

Autonomía y comunidad

María Victoria Costa

La autonomía en el debate contemporáneo entre universalismo y particularismo moral

La autonomía es un elemento fundamental del concepto normativo de persona, en tanto presupuesto básico de la acción moral, y de otras nociones relacionadas con ésta, como las de responsabilidad, dignidad, privacidad, o autoestima. Aunque posee un carácter elusivo, en gran medida debido a su utilización con diversos significados y desde distintas perspectivas teóricas, su vigencia en los debates contemporáneos de filosofía política y moral pone de manifiesto la necesidad de una investigación orientada a articularla de un modo coherente y teóricamente fundamentado. Si bien sólo me ocuparé en el presente trabajo de indagar acerca de la conexión entre la autonomía y las ideas comunitarias, quisiera señalar en primer lugar algunos aspectos de su núcleo semántico básico.

El concepto de autonomía, que proviene inicialmente de la teoría política, hace refe-

rencia a la capacidad de los estados de dictar sus propias leyes. Fue Immanuel Kant quien lo trasladó, en la época moderna, al individuo que actúa. La autonomía kantiana es un concepto normativo estrechamente vinculado al de razón, específicamente al de racionalidad práctica, de modo que, para Kant, una persona actúa autónomamente si su voluntad está sujeta a máximas autoimpuestas, conformes con la ley moral. Mientras que la idea genérica de autogobierno o autodeterminación continúa siendo fundamental en los escritos recientes sobre el tema, muchos aspectos de la autonomía kantiana han sido abandonados; por ejemplo, ya no se la considera más como una propiedad de la voluntad que funciona con independencia de los deseos, sino más bien en conexión con éstos, evaluándolos, jerarquizándolos y decidiendo de qué manera y cuáles satisfacer.

En la actualidad, el análisis de la autonomía se ha orientado tanto al nivel profundo de la persona autónoma como al nivel más superficial de los actos o elecciones autónomas. En otras palabras, la autonomía puede considerarse como una propiedad substantiva de la persona moral plenamente desarrollada, o sólo como una noción formal acerca del modo en que se han de llevar a cabo procesos de pensamiento o acción de un cierto tipo. Ambos sentidos presuponen la libertad sin agotarse en ella, pues suelen incluir otros elementos como la autenticidad, la autoevaluación crítica y el autogobierno. Las elecciones y acciones de una persona autónoma no sólo han de ser libres, sino también reflejar las *propias* preferencias y ser fruto del ordenamiento de las mismas de acuerdo a un plan de vida que exprese plenamente la *propia* voluntad individual. Por otra parte, ha de destacarse que a partir del reconocimiento de esta capacidad como constitutiva de la persona, se suele derivar el derecho a ser tratado de acuerdo a la dignidad que corresponde a todo agente racional.

Para algunos autores universalistas ⁽¹⁾ contemporáneos como

(1) En lo que sigue me referiré al universalismo como una perspectiva que se orienta a fundamentar principios éticos universales que sustenten y legitimen una sociedad justa y democrática.

John Rawls y Alan Gewirth, ambos herederos de la filosofía práctica de Kant, la autonomía es una propiedad fundamental de las personas que determina su capacidad para derivar los principios de la moralidad y la justicia. En la teoría de la justicia de Rawls, los individuos en la posición original -una situación hipotética diseñada a fin de establecer y fundamentar los principios de justicia que rigen la estructura básica de una sociedad bien ordenada- poseen "autonomía racional" y son imparciales, en el sentido de que no están siendo guiados por concepciones previas de la justicia y no conocen algunas de sus características personales (como su raza, su religión, sus talentos, su posición social, y aún su propia concepción del bien), de manera tal que éstas no pueden influir en sus juicios acerca de los principios de justicia correctos. Los agentes logran una "autonomía plena" cuando, ya levantado el velo de la ignorancia, en una sociedad bien ordenada, actúan de acuerdo con esos principios autoimpuestos, que son los que habrían elegido bajo condiciones equitativas y neutrales.

Gewirth, por su parte, intenta realizar una fundamentación de dos derechos humanos básicos, universales e iguales para todos los hombres - el derecho a la libertad y al bienestar- tomando como punto de partida el hecho de que los mismos resultan condiciones necesarias de toda acción propositiva. Tales derechos, para Gewirth, asegurarían a cada persona un estatus moral fundamental: el de poseer autonomía racional y dignidad, en tanto agente que se autocontrola y autodesarrolla y que puede relacionarse con otros en base al respeto y la cooperación mutua.

El énfasis en el respeto por las personas concebidas como seres racionales y autónomos con derechos inalienables, ha sido blanco de los ataques de un grupo de pensadores particularistas o comunitarios, inspirados en Aristóteles, cuya idea de justicia se encuentra enraizada en "una comunidad cuyo vínculo primordial es un entendimiento común, tanto del bien del hombre como del bien de esa comunidad" (2), o en Hegel, para quien el individuo es un ser social, cuyos

(2) MacIntyre (1987) p. 307.

deseos e intereses están constituidos por su pertenencia a una comunidad establecida en base al mutuo reconocimiento.

Estos autores han atacado los presupuestos del universalismo⁽³⁾ acerca de la naturaleza de la interacción social, la naturaleza de la sociedad y la formación de la identidad individual, señalando que dan como resultado una concepción defectiva del yo, que yerra al no reconocer que el yo está "encarnado" y constituido en gran medida por lazos, compromisos y valores comunitarios que no pueden ser objeto de elección. En otras palabras, el sujeto de las teorías universalistas, ese yo capaz de realizar una autoevaluación crítica de sus deseos, preferencias y fines, se concibe como separado e independiente de una historia, una cultura, y un medio social en el que todo individuo necesariamente nace, se desarrolla y encuentra su identidad. Por otra parte, el universalismo es acusado de caer en un excesivo individualismo, tal vez por proclamar la prioridad de los derechos individuales frente a las pretensiones de la sociedad; ese "individualismo" se interpreta como una consecuencia de la crisis actual de nuestra cultura y de la propia filosofía moral, que se muestra incapaz de ofrecer hoy en día criterios comunes para resolver las disputas morales.

En esta dirección se orientan las críticas comunitarias a la noción de sujeto autónomo que analizaremos a continuación, tomando los argumentos de dos de sus autores más influyentes -Alasdair MacIntyre en *After virtue* y *Whose justice, which rationality?* y Michael Sandel en *Liberalism and the limits of justice*- para luego intentar una defensa ante las mismas, que muestre que la autonomía no sólo no es incompatible con las obligaciones o compromisos necesarios para el florecimiento de una comunidad, sino que resulta valiosa para la defen-

(3) Conviene aclarar que muchos de los argumentos comunitarios mencionan al "liberalismo" o a la filosofía moral analítica contemporánea como blanco de sus críticas. A veces se discute el rol de los derechos civiles y políticos individuales en tanto principios políticos básicos; otras, se realiza una crítica general a la visión distintiva del hombre y de la sociedad que algunas teorías tendrían como presupuesto. Cfr. Buchanan.

sa de los propios intereses de ésta.

Autonomía individual versus virtudes comunitarias

Alasdair MacIntyre comienza *After virtue* con un diagnóstico de crisis en la cultura y la moral contemporánea, señalando que el lenguaje y las apariencias de la moral persisten hoy en día, aún cuando lo substancial de la moral haya sido fragmentado y parcialmente destruido. Esta crisis se pone de manifiesto en el propio lenguaje de la moral, que se utiliza sólo para expresar desacuerdos interminables, ya que no existe una forma racional de acuerdo moral en nuestra cultura. Distintas posiciones en pugna en la actualidad (con respecto a temas variados como el aborto, la guerra, la distribución de recursos sociales, etc.) son consistentes en sí mismas, pero tienen como punto de partida premisas que resultan inconmensurables entre sí. Al no haber criterios ni razones concluyentes a los que apelar para resolver las discusiones, concluye MacIntyre, cada parte termina adoptando una postura que parece fruto de una decisión no racional, arbitraria, *emotiva*.

Como causa de lo anterior, MacIntyre señala que las premisas utilizadas en las argumentaciones morales provienen de distintas tradiciones históricas, y sus conceptos, que inicialmente se encontraban integrados en totalidades de teoría y práctica, han perdido hoy el papel y la función que les suministraba el contexto original. A su vez, las concepciones subyacentes acerca de lo justo o lo correcto responderían a diferentes estándares de racionalidad práctica, es decir, a distintas concepciones sobre lo que hace racional a una acción (como por ejemplo, tomar en cuenta costos y beneficios, decidirse por una evaluación imparcial, orientarse al logro de un fin último, etc.) y la posibilidad de evaluación racional de esas posiciones requeriría encontrar un estándar de racionalidad neutral, imparcial e independiente de cualquier tradición, tarea que se ha propuesto el universalismo y cuya propia historia ha mostrado imposi-

ble de realizar. ⁽⁴⁾

Para este autor, en las épocas antigua, medieval y moderna temprana, por el contrario, nuestra cultura presentaba una interrelación sistemática de cuestiones morales, lo que se veía reflejado tanto en las teorías filosóficas como en los presupuestos de la praxis cotidiana, que ofrecían una respuesta global acerca de lo que constituye la vida buena del hombre. El sujeto premoderno

...se identifica a sí mismo y es identificado por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos sociales. Soy hermano, primo, nieto, miembro de tal familia, pueblo, tribu. No son características que pertenezcan a los seres humanos accidentalmente, ni de las que deban despojarse para descubrir el 'yo real'. Son parte de mi sustancia, definen parcial y en ocasiones completamente mis obligaciones y deberes. Los individuos heredan un lugar concreto dentro de un conjunto interconectado de relaciones sociales; a falta de ese lugar no son nadie, o como mucho un forastero o un sin casta. ⁽⁵⁾

Con el advenimiento de la modernidad, a partir de una serie de cambios históricos, se pierden los límites tradicionales que proporcionaban al sujeto una identidad social y un proyecto de vida ordenado a un fin, en el marco de un *ethos* compartido. Esa pérdida, que trae consigo el rechazo a la concepción de que hay un *telos* o función propia del hombre, fue considerada una liberación de las ataduras y jerarquías sociales, que condujo al logro de la autonomía por parte del yo. Comienza a pensarse entonces al sujeto como previo y separado de todo papel y, una vez liberado de la teleología tradicional, como soberano en su autoridad moral. Esta transición hacia la autonomía, sugiere

(4) En realidad, MacIntyre (1988) acepta la posibilidad de diálogo y evaluación inter tradiciones y ofrece un esquema *ad hoc* que pretende superar la tesis de inconmensurabilidad.

(5) MacIntyre (1987) pp. 52-3.

MacIntyre, ha sido en realidad una transición hacia la anomia, que se manifiesta claramente en el individualismo y el desarraigo contemporáneos.

Ya no es posible encarar la vida humana como una unidad, dado que

...la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal”⁽⁶⁾.

Este fenómeno conduce a la escisión de la actividad humana en una amplia variedad de esferas compartimentadas, cada una con sus propios bienes particulares: las esferas política, económica, familiar, artística, deportiva, científica, etc.⁽⁷⁾ En concordancia con esta situación, ya no hay un acuerdo sobre ideales del bien, sobre lo que significa la buena vida para los seres humanos. El sujeto reconoce que los bienes son heterogéneos y que sus propios propósitos lo son: el yo se mueve de esfera en esfera, compartimentando sus actividades, y concibiéndose a sí mismo y a los demás como poseedores de un esquema ordenado de preferencias, en principio siempre susceptible de revisión.

El yo no puede identificarse más con un conjunto de hechos sociales contingentes y particulares, sino que, en tanto agente, es capaz de salirse de su situación y juzgar desde un punto de vista universal y abstracto. La actividad moral se localiza de este modo en el yo -y no en sus papeles o prácticas sociales-; pero se trata de un yo sin contenido e identidad sociales, que puede adoptar cualquier punto de vista porque, tal como lo describen los escritos de Erving Goffman o Jean Paul Sartre, en realidad “no es nada”, es decir, sólo posee un

(6) *op. cit.* p. 252.

(7) Mac Intyre (1988) p. 337

carácter abstracto o fantasmal.

Por otra parte, aunque en las sociedades contemporáneas cada individuo acostumbra a pensarse a sí mismo como agente moral autónomo, termina sometiéndose cotidianamente "a modos prácticos, estéticos o burocráticos que nos envuelven en relaciones manipuladoras con los demás".⁽⁸⁾ En la cultura "emotivista" contemporánea, la autonomía de la persona parece verse resumida a la mera expresión caprichosa de la voluntad individual, que entra necesariamente en choque con las de los otros. Ya no es posible la distinción fundamental entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras: el mandato kantiano de no tratar a las personas como simples medios -que MacIntyre interpreta como la exigencia a ofrecer al otro razones para actuar y dejarle que las evalúe, es decir, de respetar su autonomía- carece de sentido. Porque no podemos apelar a criterios impersonales de validez, sólo nos queda intentar imponer a los demás la propia voluntad; sólo nos queda considerarlos medios.

Paradójicamente, este concepto de yo desarraigado y ahistórico es producto de una situación histórica concreta; es el resultante del fracaso de la cultura ilustrada de encontrar una justificación universal de la moral. El proyecto ilustrado estaba destinado al fracaso desde el comienzo, según nuestro autor, por basarse en un esquema de creencias morales incoherentes que, por sí mismo, no era capaz de otorgar objetividad e impersonalidad a los juicios morales. Había heredado un esquema moral estructurado en función de tres elementos: (1) la noción de una naturaleza humana no educada, (2) un concepto del hombre como podría ser si realizara su *telos*, y (3) un conjunto de preceptos morales que permitían pasar del primer estadio al segundo. Al rechazar la noción de un *telos* de la naturaleza humana, los pensadores ilustrados terminaron operando con un esquema conformado por dos elementos cuya relación sólo podía ser oscura: un conjunto de reglas y preceptos morales carentes de fundamento teleológico unido a una concepción de la naturaleza humana que ha perdido su conexión con

(8) Mac Intyre (1987) p. 94

cualquier concepto funcional.

Puesto que ni los filósofos ilustrados ni sus herederos contemporáneos pudieron hallar, para MacIntyre, ninguna justificación racional de esas reglas y preceptos, los juicios morales que se realizan hoy en día aparecen desprovistos de un criterio y un significado indiscutible, siendo meras "formas de expresión útiles para un yo emotivista, que (...) ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo".⁽⁹⁾ En resumidas cuentas, si un agente sólo puede justificar un juicio particular por referencia a alguna regla o principio universal, pero del mismo no puede dar razones concluyentes, al adoptar sus primeros principios realiza una elección arbitraria que sólo expresa su voluntad individual.

A este yo fragmentado y emotivista, MacIntyre contrapone un concepto de yo unificado en torno a la idea de una narración que enlaza la totalidad de la vida de un individuo. La unidad de la vida humana podrá entenderse entonces como la unidad de una narración encarnada por una vida única, como la unidad de un relato de búsqueda que implica algún telos o concepto de lo bueno para el hombre. En relación a ese fin, se comprenden y adquieren contenido las virtudes, en tanto disposiciones que mantienen prácticas orientadas a la búsqueda de lo bueno. Pero el concepto de vida buena no depende del individuo, sino que varía con "sus circunstancias": todo individuo pertenece a una familia, tribu, ciudad, nación, etc. Tales particularidades siempre definen un punto de partida moral, ya que son las que proporcionan al individuo una identidad social e histórica.

Volvamos a las críticas al proyecto ilustrado y a sus herederos. Como ya hemos señalado, ninguno de los autores universalistas contemporáneos habría tenido éxito en su justificación de la moralidad, a pesar de que intentaron sentar sus bases en una noción de racionalidad práctica; en las interminables controversias actuales y en las críticas de cada uno hacia los demás se pondría en evidencia ese fracaso. Para "explicar" las causas del mismo, MacIntyre elige un texto de Alan

(9) op. cit. p.85

Gewirth, *Reason and morality*, y discute sus argumentos orientados a fundamentar la existencia de derechos humanos universales e iguales para todos los hombres; y, en general, objeta la plausibilidad de la noción misma de "derechos humanos", a los que caracteriza como ficciones generadas "como parte de la invención social de la idea de agente moral autónomo".⁽¹⁰⁾

Analizaremos brevemente esas objeciones de MacIntyre al concepto de derechos humanos y las respuestas a las mismas de Gewirth de acuerdo al siguiente esquema: (1) en primer lugar, MacIntyre critica detalladamente la fundamentación de los derechos humanos realizada por Gewirth; (2) además, sostiene que la existencia de los derechos humanos depende de la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas, y, en conexión con ello, que no ha habido un reconocimiento universal de tales derechos; (3) y por último, señala que ninguno de los intentos de fundamentación de derechos humanos ha tenido éxito, y que, como consecuencia, continúa habiendo conflictos sobre la prioridad que ha de otorgarse a distintos derechos, o a pretensiones de derecho frente a pretensiones de utilidad, o frente a otros conceptos como eficacia, virtud, etc.

1) A partir de la premisa "Debo tener libertad y bienestar" (que se supone que cualquier agente racional necesariamente reconoce como requisito previo de todas sus acciones), Gewirth sostiene que todo agente ha de aceptar también en forma necesaria que "Tengo derecho a la libertad y el bienestar"; esto se debe a que la negación de la segunda afirmación implicaría aceptar que "Es permisible que otros interfirieran con mi propia libertad y bienestar", lo que entra en contradicción con la primera premisa, y por consiguiente resulta inadmisibile. A esta argumentación MacIntyre objeta que, del reconocimiento de ciertos prerequisites de la acción, en su carácter de bienes necesarios, no se sigue lógicamente un derecho a tales bienes, como se pone de manifiesto en la circunstancia de que la universalizabilidad de los derechos no tiene como correlato la universalizabilidad de pretensiones de acce-

(10) op.cit. p. 97

so a un bien. En otras palabras, el salto que realiza Gewirth de la "necesidad lógica" de ciertos bienes a la afirmación de un derecho a los mismos no está fundamentado adecuadamente. Si bien coincido en este punto con la crítica de MacIntyre, no considero que deban abandonarse los intentos de justificación de los derechos humanos. En mi opinión, resultaría más fructífero para la construcción de una teoría de derechos humanos tomar como noción primitiva, no la capacidad de los hombres de ser agentes racionales, sino el reconocimiento de su carácter de personas.

2) Si las pretensiones de posesión de derechos presuponen la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas, como afirma MacIntyre, entonces los derechos humanos no pueden ser rasgos universales de la condición humana, porque sólo en ciertos períodos históricos y bajo ciertas circunstancias sociales el reclamo de posesión de un derecho puede ser una acción humana inteligible. A su vez, la noción de derecho no formaría parte de la caracterización de un agente racional, porque en ciertas épocas se ha entendido la acción humana sin relacionarla con ningún derecho; por ejemplo, esta noción era desconocida completamente en la Grecia antigua o en la Edad Media.

Gewirth responde correctamente, a mi entender, que si el reclamo de un agente de tener cierto derecho se orienta a otras personas, esto presupone sólo que los demás pueden entenderlo y cumplir con él, y no requiere necesariamente la existencia de reglas o instituciones sociales específicas que incorporen o sancionen ese derecho. Por el contrario, a veces los reclamos de derechos aspiran a que ciertas reglas e instituciones sociales sean establecidas. En otras palabras, no se trata de que los derechos presupongan una comunidad que los reconozca, sino por el contrario, de que toda comunidad legítima presupone el reconocimiento y respeto de los derechos de sus miembros.

3) El mejor argumento para probar que no existen los derechos humanos es semejante al que puede darse para mostrar que no existen las brujas o los unicornios, dice MacIntyre irónicamente, y es que han fracasado todos los intentos de dar buenas razones para creer

que han existido. Se ha tratado infructuosamente de fundamentar los derechos humanos desde diversas perspectivas, concibiéndolos con el carácter de verdades axiomáticas, o presentándolos como verdades intuitivas; hasta hay autores como Ronald Dworkin que reconocen que su existencia no puede ser demostrada, si bien pretenden que ello no les quita validez. Ahora bien, si no tienen un fundamento, entonces sólo pueden tener el estatus de ficciones.

De ahí que cuando la pretensión de invocar derechos combate contra pretensiones que apelan a la utilidad o cuando alguna de ellas o ambas combaten contra pretensiones basadas en algún concepto tradicional, no es sorprendente que no haya modo racional de decidir a qué tipo de pretensión hay que dar prioridad o cómo sopesar las unas frente a las otras. La inconmensurabilidad moral es ella misma producto de una peculiar conjunción histórica.⁽¹¹⁾

Cuando los miembros de una sociedad tienen la convicción de que no se han respetado sus derechos, según Mac Intyre, sólo les queda la posibilidad de *protestar e indignarse*, expresando mediante la retórica del lenguaje moral sólo deseos y preferencias.

La analogía entre los derechos humanos y las brujas y los unicornios es discutida con seriedad y en detalle por Gewirth, aunque, si bien es cierto que derechos, brujas y unicornios no poseen el mismo "estatus ontológico", la razón en la que se funda la analogía es sólo el supuesto fracaso de los intentos de fundamentar sus existencias. Hemos de reconocer con Gewirth, no obstante, que el tipo de fundamentación requerida en cada caso es distinta: debido a su carácter normativo, los derechos podrían establecerse a partir de un argumento justificatorio, mientras que para demostrar la existencia de brujas y unicornios se necesitan pruebas empíricas. Por otra parte,

(11) Mac Intyre (1987) p. 97

Gewirth señala que pueden ofrecerse correlatos empíricos de la vigencia o violación de los derechos humanos en determinadas regiones del mundo, pero esto no es lo que niega MacIntyre, sino el hecho de que los derechos humanos tengan una validez normativa independiente de un ordenamiento jurídico que los haya reconocido como tales.

Frente a la acusación de que hay un desacuerdo interminable entre los propios filósofos universalistas, Gewirth destaca que, al igual que entre los miembros de la tradición aristotélica, pueden señalarse una serie de convicciones fundamentales compartidas por ellos, como la defensa de posiciones morales substantivas que destacan ciertas igualdades básicas en el tratamiento de los seres humanos; o una concepción de la racionalidad práctica que implica nociones como las de consistencia, imparcialidad, mutualidad, etc. En relación al problema contemporáneo de la indecidibilidad de los conflictos morales, como por ejemplo, entre pretensiones de utilidad y de derechos, Gewirth demuestra a partir de su teoría que las utilidades (o las virtudes) no poseen el estatus primario de los derechos y que por ende, en caso de conflicto, son estos últimos los que deben priorizarse; también, que es posible establecer criterios para señalar prioridades entre distintos derechos. Por supuesto, continúa habiendo teorías no universalistas que sostienen diferentes soluciones al momento de establecer prioridades.

Vale la pena detenernos en esta idea de que la falta de consenso en nuestra época evidencia el fracaso del proyecto universalista. ¿Y por qué no también del aristotelismo o de otras tradiciones? Gewirth analiza por su parte la propuesta de MacIntyre y muestra que su noción de virtud, que intentaría reemplazar a la de derechos humanos, adolece de *indeterminación moral*, es decir, que no está acompañada por criterios adecuados para distinguir qué virtudes lo son auténticamente, o, en otras palabras, qué virtudes son moralmente correctas. ¿Podrá la vuelta a una ética de las virtudes ofrecer soluciones efectivas a los interminables debates contemporáneos? En realidad, parece poco probable y, por otra parte, ¿por qué buscar respuestas unánimes a los problemas éticos? Esta pretensión, que tal vez su-

giere la posibilidad de una comunidad moral en armonía, aplicada a las sociedades pluralistas y complejas de nuestros días, no deja de tener resonancias totalitarias.

El sujeto moral autónomo como elemento fundamental de la teoría de la justicia

Dado que las posiciones particularistas son bastante heterogéneas, expondremos sólo algunas de las críticas a la noción de sujeto moral autónomo en tanto concepción modelo para la construcción de una teoría universalista de la justicia; en primer lugar, desde una perspectiva general; y luego, tomando como ejemplo paradigmático la teoría de John Rawls y como representante de la posición comunitarista a Michael Sandel en *Liberalism and the limits of justice*.

Lo que tienen en común los autores universalistas, usando la terminología de Seyla Benhabib, podría resumirse en la idea de concebir a las personas como "otros generalizados", es decir, seres racionales abstractos poseedores de ciertos deberes y derechos. Esta perspectiva se caracteriza por hacer abstracción de la individualidad e identidad concreta de los sujetos, y aunque admite que los hombres son seres con necesidades, deseos y afectos concretos, sostiene que su dignidad moral reside en la capacidad de ser un agente racional y de guiarse por normas públicas e institucionales. Las categorías morales que acompañan las interacciones entre las personas son el derecho y la obligación, con sus correspondientes sentimientos: respeto y dignidad. Por el contrario, para quienes defienden teorías particularistas, una posición más comprensiva y abarcadora reclama que consideremos a todos los hombres como "otros concretos", es decir, como individuos con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional determinadas. Al asumir este segundo punto de vista, se intenta comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca, cuáles son sus deseos, tomando como guía normas privadas de interacción como las de la amistad, el amor o el cuidado.

La posición original ideada por Rawls para fundamentar la elección de los principios de la justicia es un ejemplo cabal de los supuestos de la primera perspectiva. Los sujetos rawlsianos, considerados como agentes de construcción racionales y autónomos, son colocados tras un velo de la ignorancia, por lo que no conocen

...cuál es el lugar que ocupan en la sociedad, su posición de clase o status social, ni cuál ha sido su suerte en la distribución de los talentos y capacidades naturales. Se da también por supuesto que no conocen su concepción del bien, esto es, sus particulares fines últimos; ni finalmente, sus propias disposiciones psicológicas distintivas, y cosas por el estilo.⁽¹²⁾

Los individuos en esa situación, separados de sus deseos, vivencias y particularidades, no pueden representar a ningún ser humano, por tratarse de sujetos epistemológica y metafísicamente anteriores a sus propias características individualizadoras:

Si todo lo que les pertenece en tanto que criaturas corpóreas, afectivas y sufrientes, sus recuerdos y su historia, sus vínculos y relaciones con los demás, debe quedar subsumido en el ámbito fenoménico, lo que nos resta entonces es una máscara vacía que es cualquiera y nadie.⁽¹³⁾

Ahora bien, la principal dificultad de la concepción rawlsiana se deriva, según Sandel, de este intento de ser consecuente con el concepto kantiano de sujeto autónomo, como un ser que elige libremente sus propios fines en la vida, ya que este concepto no podría

(12) Rawls (1986) p. 143-4

(13) Benhabib (1990) p. 139-40

desprenderse de una serie de presupuestos metafísicos acerca de la naturaleza humana⁽¹⁴⁾. Rawls concibe al sujeto como previo a sus fines, lo que le permite, desde el punto de vista moral, formular un imperativo de respeto por su autonomía, y desde el punto de vista epistemológico, identificarlo en forma independiente respecto de su situación. En concordancia con esta idea, una de las tesis centrales de la teoría de Rawls sostiene que la sociedad, compuesta por una pluralidad de personas, cada una con sus propósitos, intereses y concepciones de lo bueno, debe organizarse en función de unos principios públicos de la justicia que no presupongan cierta concepción peculiar del bien, a fin de respetar a los ciudadanos en su calidad de seres capaces de elección.

La descripción que ofrece Rawls de los sujetos en la posición original es, para Sandel, un elemento fundamental en la teoría, sin el cual no puede darse cuenta de la prioridad de la justicia sobre las concepciones particulares del bien. Sandel busca mostrar que sólo a partir de una situación que presenta a quienes deliberan separados de sus características personales individuales, pueden éstos priorizar la justicia sobre sus concepciones particulares de lo bueno. Para que los sujetos establezcan los principios de la justicia, se requiere que haya una pluralidad de éstos con pretensiones conflictivas y con características individualizantes dadas empíricamente que los distinguan entre sí -en otras palabras, cada una ha de tener un sistema separado de fines-. Además, la teoría asume un concepto de yo como sujeto de posesión, antecedentemente individuado, es decir, cuya identidad está dada con independencia de aquello que posea, que pueda representar nociones como la de capacidad de actuar y la de autogobierno. Esta descripción del sujeto provee de premisas descriptivas a la posición original, permitiendo la presunción de desinterés mutuo de las partes.

Con respecto a las concepciones particulares del bien, una vez levantado el velo de la ignorancia, cada persona sería libre de

(14) Rawls (1985) niega expresamente que su concepción dependa de presupuestos acerca de la naturaleza esencial e identidad de las personas.

elegir la suya mientras respete las restricciones de la justicia -porque ninguna concepción del bien puede anular pretensiones legítimas de derechos individuales-. A veces, señala Sandel, Rawls escribe como si los principios de la justicia modelaran la concepción del bien de una persona, y otras veces parece afirmar que puede haber concepciones basadas en deseos injustos, que luego han de ser adecuadas según los principios. En resumidas cuentas, no queda claro hasta dónde interviene la justicia en la formación de los planes de vida. Para elegirlos, nuestra reflexión debe orientarse a determinar qué cosas queremos, cuánto las queremos y cuál es el plan más adecuado para conseguirlas. Esta reflexión se limita a (1) los planes alternativos y a (2) los deseos del agente y su intensidad relativa. Sólo en el segundo caso, el agente reflexiona sobre sí mismo, pero no en forma completa: no puede investigar acerca de su identidad, que está dada por anticipado e irreflexivamente, y por ende no es capaz de un autoconocimiento en un sentido fuerte. Por otra parte, al describir los valores y concepciones del bien como productos de elección, y al reposar ésta en deseos circunstanciales, no puede establecerse un auténtico plan de vida. Nos encontramos, concluye Sandel, con una teoría del bien problemática y empobrecida, que permite explicar fácilmente la prioridad de la justicia.

Sin embargo, la teoría debería permitir para Sandel pensar al sujeto como constituido por sus aspiraciones y vínculos fundamentales, abierto al crecimiento y a la transformación a la luz de la propia autocomprensión, lo que abarcaría, en realidad, a un individuo más amplio, al que surge de una comunidad con un discurso común y un trasfondo de prácticas implícitas. Aunque Rawls sostiene que su concepción de la justicia no defiende la sociedad privada, ni presupone motivaciones egoístas u opuestas a los valores comunitarios, Sandel la considera básicamente individualista porque deja de lado la posibilidad de que ciertos fines y propósitos comunes puedan inspirar el autoconocimiento del yo, y dar lugar a una comunidad en un sentido constitutivo, que no sea una mera reunión de aspiraciones compartidas. En otras palabras, la teoría de la justicia como imparcialidad deja

de lado la posibilidad de formas inter e intrasubjetivas de autoconocimiento, que lleven a una descripción de los sujetos no reducidos a individuos, sino considerados con ciertas lealtades y compromisos constitutivos de su personalidad, "como miembros de esta familia, o comunidad, o nación, o gente, como defensores de esta historia, como hijos e hijas de aquella revolución, como ciudadanos de esta república"⁽¹⁵⁾. Sandel sostiene que una verdadera comunidad no surge de los sentimientos y deseos de sus integrantes, sino que debe constituir o modelar la comprensión compartida de sus participantes y estar encarnada en acuerdos institucionales. Por ello, para Sandel, la teoría de la justicia como equidad de Rawls tendría como punto de partida un error: el no tomar en serio nuestro carácter comunitario, relegándolo a ser un aspecto del bien, y relegando al bien a una mera contingencia.

¿Es la autonomía de una persona incompatible con su adhesión a una comunidad?

Quisiera hacer algunas observaciones acerca de lo que considero más acertado de las propuestas de los dos autores comunitaristas analizados, para luego defender la necesidad del respeto por la autonomía aún en el marco de propuestas particularistas. La descripción de MacIntyre de la ruptura con el *ethos* tradicional que significó el advenimiento de la modernidad, con el consiguiente desencantamiento y rechazo de un universo moral poblado de fines, ha dado lugar sin duda al surgimiento de una concepción de sujeto autónomo, cuya actividad racional busca construir un orden moral objetivo. También es cierto que en las sociedades pluralistas contemporáneas no es posible llegar a un acuerdo moral sobre concepciones del bien, y que esta imposibilidad ha conducido, luego de guerras como las de la religión, a la afirmación del pluralismo y la tolerancia para hacer posible la convivencia.

(15) Sandel (1982) p.179 (la trad. es mía).

Pero estos ideales no son interpretados por MacIntyre como el reconocimiento de la existencia de una diversidad de bienes, no siempre commensurables entre sí, que los hombres buscan promover, sino como un fracaso, como la aceptación de la inevitabilidad del desacuerdo, la anomia y el individualismo. Ahora bien, el hecho de que estas nociones con un contenido normativo fuerte -o la de derechos humanos- hayan tenido un origen histórico, no las descalifica ni limita su validez como herramientas fundamentales para la protección de ciertas libertades básicas o para la atención de reclamos legítimos.

Por su parte, el trabajo de Sandel tiene como mérito fundamental, a mi entender, el haber puesto de manifiesto que los vínculos y compromisos comunales de las personas tienen una importancia moral que había sido pasada por alto, y que no pueden verse reducidos a consideraciones de elección racional o de autointerés, ya que constituyen parte de su propia identidad y del sentido profundo que cada una da a su vida.

Sin embargo, las críticas de este autor a la descripción de los sujetos en la posición original parecen desconocer que ésta es una situación artificial que no pretende dar cuenta ni de la identidad ni de la subjetividad humana, ni presentar una teoría comprensiva del bien ⁽¹⁶⁾ lo que no significa que la teoría de la justicia sea compatible con cualquier concepción del bien, o que no afirme algunos bienes particulares, como, por ejemplo, una concepción acerca de cómo deben vivir juntos en una sociedad individuos con proyectos de vida diferentes. Sandel sostiene que, a partir de un concepto *empobrecido* del yo, como yo autónomo, no puede darse una caracterización adecuada de las raíces más profundas de nuestras acciones y nuestro carácter, porque hemos de ver a nuestros proyectos y compromisos como contingentes y sujetos a revisión; y esto sugiere, si bien no demuestra, la conclusión poco plausible de que un sujeto autónomo no puede estar plenamente comprometido a realizar planes a largo plazo, o ser un buen ciudadano, o un miembro devoto de una familia. Como bien señala Buchanan,

(16) Cfr. Feinberg (1988) p. 87 y Guariglia, Bertomeu y Vidiella (1993) p.70.

el peligro reside, por el contrario, en enfatizar los compromisos comunitarios dejando de lado el ideal de la autonomía, lo que puede conducir a "disolver" el yo en una concatenación de roles no reflexivos impuestos por la posición social, con el consiguiente riesgo de hacer peligrar el propio estatus de agente moral.

Con respecto a los ataques a la noción de derechos humanos individuales, resulta difícil distinguir a partir de las argumentaciones particularistas si se los rechaza por completo -ésta parece ser la posición de MacIntyre- o si se discute la prioridad de los mismos frente a ciertas pretensiones comunitarias, afirmando que a veces deben ser dejados de lado para proteger determinados bienes. En el segundo caso, la discusión rondaría en torno a qué justificaciones resultan legítimas para infringir o restringir derechos⁽¹⁷⁾. Pero tomemos en cuenta la posición más radical, y preguntémonos qué consecuencias traería aparejada la negación de esos derechos: ¿cómo se regularía la interacción entre las diversas comunidades que forman parte de las sociedades contemporáneas? ¿cómo se podría determinar si un grupo constituye una auténtica comunidad y si sus reclamos son legítimos? ¿un individuo perdería sus derechos frente a las pretensiones de su grupo de pertenencia? Estas cuestiones permiten plantear que precisamente la vigencia de derechos como los de libertad de religión, de pensamiento, de expresión y de asociación, en sociedades constituidas por numerosas culturas, razas, religiones, etc., es lo que permite el surgimiento, crecimiento y protección de las comunidades. Las verdaderas amenazas a la vida comunitaria no residen en la autonomía de los ciudadanos, o en la existencia de una sociedad pluralista, sino en el totalitarismo gubernamental, la manipulación y la masificación.

En mi opinión, las nociones de autonomía y de derechos humanos son fundamentales para una teoría comunitaria crítica, porque permiten evaluar si una comunidad es genuinamente cooperativa, es decir, si respeta la individualidad de sus participantes, en tanto personas

(17) Como ejemplos pueden citarse ciertas restricciones a la libertad de expresión, o a la venta de pornografía, alegando la defensa de los valores de una comunidad.

autónomas que tienen intereses propios y son capaces de ejercer su juicio en forma independiente. A pesar de que el compromiso auténtico hacia un grupo no deriva de cálculos de autointerés, sus miembros no dejan de tener "verdaderos" intereses individuales. De este modo, un miembro de una comunidad puede sentir que una situación determinada es injusta, o que alguien está siendo explotado, y de hecho mucha gente experimenta así su situación familiar, en el trabajo, o en la comunidad nacional a la que pertenece.

Las objeciones realizadas por MacIntyre y Sandel a autores universalistas como Gewirth y Rawls parecen no hacer distinción entre sus propuestas y las de autores conservadores como Robert Nozick o anarquistas extremos como Robert Wolff. Una teoría universalista basada en una noción de persona autónoma no tiene por qué caer en el individualismo o el anarquismo, sino en la elaboración de la idea de un sujeto moral autónomo capaz de aunar el compromiso hacia su plan de vida, lealtades, afectos o valores, con el compromiso hacia el ideal de una comunidad humana comprensiva organizada en función de un sentido de la justicia en sus miembros.

Bibliografía

BENHABIB, Seyla. "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista". En Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1990.

BUCHANAN, Allen. "Assessing the communitarian critique of liberalism". En *Ethics* 99 (julio 1989) 852-882.

FEINBERG, Joel. *Harmless wrongdoing*. En *The moral limits of the criminal law*, vol. 4. New York, Oxford. Oxford University Press, 1988.

GEWIRTH, Alan. "Rights and virtues". En *Review of metaphysics* 38 (junio 1985) 739-762.

GUARIGLIA, Osvaldo. "Universalismo y particularismo en la ética contemporánea". En *Teoría* 12 (1992) 15-40.

GUARIGLIA, Osvaldo, M. J. Bertomeu y G. Vidiella. *Democracia y estado de bienestar*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

GUTMANN, Amy. "Communitarian critics of liberalism". En *Philosophy and public affairs* 14 (1985) 308-322.

MACINTYRE, Alasdair. "A crisis in moral philosophy. Why is the search for foundations so frustrating?". En *Hasting Center Report* (agosto 1979). 16-22.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? which rationality?*. London, Duckworth, 1988.

RAWLS, John. "El constructivismo kantiano en la teoría moral". En *Justicia como equidad*. Madrid, Tecnos, 1986.

RAWLS, John. "Justice as fairness: political not metaphysical". En *Philosophy and public affairs* 14 (1985) 223-251.

SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge etc., Cambridge University Press, 1982.

TAYLOR, Charles. "The diversity of goods". En Sen, Amartya y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge etc., Cambridge University Press, 1982.

TOMASI, John. "Individual rights and community virtues". En *Ethics* 101 (abril 1991) 521-536.

VIDIELLA, Graciela. "La evolución del concepto de persona moral en la obra de Rawls". En *Análisis filosófico* 10 (1990) 155-169.