liberalismo, no es posible encontrar un criterio de justicia social redistributiva sin violar los derechos del individuo, su libertad moral y los frutos de su trabajo.

Quien más fuertemente ha expresado este punto de vista ha sido quizá Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, quien ha reaccionado contra la forma como John Rawls termina por encontrar un criterio de redistribución de los bienes sociales para atender las necesidades de los menos aventajados. Tal solución le parece a Nozick escandalosamente violatoria de los derechos del individuo y de la más cara tradición liberal. Estado de bienestar, socialismo, liberalismo social, toda aquella solución que hable de repartir bienes de acuerdo a las necesidades, «están considerando a las cosas como si ellas no tuvieran dueño, cuando ellas entran en el mundo social de la mano de su dueño». ¹³ Nozick vuelve en busca de una noción *histórica* o *titulativa*, es decir, una que no haga los cortes fotográficos o transversales propios de toda solución distributiva. Dicho más claramente, el problema de la justicia no debe brotar de consideraciones entre necesidades y bienes disponibles, sino de la historia de la obtención de cada bien; por ello es histórica. El criterio de lo que es justo está fundado en derecho; por ello es titulativa.

La justicia distributiva (la de aquellos que pretenden repartir entre todos los individuos los bienes ya existentes en la sociedad) opera de un modo diferente a como lo hace la justicia penal. Cuando se juzga a un sindicado nadie piensa, a la hora de aplicar la pena, cómo están distribuidas las cosas para establecer qué porción de castigo le toca al delincuente. Lo que se investiga es algo histórico, lo que hizo o dejó de hacer el sindicado. Incluso si se consideran atenuantes y agravantes del hecho, siempre se introducen históricamente y afectan a la pena del

13. Pág. 162.

individuo, no a los otros. Nozick observa con sorpresa la obstinación en actuar de otro modo cuando se trata de la justicia económica. Se ignora el *principio histórico* para dar curso a los *principios de resultado final*.

5. A CADA QUIEN SEGUN SUS PRINCIPIOS DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA PAUTADOS Y DE PORCIONES ACTUALES

Los principios de justicia distributiva de porciones actuales se fundamentan en un criterio que sostiene que la justicia de una cooperación está determinada por cómo son distribuidas las cosas a la luz de algún principio estructural de distribución justa. Los principios de justicia distributiva pautados requieren de un criterio de equidad para la distribución actual de la riqueza. Las diferentes propuestas sobre principios pautados se expresan en la fórmula «a cada quien según...»

De esta suerte se obliga a establecer un criterio, que en todo caso no pretende ser histórico.¹⁴ La cosa le parece aun más problemática a Nozick cuando la fórmula es de la forma «a cada quien según... de cada quien según...»

En este caso se está dividiendo explícitamente el proceso de producción del proceso de distribución y consumo, lo cual está diciendo que el trabajo no puede ser título de merecimiento. El problema con estas fórmulas, y esto le parece radicalmente injusto a Nozick, es que tratan a las cosas como si estuviéramos repartiendo todo en el primer día de la creación. «Las cosas entran en el mundo vinculadas a personas que tienen derechos sobre ellas». Una justicia distributiva no pautada tiene que respetar los títulos de pertenencia y sólo retribuir cuando hay pertenencias sin títulos.

14. Este es el viejo problema de la equidad, que fue planteado como una igualdad geométrica por Pitágoras y que pasando por Aristóteles ha sido definido como un trato igual a los iguales y desigual a los desiguales. Naturalmente la equidad requiere de un criterio más específico para ser decidida y tradicionalmente se han dado tres: mérito, capacidad y necesidad. El liberalismo, en cuanto ha aceptado la equidad, se ha inclinado por el mérito, haciendo de la meritocracia toda una teoría de la justicia asignativa del mercado. La necesidad ha sido tradicionalmente despreciada como criterio de justicia por el liberalismo y particularmente no es tomada en cuenta por Nozick.

La economía de bienestar es una teoría de principios de justicia distributiva de porciones actuales. Al contrario, los principios históricos de justicia sostienen que las circunstancias o acciones pasadas de las personas pueden producir derechos o merecimientos diferentes sobre las cosas. Por ejemplo, una justicia distributiva basada en principios para porciones actuales podría pensar que una tierra que no está trabajada o una riqueza suntuosa no son compatibles con la desproporcionada pobreza de otros. Pero puede ser, a la luz de Nozick, que esa riqueza tenga títulos legítimos, es decir, es producto de adquisiciones y transacciones legítimas. Contra las pretensiones de la justicia distributiva basada en principios pautados, Nozick opone el principio de separabilidad: no hay una ligazón o una ponderación moral entre los individuos, objetivamente basada. Nozick pretende justificar su separabilidad en el imperativo categórico kantiano: someter la libertad de unos individuos, a través del sometimiento de su propiedad, es tomar a los primeros como medios para el logro de los fines de los otros. El derecho a la propiedad aparece en Nozick como el soporte de los demás derechos del individuo. Apoyándose en Locke (con lo que su entronque con la tradición liberal parece quedar completo), Nozick vuelve al argumento de la inviolabilidad de los derechos del individuo como premisa fundamental del liberalismo. Si respetamos la libertad, ella tendrá que romper las pautas de la justicia distributiva, dado que tal justicia no se podría ejercer sino a fuerza de andar permanentemente poniendo trabas al uso individual de la libertad, a la iniciativa individual.¹⁵

15. Como dice Charles Fried (*¿Es posible la Libertad?*, publicado por Ariel Derecho en *Libertad, igualdad y derecho*): "Para presentar las cosas con crudeza desde el arranque, si todo lo referente al individuo -su persona o su producto- está disponible para redistribución, entonces los individuos no son libres. Y si no hay siquiera alguna manera estable de definir qué son los títulos o derechos de una persona antes de que pasemos a considerar la redistribución; si el mismo concepto de lo que son mis recursos, como algo que yo deba aportar como contribución, toca inevitablemente a cuestiones de metas colectivas o redistributivas, entonces la libertad no es posible en sentido profundo y filosófico. No es en absoluto un concepto independiente". *Op. cit.* pág. 94.

6. LA DENUNCIA COMUNITARISTA

El liberalismo ha debido soportar críticas tanto al modo de derivar las reglas morales y los derechos en general, como al modo de plantear específicamente su solución de justicia. Buena parte de esas críticas se centran en esa ruptura entre lo correcto y lo bueno y la preeminencia de lo primero sobre lo segundo. En otras palabras, la ética de los derechos y de la autonomía moral, sobre todo rasgo de ética de la virtud y de bien social. Un texto paradigmático de este talante crítico ha sido el de Michael Stocker, por su acusación al liberalismo y a las éticas deontológicas de lo que él llama una *esquizofrenia moral*.¹⁶

En general la crítica de Stocker está dirigida contra las éticas racionales a fin de mostrar su error a través de su impracticabilidad. El problema de las éticas racionales es que fallan en examinar los motivos y la estructura motivacional de la vida ética. El punto más concreto es el divorcio entre motivo y razón, lo que le permite hablar de una esquizofrenia moral.

Cuando se ponen de lado los valores y se elevan los derechos individuales al plano de naturalmente dados e inalienables, al tiempo que se divide la vida del hombre en público-privado, la pregunta por lo ético ha de orientarse hacia hallar los fundamentos para esta preeminencia de los derechos sobre los valores y para esta defensa de la libertad negativa. No sólo se genera una hipervaloración de la capacidad de la razón para hallar los fundamentos de la moral individual y del respeto a los espacios que le dan la autonomía a la individualidad, sino que se tiende, vía la universalización, a despreciar toda ética de la virtud y toda vivencia moral de los hombres en las comunidades concretas.

Esto, en el mejor de los casos, puede generar esa esquizofrenia que comienza por prescribir lo correcto como algo distinto de lo deseable. La esquizofrenia se decide en la petición de divorcio entre razón y motivo, lo que hace que, caso de realizarse, la persona se encamine hacia una imposibilidad de lograr el bien en un integrado modo. Tales teorías nos ponen, dice Stocker, en una posición psicológicamente

16. Michael Stocker, «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *Journal of Philosophy* 73, 14, agosto 12, 1973.

inconfortable. Las teorías deontológicas, por ejemplo, nos mandan a hacer lo que prescribe el deber olvidándonos de las personas. El mandato imperativo que nos pide respetar al otro ha de ser obedecido no en atención al otro sino por obedecer al mandato.

Nosotros podríamos retomar el clásico mandamiento moral de no fallar a la verdad, en el clásico ejemplo de Kant, y entregar a un amigo a manos de un sicario.¹⁷ Stocker nos ofrece un ejemplo menos escalofriante, el de un paciente que es visitado constantemente en su lecho de agonía por un amigo. Finalmente se descubre que tan frecuentes visitas se hacen no por amor o consideración al amigo, sino por obedecer simplemente un mandato moral de humanidad, lo que resulta defraudante para el visitado. Esto es particularmente importante respecto a la observancia de los derechos individuales en el frío mundo de la separabilidad. Hay una distancia grande entre valorar a una persona por lo que ella es en concreto y valorarla porque es *una persona*, es decir, alguien con una categoría universal y abstracta. El imperativo categórico de obrar correctamente se fija más en la corrección del acto que en el objeto de la acción.

La inhumanidad y la insolidaridad que pueden venir de una defensa a ultranza de la libertad hacen pertinente el planteamiento de la justicia en términos sociales. Lo social como objeto y lo social como fuente son dos cosas a distinguir. Lo social como fuente de la fundamentación moral conforma toda una tradición que ha recorrido todo el siglo xx y desemboca, nítida pero no exclusivamente, en el comunitarismo.¹⁸

La apelación al contexto social o comunidad hecha por pensadores como Waltzer, MacIntyre, Sandel y Taylor, hayan emergido en algo

17. Respuesta de Kant a la idea de Benjamín Constant de un derecho a mentir por razones humanitarias.

18. Como lo señala Alessandro Ferrara, la raíz del comunitarismo la podemos encontrar en la crítica de Dilthey a la filosofía de la historia de Hegel, en los trabajos de Pritchard y Malinowski, en la noción de *mundo-vida* de Husserl, en la noción de *background* de Searle, en la idea de *tradición* de Gadamer, en la idea de *multiplicidad de juegos de lenguaje* de Wittgenstein, incluso en los *paradigmas* de Kuhn y en la *episteme* de Foucault. Todo ello es una apelación al contexto contra tendencias universalizantes de la verdad. Alexander Ferrara, "Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential" en *Universalism vs. Communitarianism*, editado por David Rasmussen, MIT Press, Cambridge, 1990, pág. 12.

identificado como comunitarismo. Buena parte de su queja es que ese agnosticismo moral en lo político, tan reclamado por la tradición liberal, lleva en un mundo de separabilidad entre los miembros de una misma sociedad, a lo que Michael Sandel ha llamado «una comunidad de extranjeros». Este es el talante general de la crítica comunitaria. Una justicia procedimentalmente derivada, levantada sobre el autointerés, no sólo no tiene la eficacia esperada sin el concurso represivo del Estado, sino que además está carente de un consenso moral en la comunidad que ha de regirse por ella.

A un nivel más general, hay dos modos preferenciales en que los comunitaristas ponen en cuestión el andamiaje teórico liberal. Uno es señalando el error filosófico de asumir que los fines, valores e identidad de cada individuo pueden ser pensados como existiendo en forma independiente de la comunidad de la que él es miembro. Otro es señalando el error sustantivo de fallar en ver el verdadero significado de esos particulares bienes humanos, cuyo contenido y fuente son inherentemente comunales.

Sandel, Taylor y MacIntyre desarrollan puntos de vista sobre la personalidad a fin de mostrar que la identidad está constituida tanto por los fines elegidos como por las concepciones de bien y la comunidad a que se pertenece, tratando de refutar una noción de persona abstracta que pueda servir de cimiento a una teoría liberal. Sandel es más enfático en manifestar su oposición al «yo anteriormente individuado», que impide una explicación de los fines que constituyen la identidad de la persona. Coloca el énfasis en la comunidad de la cual el individuo es miembro. El acento de MacIntyre en la comunidad está en la relación de la persona con la moralidad, entendida como la participación de los individuos en fenómenos sociales esenciales, tales como las prácticas y las tradiciones. Los énfasis de Taylor están por los lados de la comunidad de lenguaje, donde los seres humanos aparecen autointerpretados. Mulhall & Swift nos hacen ver que los cuatro autores comunitaristas utilizan el concepto de «comunidad» en tres modos significativamente diferentes. MacIntyre y Taylor hacen referencia a la comunidad como parte integral de cada rasgo de la yoidad (*selfhood*) humana, mientras que Sandel tiende a ver la influencia en la conformación

de sólo alguna importante especie de bienes humanos. Walzer invoca la comunidad solamente para dar cuenta adecuadamente de razonamiento práctico acerca de la justicia.

Desde esta perspectiva deberíamos decir que MacIntyre y Taylor son los más fuertemente comunitaristas, que Sandel y Walzer representan dos variantes del tipo central que presentan diferencias en sus focos y son más restrictivas en su alcance.¹⁹

La mirada fundamental de Taylor sobre los seres humanos como animales autointeresados en comunidades lingüísticas es muy similar al neoaristotelismo de MacIntyre que dice que los seres humanos sólo pueden tener sentido de sí mismos como personas y agentes morales a través de su inserción en las prácticas y las tradiciones. No obstante, el trasfondo común a los cuatro pensadores es una concepción de que los bienes humanos están íntegramente relacionados con las comunidades de cultura y lenguaje que ellos han creado, mantenido y habitado.

No obstante, muchos han tratado de mostrar las limitaciones del Comunitarismo. Milton Fisk, por ejemplo, ha señalado cómo la apelación al contexto social hecha por los comunitaristas se ha desvanecido cuando éstos han tenido que explicar qué entienden por tal. El «contexto social» de los comunitaristas ha resultado tan mítico como los «derechos naturales» de los liberales. Su contexto social o comunidad era un tejido totalmente hecho con el «común entendimiento», «normas compartidas» y «virtudes cívicas», sin desgarraduras que necesiten de un consenso para sostener su homogeneidad. Esta crítica, con más o menos énfasis, ha sido hecha desde diferentes ángulos y muestra la imposibilidad del comunitarismo para ir más allá en la fundamentación de la moralidad social y en conexión con nuestra inquietud por la justicia social.

7. OTRAS ALTERNATIVAS Y PROBLEMAS

Fisk se propone hacer dos cosas que no puede hacer el comunitarismo, a fin de enfatizar en las posiciones sociales como base para las divisiones en el interior de las comunidades. 1- Criticar las pretensiones

19. Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, pág. 18.

de las normas y derechos de una comunidad hechos sobre la base de la asunción de que la comunidad es homogénea, cuando de hecho está dividida y enfrentada. 2- Llegar a entender la diversidad moral de un subgrupo social a través del hecho de que la posición social representa niveles en una variedad de relaciones con otras posiciones sociales.

El camino señalado por Fisk es en últimas una incursión sociológica hacia la entraña misma del conflicto social. Los modos como el comunitarismo entiende el grupo social, base común del entendimiento, adolecen de esta visión. Fisk parte de su base marxista para señalar que decir que los grupos están unidos por la tradición es tan problemático como decir que es la nacionalidad lo que le da consistencia al grupo social. Invocar una tradición es arbitrario desde que toda tradición es producto de una mirada históricamente sesgada hecha desde un presente interesado. Las tradiciones son a menudo artificios que reivindican quienes defienden una particular moralidad política. La nacionalidad como criterio de unidad tiene un diferente modo de operar. Se parte de la pertenencia a un grupo definido geográfica y funcionalmente y desde allí se establece un juego de derechos. El «común entendimiento» es una unidad que sólo se puede presionar desde las instituciones, sin que sea esto suficiente para fundar una moralidad política. Es cierto, pues, que en las naciones superviven varias tradiciones que podríán producir no uno sino varios y antagónicos grupos, como que las naciones son consensos institucionales. Las naciones están divididas por conflictos culturales, de clases y etnias, de forma tal que todo consenso invocado puede ser sólo ideológico.

Son las élites en uno o en otro caso quienes pretenden tener claro el común entendimiento que constituye la moralidad comunitaria. Cualquier solución de justicia que se levante sobre este común entendimiento haría ver fácilmente, vía el disenso y el descontento, lo arbitrario de la unidad. Fisk ve una posibilidad en cierto común entendimiento no ideológico que subyace al fondo de ese otro invocado consenso. Se trata de un cierto elemento de mutuo respeto que estaría a la base del capitalismo, pese a la explotación y el conflicto, y que sería la base para la moralidad pública y el criterio de una justicia social. El camino es cierto posible compromiso entre el liberalismo y el

comunitarismo: la comunidad procesal de Rawls. La mejor estrategia consiste en seleccionar aquellos aspectos que hacen del mutuo respeto y la libertad la norma y esos son los que constituyen la tradición democrática.

Fisk propone considerar por un momento las contradicciones bajo las cuales podríamos poner gustosos nuestras vidas en un camino democrático. Hay grupos atrincherados que tienen reservas frente a la democracia (la clase media, el papado, los banqueros). Del otro lado están los desposeídos, los explotados, los marginados. Estos grupos no pueden acceder a la democracia sin un acuerdo sobre algunos bienes sustantivos. No obstante, Fisk no deja ver claro el camino cuando él mismo preve que siempre habrá un disenso que podría ser cooptado u ocultado, pero nunca erradicado. El consenso es un común entendimiento acerca de una línea de tregua en un conflicto civil y por lo tanto envuelve aspectos de coacción. Fisk termina por decir que la solución depende de un mayor refinamiento de la teoría social.

Es curioso cómo, para superar los problemas del comunitarismo, que pretende superar los problemas del liberalismo, Fisk vuelve a un liberal, John Rawls. Por supuesto que no se refiere Fisk al aspecto más fuertemente liberal de Rawls, sino a ciertas insinuaciones democráticas contextuales que se abren camino en los últimos textos de este pensador. Por ello no es extraño que también [...] acuda al último Rawls en busca de una salida.

Hay varios aspectos que el marxismo debe esclarecer si quiere ser la matriz de una justicia social en el sentido propuesto. Básicamente tiene que ver con el modo como se pueden articular los factores democráticos y el reconocimiento del consenso, que hoy por hoy se perfilan como una ineludible realidad en las sociedades capitalistas de vanguardia. La solidaridad social tiene que darse partiendo de la pluralidad cultural y la diversidad de concepciones de vida buena. Por lo tanto una solución de justicia social no puede darse sacrificando tales exigencias. Si la interpretación dominante del marxismo sostiene un marcado signo perfeccionista, que involucra ciertos valores acerca de la sociedad y hombre ideales, tendrá que marchar hacia un convencimiento de su verdad a toda la humanidad, cosa casi imposible de hacer, o hacia el

reconocimiento de sus ideales son uno más entre otros. El problema es, pues, el de la objetividad de la moralidad marxista y su relación con otras moralidades. Si el pluralismo, aparte de un ideal ético, es un hecho sociológico, la justicia tiene que brindar una salida práctica, moralmente fundada. Las anteriores líneas pueden llevar a la idea de un marxismo que avance, de modo constructivista, hacia una superación democrática de las condiciones de explotación y dominación, al tiempo que reconozca la diversidad cultural.

Las soluciones constructivistas, como lo dejan ver las propuestas de Fisk y Gerald Doppelt («Beyond Liberalism and Communitarianism: Toward a Critical Theory of Social Justice», en *Universalism vs. Communitarianism*, MIT, Cambridge, 1990), parecen tener otra vez un asidero, pero con mucho de prudencia y de crítica a las condiciones existentes, que en buena parte son las condiciones del liberalismo. Doppelt plantea la construcción de una inmanente crítica de la moderna sociedad democrática liberal, articulando las contradicciones que, por ejemplo la teoría rawlsiana, que él llama «Comunitarismo Liberal», deliberadamente ignora. Doppelt también apela a un sociológico entendimiento de los efectos de destrucción de la dignidad humana y de los valores en los ideales e identidades construidos en las tradiciones en conflicto. Ello llevaría a una teoría capaz de superar el conflicto entre derechos y justicia existente entre conflictivos ideales de valor humano y produciría un punto de apoyo para el entendimiento social.

Por otra parte, propuestas como la de Habermas parecen iluminar otro camino de solución de la convivencia a través de la acción comunicativa. Ella parece pretender una articulación de la justicia con la solidaridad sin enredarse con valores de vida o sociedad buena. La propuesta parece tener la ventaja de no acudir a una valoración exhaustiva que deba imponerse a la sociedad toda. A diferencia del marxismo, es una apelación a la opción dialógica.

No obstante, esta propuesta de un entendimiento racionalmente motivado tiene que resolver también el problema de la motivación moral. Una idea ligada a esto es la exigencia de que el ego tiene que ponerse en la situación del otro, satisfaciendo las condiciones de una empatía comprensiva, es decir, debe identificarse realmente con él para

asumir exactamente la perspectiva desde la cual el otro defendería sus esperanzas, intereses, orientaciones axiomáticas, etc.²⁰

Habermas es consciente de los problemas de las justicias deontológicas que piden una posición imparcial y casi desencarnada para ser derivadas. Sabe que tales planteamientos han entrado en una exigencia de imparcialidad, «han provocado la sospecha de forzar la asimilación de las cuestiones prácticas al tipo de las cuestiones científicas, con lo cual se produciría un estrechamiento del concepto de la moral a las cuestiones de la justicia, y una distorsión del mismo desde la óptica, típica de la modernidad, de las transacciones entre sujetos de derecho privado en la sociedad burguesa». La separación entre las cuestiones evaluativas de la vida buena y las cuestiones normativas de la convivencia justa, han terminado por asimilar el problema de la justicia a un problema de derecho. Y como si la moral se agotara en derechos. Como bien ha señalado Axel Honnet, la ética discursiva no contiene «la anticipación teórica de determinadas concepciones de justicia, sino que sólo puede justificar el método procedimental por medio del cual pueden ser dilucidadas racionalmente las cuestiones de justicia».²¹ La propuesta de Habermas promete ir más allá y es lo que vale la pena perseguir. Un punto de partida puede ser diferenciación, que no una separación entre justicia y solidaridad.

La justicia se refiere a la equidad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la solidaridad se refiere al bien, a la felicidad de los compañeros, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida, y de este modo también a la preservación de la integridad de esta forma de vida. Las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro, es decir, no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad a la que éstos pertenecen.²²

20. Habermas, *Justicia y Solidaridad*, pág. 185.

21. Axel Honneth, "La Ética discursiva y su concepto implícito de Justicia", publicado en *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991. pág. 163.

22. *Ibidem*, pág. 198.

Con todo, la solución habermasiana también se enfrenta a problemas. Varios de sus críticos señalan las demasiadas concesiones que parece hacerle al formalismo liberal. Por ejemplo, la tendencia a reducir los juicios de la moral a juicios determinantes y hacer del juicio reflexivo una irrelevante dimensión psicológica o sea una mera aplicación de principios, como lo señala Alessandro Ferrara (*Universalisms: Procedural, Contextualist and Prudential*).²³ Tanto por falta de espacio como de preparación, esos problemas no van a ser tratados aquí. Lo que se ha querido con la anterior exposición es mostrar la complejidad del problema así como su pertinencia con los problemas de nuestro presente. Lo demás es tarea de nuestros posteriores trabajos.

23. Publicado en *Universalism vs. Communitarianism* pág. 33.