
Cuadernos de Investigaciones

N° 12

**Liberalismo, perfeccionismo, comunitarismo:
examen crítico y comparativo de la posición del
profesor Raz**

Horacio M. Spector



**Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales
"Ambrosio L. Gioja"**

1989

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. U.B.A.

ÍNDICE

1. Variedades de liberalismo	1
2. El pluralismo moral perfeccionista	3
3. El antiindividualismo comunitarista	6

1. VARIEDADES DE LIBERALISMO

En su reciente libro sobre filosofía política, así como en su curso "Varieties of Liberalism", dictado durante el *Michaelmas Term* 1986, el profesor Raz sugiere que la manera estándar de concebir al liberalismo lo asimila a una doctrina del gobierno limitado.¹ Esta interpretación del liberalismo es sin duda plausible si se tiene en cuenta el énfasis puesto permanentemente por los liberales en la defensa de las libertades civiles. Es por otra parte la concepción usual en los círculos filosóficopolíticos anglosajones. Ahora bien, el liberalismo como doctrina del gobierno limitado reconoce dos corrientes en el pensamiento político de los últimos años: la igualitaria y la libertaria.

Los conceptos de *liberalismo igualitario* y de *liberalismo literario* pertenecen a la filosofía y no a la ciencia política. Con esto quiero decir que aunque los libertarios en definitiva tienden a propiciar propuestas económico- sociales que llamaríamos liberales o capitalistas, y los igualitarios propuestas que llamaríamos social-demócratas o laboristas, no es este hecho lo que los distingue como liberales libertarios y liberales igualitarios sino antes bien las bases filosóficas o justificatorias, por cierto diferentes, de las que parten. El libertarismo establece límites a la autoridad de los gobiernos prohibiéndoles violar los derechos fundamentales del individuo. En contraste, el igualitarismo limita a los gobiernos negándoles autoridad tanto para promover cualquier concepción de la vida buena como para ayudar a una concepción más que a otras.²

Desde el punto de vista de la ciencia política las categorías clasificatorias actualmente más importantes son al parecer las de liberalismo, socialdemocracia o laborismo y socialismo. Mientras que el liberalismo favorece un sistema económico social que tiene como pilares fundamentales la propiedad privada, el contrato y el funcionamiento irrestricto del mercado (sin perjuicio de las diferencias que puedan haber acerca de la permisibilidad de la intervención del estado en casos específicos), los socialistas se muestran partidarios de un sistema en el cual la asignación de los recursos y la determinación cualitativa y cuantitativa de lo que se produce estén en manos de la autoridad política. Los socialdemócratas ocupan en este sentido una posición intermedia. Aunque en general aceptan el funcionamiento del mercado, de ningún modo están de acuerdo en que dicho funcionamiento deba estar exento, ni siquiera por regla general, de intervenciones gubernamentales. Por otra parte, si bien están dispuestos a admitir las instituciones del contrato y de la propiedad privada, en absoluto dan por sentado que tales

¹ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (en adelante: *TMOF*), Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 18. Para una crítica de este libro, ver Martín Farrell, "Autonomía y paternalismo: La Filosofía Política de Joseph Raz", en *Segundo Congreso Internacional de Filosofía del Derecho. Comunicaciones*, Vol. I, La Plata, 1987.

² *Ibíd.*, p. 19.

instituciones sean extensibles a todos los recursos económicos. En términos muy generales, los socialdemócratas ven con buenos ojos una injerencia fuerte del gobierno en la vida económica y, sobre todo, en la promoción del bienestar social; el *welfare state* es la concreción histórica de sus aspiraciones.

Una prueba de que el par conceptual "liberalismo/igualitarismo" no equivale a "liberalismo/socialdemocracia" es la existencia de fundamentaciones utilitarias del liberalismo, y de fundamentaciones marxistas de la socialdemocracia; estas fundamentaciones por supuesto no son ni libertarias ni igualitarias. Una prueba aún más ilustrativa es la posibilidad de fundamentar políticas socialdemócratas sobre bases libertarias, explotadas sobre todo por Hillel Steiner.³ No debería pensarse sin embargo que el término "libertarismo" designa en los círculos filosóficopolíticos anglosajones tan sólo la justificación de las instituciones fundamentales del capitalismo en términos de los derechos naturales del individuo. Aunque ésta es una condición necesaria para que una posición sea llamada libertaria, tal como yo veo la cuestión no parece suficiente. Los modernos autores libertarios son filósofos analíticos (o filósofos a secas, si entendemos que la claridad conceptual y teórica así como el rigor en el razonamiento son notas definitorias de toda actividad filosófica).⁴ Ellos pretenden que sus formulaciones sean satisfactorias según los parámetros vigentes en la comunidad filosófica (analítica). Otro tanto sucede con la justificación filosófica del socialismo: el marxismo es la base justificatoria más extendida de las posiciones socialistas; sin embargo, los modernos autores marxistas anglosajones son también filósofos analíticos.⁵ Tan así es esto que últimamente se ha extendido la expresión "marxismo analítico" para designar el tipo de posiciones que estos autores abogan.⁶ Quizás convenga también hablar de "libertarismo analítico" (o en nuestro medio de "liberalismo analítico") para aludir a una justificación del liberalismo en términos de los derechos fundamentales del individuo realizada con el refinado instrumental que el alto grado de progreso de la filosofía política analítica pone a nuestro alcance.

Una vez desechada la tentadora identificación del igualitarismo y del libertarismo con propuestas particulares avanzadas en la praxis política, estamos en condiciones de abordar la caracterización positiva de estos conceptos. Las afirmaciones de Raz en este sentido no innovan. El igualitarismo está inspirado en el principio de que las personas son agentes morales autónomos que tienen que decidir por sí mismos cómo conducir sus vidas y que el gobierno carece de autoridad para imponer su concepción de lo que está bien y de lo que está mal. El gobierno puede respetar este principio de dos modos diferentes. Primero, el gobierno puede excluir completamente los ideales personales del conjunto de consideraciones que guían el diseño de sus políticas; actuando de este modo, el gobierno permanece "ciego" a todas las concepciones de lo bueno. Segundo, el gobierno puede mantener una postura neutral con respecto a las concepciones de lo bueno de diferentes personas. Raz habla de *exclusión de ideales* y de *consideración política neutral*, respectivamente.⁷

Las libertades civiles son justificables para el igualitarismo, no por ser ejemplificaciones de la libertad, sino por tratarse de áreas de acción que deben ser resguardadas de la acción gubernamental en mérito al principio de que las personas, por ser agentes morales autónomos, merecen un tratamiento igualitario. Un tratamiento igualitario significa aquí, dicho en la jerga de Dworkin, dispensar igual consideración y respeto a los diferentes planes de vida

³ El artículo más ilustrativo de esta línea de trabajo de Hillel Steiner es, a mi juicio, "The Natural Right to the Means of Production", *Philosophical Quarterly* 27 (1977), p. 41-49.

⁴ El caso de Robert Nozick (*Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974) es paradigmático. En el prefacio a esta obra Nozick aclara: "I write in the mode of much contemporary philosophical work in epistemology or metaphysics: there are elaborate arguments, claims rebutted by unlikely counterexamples, surprising theses, puzzles, abstract structural conditions, challenges to find another theory which fits a specified range of cases, startling conclusions, and so on" (p. x) Puede verificarse también este aserto en: Tibor R. Machan (ed.), *The Libertarian Reader*, Totowa (N. J.), Rowman and Littlefield, 1982. Para una caracterización de la filosofía analítica, incluyendo un esclarecimiento de la errónea identificación de filosofía analítica con positivismo lógico, ver: Eduardo Rabossi, *La filosofía analítica y la actividad filosófica*, Buenos Aires, 1972.

⁵ Estoy pensando en autores como G. A. Cohen y S. Lukes.

⁶ Ver p. ej: John Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

⁷ TMOF, p. 108.

elegidos autónomamente por las personas. Esta línea argumentativa continúa sosteniendo que para respetar los distintos planes de vida de las personas es necesario no invadir determinadas áreas de acción que son extremadamente sensitivas para el desarrollo de cualesquiera concepciones de lo bueno. Estas áreas de acción no serían otras que las protegidas por la libertad de culto, de asociación, de expresión y otras consagradas por las constituciones liberales.⁸

Para el libertarismo el valor social primario es la libertad. Del derecho igual a la libertad derivarían los derechos individuales básicos. Cuando la doctrina del gobierno limitado es interpretada de esta forma, debe responder a lo que Raz llama el "desafío revisionista":

"Sentimos intuitivamente que algunas libertades son más importantes que otras. La restricción de las libertades más importantes es una restricción más grande de la libertad que la de las menos importantes. Si el valor de la libertad depende de otros valores a los que sirve la posesión de varias libertades, entonces la libertad en sí misma no es valiosa. Si la libertad es intrínsecamente valiosa entonces una teoría de la libertad no resultará ser teoría de libertades heterogéneas no relacionadas entre sí. Ella revelará el hilo común que explique por qué las libertades importantes son importantes y por qué las otras no lo son".⁹

Aunque el desafío revisionista es indudablemente impresionante. creo que es menos serio de lo que parece. Es verdad que tendemos a pensar que algunas libertades son más importantes que otras y que esto lógicamente implica que estas importancias relativas deben ser explicadas en términos de la conexión de la libertad con otros valores. Pero de aquí no se sigue que la libertad (todas las libertades) no es intrínsecamente valiosa. Sólo se seguiría esta conclusión si supusiéramos que es autocontradictorio afirmar respecto de una cosa que ella es intrínsecamente valiosa y, al mismo tiempo, valiosa instrumentalmente. Por otra parte, el énfasis que se pone a veces en ciertas libertades puede ser explicado no sólo por su diferente valoración instrumental sino también por la presencia de circunstancias históricas que exhiben un alto grado de violación de esas libertades. Nos parecería evidentemente ridículo establecer en una carta constitucional la libertad de abrir un huevo por cualquiera de los dos lados, pero los liliputienses no compartirían nuestra sensación de ridiculez. Raz afirma en el pasaje citado que la restricción de las libertades más importantes es una restricción más grande de la libertad que la de las menos importantes. La utilización de la expresión "más grande" sugiere que la cantidad de libertad restringida al limitarse una libertad importante es mayor que en el supuesto de una libertad banal y, por consiguiente, que el valor de cada libertad está constituido exclusivamente por su importancia, sea cual fuere el criterio para evaluarla. Pero no es necesario extraer esta conclusión: puede muy bien mantenerse que la restricción de las libertades más importantes no es una restricción más grande de la libertad sino una restricción de la libertad *más grave*, siendo esta diferencia de gravedad atribuible a la afectación de otros valores o a su probable impacto en la generación de nuevas violaciones de esa libertad o de otras.

2. EL PLURALISMO MORAL PERFECCIONISTA

Antes de encarar el estudio del perfeccionismo defendido por el profesor Raz, y para disipar una posible fuente de confusión, conviene distinguir tres tipos de *políticas intervencionistas* que puede adoptar un gobierno, entendiendo por políticas intervencionistas aquellas que exceden el campo de acción reservado al gobierno por la teoría del estado gendarme o estado mínimo. El primer tipo de política intervencionista, que podemos llamar *política igualadora*, impone a una persona la ejecución de ciertos actos positivos

⁸ Ver Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1981, p. 266-278, así como también: Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, cap.8.

⁹ TMOF p. 13 (*Advertencia general*: las traducciones de todos los pasajes citados pertenecen al autor de este artículo). Una muestra de este tipo de crítica puede encontrarse en textos de Dworkin citados en la nota precedente.

que involucran sacrificios, especialmente de carácter económico, en beneficio de otra persona. El segundo tipo de política, denominado usualmente *política paternalista*, interfiere con la libertad de acción de una persona en beneficio de esa misma persona.¹⁰ El tercer tipo de política intervencionista, que llamaré *política perfeccionista*, invade la libertad de acción de una persona con la justificación de que la interferencia es necesaria para que el carácter y el comportamiento de esa persona se adecuen a una pauta de virtud o excelencia moral. De aquí se desprende que la justificación de una política perfeccionista, a diferencia de la de las políticas igualadoras y paternalistas, no es el beneficio que puede obtener la persona cuya libertad se limita o terceras personas ni la persecución de un cierto estado de cosas relacional, como podría ser la igualdad económica de los miembros de una sociedad. Sí se podría decir que las políticas perfeccionistas son “en beneficio” de las personas cuya libertad se interfiere en el sentido de que tales políticas les evitan un “daño moral”. Es claro sin embargo que esta admisión no estorba nuestra clasificación, ya que al caracterizar las políticas igualadoras y paternalistas me refería “beneficios” así juzgados a la luz de las preferencias de las personas interferidas, y no a “beneficios” o “daños” morales.¹¹

A pesar de que los igualitaristas defienden políticas igualadoras y generalmente admiten políticas paternalistas, el igualitarismo es una doctrina esencialmente antiperfeccionista. La más importante posición igualitarista, la teoría de la justicia de Rawls, es un claro ejemplo de esto. Una manera de justificar la neutralidad de los principios de la justicia de Rawls es de raíz kantiana: detrás del velo de ignorancia, cada persona expresa a través de sus elecciones su propia naturaleza racional (en la concepción de Rawls esto no garantiza unanimidad en las elecciones). Raz sostiene que esta premisa es insuficiente; según él el argumento en favor de la neutralidad todavía descansa en el supuesto adicional de que las personas tienen un interés superior en adoptar principios que cumplen el rol de la justicia, esto es, principios que sirvan de base pública para justificar las instituciones que comparten.¹² El ideal de autonomía conduce entonces a que las personas suscriban acuerdos constitucionales neutrales con respecto a las concepciones de lo bueno a fin de que todos los individuos sean capaces de desarrollar y perseguir sus propias concepciones de lo bueno. El argumento de Raz es que el ideal de autonomía, así concebido, no conduce a la neutralidad como principio restrictivo de la acción gubernamental sino a la neutralidad con respecto a aquellas concepciones de lo bueno que valoran en gran medida un desarrollo autónomo de cada persona de acuerdo con su propia naturaleza racional. En otras palabras, Raz sostiene que la autonomía no justifica la neutralidad en su acepción estándar sino el *pluralismo moral*. El pluralismo moral asevera la existencia de una multitud de formas de vida incompatibles pero moralmente valiosas; esto no implica que toda forma de vida sea valiosa.¹³ El pluralismo moral sugiere por supuesto que es permisible para el gobierno interferir con aquellas formas de vida que no sean valiosas. Raz acepta en efecto determinadas políticas perfeccionistas, pero antes de aclarar cuáles, es interesante ver cómo hace para dejar de lado dos conocidos argumentos antiperfeccionistas.

De la teoría libertaria de Nozick se deriva un argumento en contra de la posibilidad de imponer ciertas formas de vida a los individuos. Esta teoría pretende apoyarse en el imperativo categórico kantiano que exige tratar a todas las personas como fines en sí mismos. El corazón de la teoría de Nozick es que los individuos tienen derechos absolutos a que no se les imponga sacrificios en contra de su voluntad. Una consecuencia de los derechos individuales sería entonces bloquear cualquier política perfeccionista. Raz señala acertadamente sin embargo que Nozick admite que tales derechos no prohíben los sacrificios que impone a un tercero quien actúa en defensa propia.¹⁴ La única razón que puede justificar esta admisión es argüiblemente que la coerción para cumplir con los deberes morales es compatible con el cumplimiento del

¹⁰ Es posible que una política sea simultáneamente igualadora y paternalista. Esto ocurriría si una política involucrase limitaciones a la libertad de algunos individuos en su propio interés y al mismo tiempo extendiese dichas interferencias a otros individuos cuyo interés no está en juego. Estas políticas, uno de cuyos ejemplos es la imposición de título habilitante para el ejercicio de ciertas profesiones, son tratadas por Gerald Dworkin bajo el nombre de “paternalismo impuro”; ver su “Paternalism”, en Richard A. Wasserstrom, *Morality and the Law*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1971, p 111.

¹¹ Nuestra distinción entre políticas paternalistas y perfeccionistas es paralela a la distinción de Robert Young entre paternalismo e imposición de la moral; ver Roben Young. *Personal Autonomy*, London. Croom Helm. 1986, cap. 6.

¹² *TMOF*, ps. 132; 127.

¹³ *TMOF*, ps. 132-3.

¹⁴ *TMOF*. p. 147.

imperativo kantiano. De esta manera el problema crucial es determinar qué derechos, y correlativamente qué deberes morales, hay. Si los individuos tienen el deber moral de contribuir en favor de otras personas y de promover ciertos ideales, entonces ellos no son tratados como medios si se les exige coactivamente que cumplan este deber.¹⁵ Esto, por supuesto, comprende la persecución de formas de vida valiosas.

Otro argumento antiperfeccionista puede derivarse del principio del daño de Mill. Raz propone entender el principio milliano no como un criterio para limitar la libertad de los gobiernos para imponer la moral por la fuerza sino como un criterio sobre la manera apropiada de imponer la moral. El principio del daño es en esta concepción un derivado de lo que Raz llama el *principio de autonomía*, según el cual las personas tienen el deber de asegurar para todos las condiciones de la autonomía.¹⁶ Uno causa daño si no cumple su deber hacia una persona y como resultado de ello esa persona sufre.¹⁷ Por lo que respecta al principio de autonomía Raz suscribe, como se ve, la tesis de la equivalencia moral de las acciones y omisiones.¹⁸ Una vez interpretado según estas líneas, el principio del daño, lejos de representar un escollo para el perfeccionismo, es su sostén. En efecto:

“...el principio de autonomía es un principio perfeccionista. La vida autónoma es valiosa sólo si es empleada en la persecución de proyectos y relaciones aceptables y valiosas. El principio de autonomía; permite e incluso exige a los gobiernos crear oportunidades moralmente valiosas y eliminar las repugnantes”.¹⁹

Claro que Raz no quiere adherir a las versiones del perfeccionismo más amargas para un paladar liberal. Sostiene en cambio que una acción gubernamental perfeccionista no necesita ser la imposición coercitiva de un estilo de vida; puede alentar las actividades valiosas mediante el otorgamiento de honores y premios, así como desalentar las disvaliosas sujetándolas al pago de impuestos.²⁰ La razón que da Raz para preferir esta versión suavizada del perfeccionismo es que “no hay ninguna manera práctica de asegurar que la coerción restringirá la elección de opciones repugnantes pero no interferirá con las otras elecciones de las víctimas.”²¹ De manera pues que los supuestos axiológicos y conceptuales de Raz son suficientemente poderosos como para justificar un perfeccionismo autoritario si no fuera por el hecho contingente de que la coerción que habría que usar para eliminar las opciones disvaliosas en la práctica acarrearía una invasión global e indiscriminada de la autonomía de la “víctima” (¿o habría que decir: “del protegido”?). Pero ¿es este dique de contención de consecuencias claramente antiliberales suficiente? Raz es consciente de la debilidad de su maniobra. Admite que ese dique no vale para rechazar la eliminación coactiva de inmoralidades no dañosas en circunstancias hipotéticas en las que tal cosa fuese posible sin afectar otras opciones, y hasta comparte la resistencia a aceptar un perfeccionismo coactivo aun en dichas circunstancias. Argumenta sin embargo que su resistencia a aceptar un perfeccionismo en las circunstancias imaginarias mencionadas deriva del hecho de que tales circunstancias...

“...difieren suficientemente de cualquier cosa de la que tengamos experiencia como para imposibilitarnos decir cómo afectaría el cambio los méritos del caso. Es [el cambio] suficientemente substancial como para acarrear no sólo un cambio en la aplicación de nuestros valores, sino un cambio en estos valores en sí mismos. Tales cambios son, como una cuestión de principio, impredecibles’.”²²

Las circunstancias que describe Raz no están tan alejadas del mundo terrenal como él cree. Piénsese en una ley que prohíba a los varones usar el pelo largo bajo pena de que les sea cortado por la fuerza en una dependencia policial. Suponiendo que la opción de usar el cabello

¹⁵ TMOF, p. 148.

¹⁶ TMOF, p. 415.

¹⁷ TMOF, p. 416.

¹⁸ Sobre la equivalencia moral de acciones y omisiones (supuesta la identidad de consecuencias), véase p. ej.: Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth, Pelican Books, 1977, cap. 6 y 7.

¹⁹ TMOF, p. 417. (La traducción es mía).

²⁰ TMOF, p. 161; 417.

²¹ TMOF, p. 419.

²² TMOF, p. 419-420.

largo fuese disvaliosa y que el corte compulsivo no afectara otras opciones de la víctima, ¿no implicaría el esquema raziano en este caso la aceptabilidad de esta medida coercitiva? Evidentemente sí. ¿Es la aplicación de medidas coercitivas de este tipo muy diferente de "cualquier cosa de la que tengamos experiencia"? Al menos no lo es de cualquier cosa de la que los sudamericanos tengamos experiencia. Raz podría sin embargo replicar que dicha medida coercitiva nos choca porque usar el cabello largo no es disvalioso. Yo no creo que a los liberales les choque por eso, o al menos únicamente por eso. Les choca antes bien porque es una violación de la libertad de una persona no justificada por el principio del daño. El liberalismo parece difícilmente conciliable con la idea de Raz de que...

"La autonomía es valiosa sólo si se ejerce en persecución del bien. El ideal de autonomía requiere solamente la disponibilidad de opciones moralmente valiosas".²³

La tradición liberal parece mejor representada por esta afirmación de Gregory Vlastos:

"Sentimos que elegir por uno mismo lo que uno hará, creará, aprobará, dirá, verá, leerá, adorará, tiene su propio valor intrínseco, el mismo para todas las personas. y en forma completamente independiente del valor de las cosas que ellas lleguen a elegir. Naturalmente, esperamos que todas ellas harán el mejor uso posible de su libertad de elección. Pero nosotros valoramos su ejercicio de esa libertad, sin importar en esto el resultado; y lo valoramos igual para todos".²⁴

3. EL ANTIINDIVIDUALISMO COMUNITARISTA

En los últimos años la filosofía social anglosajona ha experimentado un renacimiento del comunitarismo, especialmente como una reacción contra el carácter esencialmente individualista del liberalismo. Amy Gutman distingue esta "nueva ola" comunitarista de la que tuvo lugar en los años 60. Aquella estaba inspirada en Marx, mientras la reciente está inspirada en Aristóteles y Hegel. Además comenta Gutman que las implicancias políticas del nuevo comunitarismo son más conservadoras que las del anterior. Los nuevos comunitaristas aprecian el valor de la familia, del patriotismo y del respeto del estilo de vida de las diferentes comunidades.²⁵

Es difícil definir con precisión el contenido del nuevo enfoque comunitarista. Joshua Cohen afirma, por ejemplo, que el tema más importante de *Spheres of Justice*, de Michael Walzer, es una "concepción 'comunitaria' de los hechos morales y del argumento moral". Esta concepción sostendría según Cohen que la pertenencia a una comunidad es un bien importante, que los sujetos primarios de los valores son las comunidades históricas particulares y que no hay nada más con respecto a la corrección de los valores para una comunidad particular que el que esos valores sean abrazados por esa comunidad.²⁶ Aunque la caracterización de Cohen es plausible, sólo el último ítem mencionado parece tener un rol teórico importante en el libro de Walzer.²⁷ Dicho con una brevedad caricaturesca, la teoría de la igualdad compleja allí desarrollada, no pretende ganar credibilidad del hecho de que la pertenencia a una comunidad es valiosa o del de que el *locus* primario de valor es la comunidad y no los individuos sino más bien de la circunstancia de que, al tomar

²³ TMOF. p. 381.

²⁴ Gregory Vlastos, "Justice and Equality", en Jeremy Waldron, *Theories of Rights*, Oxford, University Press. 1984. p. 58.

²⁵ Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public Affairs*. 14 (1985). 308-309.

²⁶ Joshua Cohen, "Review of Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality", *The Journal of Philosophy*, 83 (1986). p. 457-458.

²⁷ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. Para una crítica de este libro ver la ya citada reseña de Cohen, y Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, p. 214-220.

esencialmente en cuenta las pautas distributivas asociadas al significado socialmente asignado a ciertos bienes, como la riqueza, el amor o los honores, la aplicación de la teoría a cada comunidad particular arroja resultados morales que necesariamente concuerdan con las intuiciones morales vigentes en dicha comunidad. Más que comunitarismo tenemos aquí un subjetivismo social metaético semejante al defendido recientemente por Gilbert Harman.²⁸ El mismo Walzer parece respaldar esta conclusión cuando al referirse a la justificación de su teoría de la justicia como igualdad compleja dice que "en asuntos de moral, el argumento es simplemente la apelación a los significados comunes". Esto, por supuesto, no es óbice para que Walzer haga una profesión de fe comunitaria ("La comunidad es en sí misma un bien que se distribuye -concebiblemente el bien más importante—")²⁹. Lo que quiero decir es que el comunitarismo como tal no desempeña un papel esencial en la formulación de su teoría de la justicia.

Sea cual fuere la importancia del comunitarismo en la teoría de la igualdad compleja, lo cierto es que parece seguro afirmar que la tesis de que el sujeto primario del valor es la comunidad es una nota distintiva de lo que podríamos llamar *comunitarismo axiológico*. Sin embargo, describir muchas posiciones comunitarias afirmando simplemente que defienden un comunitarismo axiológico sería engañoso porque sugeriría que al ubicar el valor en la comunidad los comunitarios están en contra del valor de cada persona individual. En realidad esto no es así. Los comunitaristas van más allá del comunitarismo axiológico al sostener que también defienden el valor de la persona individual sólo que tienen una concepción del yo diferente de la supuesta en los desarrollos liberales. Esta doctrina, que propongo llamar *comunitarismo metafísico*, está presente en la mayor parte de los desarrollos comunitarios.

Charles Taylor es quien más ha atacado la concepción atomista del individuo, sobre todo a partir de una reconsideración del organicismo social hegeliano. Dice Taylor que Hegel rechaza la idea del iluminismo utilitario de que el estado tiene solamente una función instrumental en relación con la promoción de los fines de los individuos.³⁰ En la concepción organicista de la comunidad:

"...el individuo [al servir un fin de la comunidad] no está sirviendo un fin separado de él; antes bien él está sirviendo un fin amplio que es la base de su identidad, porque él es solamente el individuo que es en esta vida más amplia".³¹

La concepción narrativa de la persona defendida por Alasdair MacIntyre es otro ejemplo de crítica a la concepción individualista. Según esta concepción una persona es un personaje en una historia narrativa, una historia que de ningún modo puede ser separada de la historia de la comunidad de la que es parte constituyente. Como lo dice MacIntyre:

"Porque la historia de mi vida está siempre engarzada en la historia de aquellas comunidades de las cuales yo derivo mi identidad. Nací con un pasado; y tratar de cortar mis vínculos con ese pasado, a la manera individualista, es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden".³²

La concepción comunitaria del individuo está por supuesto reñida con la concepción individualista kantiana implícita en la teoría de la justicia de Rawls. Michael Sandel es el autor que más ha remarcado los supuestos, según él objetables, de la teorización rawlsiana³³, olvidando quizás que tal teorización, como otras de cuño liberal, están peculiarmente adaptadas

²⁸ The Nature of Morality: Introduction to Ethics, Oxford, Oxford University Press, 1977.

²⁹ Michael Walzer. op. cit., p. 29.

³⁰ Charles Taylor. "Hegel: History and Politics", en Michael Sandel (ed.). *Liberalism and its Critics*, New York, Cambridge University Press, 1983, p. 181.

³¹ Ibid.. p. 182.

³² Alasdair MacIntyre, 'Concept of a Tradition', en Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*. New York, Cambridge University Press, 1983. p. 143.

³³ Michael I. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*, New York. Cambridge University Press, 1982.

para las sociedades pluralistas modernas, en las cuales no hay un acuerdo general sobre pautas de excelencia humana.³⁴

El argumento antiindividualista de Raz es un aporte original a la filosofía política que debe inscribirse en la nueva ola comunitaria de la que se acaba de dar un apretado panorama. Para Raz el individualismo es una clase de ética humanista, es decir, de una ética para la cual la explicación y la justificación de la bondad o maldad de cualquier cosa deriva en última instancia de su contribución, real o posible, a la vida humana y su calidad.³⁵ En cuanto a qué caracteriza al individualismo Raz dice:

"Se dirá que una teoría moral es individualista si es una ética humanista que no reconoce valor intrínseco en ningún bien colectivo. En otras palabras, las éticas individualistas son éticas humanistas que sostienen que los bienes colectivos sólo tienen valor instrumental".³⁶

Hay dos aspectos del aparato conceptual que emplea Raz que es necesario destacar aquí. En primer lugar, Raz denomina *bienes colectivos* a un tipo particular de bienes públicos. Cabe recordar que un bien público es un bien tal que si un miembro de un grupo lo consume, todos los miembros lo consumen.³⁷ Raz diferencia los bienes públicos contingentes de los bienes públicos inherentes. En los primeros la no exclusividad del consumo deriva de factores modificables. En los bienes públicos inherentes esa no exclusividad deriva de la propia naturaleza del bien. Raz llama bienes colectivos a los bienes públicos inherentes. La limpieza del aire es un bien público contingente, pero los aspectos generales beneficiosos de una sociedad, tales como que sea tolerante y educada, son bienes públicos inherentes, es decir, colectivos.³⁸

En segundo lugar, Raz distingue entre las *cosas intrínsecamente valiosas* tres categorías diferentes: las *cosas valiosas en sí mismas*, los *bienes constituyentes* y los *bienes últimos*. Las cosas valiosas en sí mismas o *per se* son aquéllas cuya existencia es valiosa sin importar qué otra cosa exista. Los bienes constituyentes son los elementos de lo que es bueno en sí mismo que contribuyen a su valor, esto es, elementos si no fuera por los cuales una cosa que es valiosa en sí misma sería menos valiosa. Los bienes últimos o valores son los aspectos de un bien en sí mismo que explican y justifican el juicio de que es bueno en sí mismo, y que son tales que su propio valor no necesita ser explicado o justificado por referencia a otros valores. Raz brinda un ejemplo de la aplicación de estos conceptos. Si una vida con arte es valiosa en sí misma, entonces la existencia de obras de arte es un bien constituyente y la calidad de una vida con arte que explica su valor es un bien último. Que la existencia de obras de arte sea en este ejemplo un bien intrínseco, por ser un bien constituyente, se concilia perfectamente con el humanismo porque el valor de este bien intrínseco se explica por su contribución a la vida humana o a su calidad.³⁹

La tesis de Raz es que si tener una vida autónoma es de valor último, entonces tener un número suficiente de opciones alternativas aceptables es un bien constituyente y, por consiguiente un bien intrínseco, ya que por definición este hecho es un elemento de la autonomía. Pero la existencia de muchas opciones consiste en parte en la existencia de determinadas condiciones sociales. Uno no puede ser un abogado o un médico en una sociedad en la que no existen las instituciones que tales profesiones presuponen. Raz cree que al menos algunas de dichas condiciones sociales son bienes colectivos ya que la distribución de sus

³⁴ Charles Larmore, "Review of Michael J. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*" en *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXXI (1984). p 338.

³⁵ Joseph Raz. "Right-Based Moralities", en Jeremy Waldron. *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1984. p. 185. (Este artículo constituye el capítulo 8 de *TMOF*)

³⁶ *Ibíd*, p.186_

³⁷ Sobre el concepto de bienes públicos, y la ausencia o suboptimalidad de la oferta de estos bienes, véase la ya clásica obra de Mancur Olson: *The Logic of Collective Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

³⁸ Joseph Raz, op. cit. p. 187.

³⁹ *Ibíd.*, p. 188-9.

beneficios no puede ser controlada voluntariamente por nadie excepto cada posible beneficiario.⁴⁰ Esas condiciones pueden resumirse en la existencia de una cultura común que permita a las personas, por ejemplo, formar familias de cierta clase, forjar amistades, disfrutar de la ficción y la poesía, etcétera.⁴¹

El rechazo del individualismo sugiere una nueva visión de los derechos liberales tales como la libertad de expresión, de reunión y de asociación, la libertad de prensa y de culto, el derecho a la privacidad y el derecho contra la discriminación. Raz admite que tales derechos descansan sobre la importancia del interés protegido para el titular del derecho; la novedad que introduce es que la importancia que el liberalismo atribuye a estos derechos deriva de la circunstancia de que su protección constituye un servicio a la promoción y protección de una cierta cultura pública. La *concepción comunitaria de los derechos liberales* subraya la importancia que ellos revisten en la protección de ciertos aspectos de la vida social. Así, Raz señala que la libertad de culto es en la práctica el derecho de las comunidades a perseguir su estilo de vida así como el derecho de los individuos de pertenecer a comunidades respetadas.⁴² Algo semejante sucede con el derecho de objeción de conciencia, que sirve para proteger a miembros de ciertas comunidades religiosas así como a las comunidades mismas.⁴³ La libertad de contratar no sólo tiene un ámbito de aplicación limitado, sólo explicable por la vigencia de valoraciones comunales sobre el tipo de bienes susceptibles de compra-venta, sino que presupone la existencia de un bien colectivo: el mercado libre.⁴⁴ Asimismo, algunos aspectos de la libertad de expresión sólo pueden ser explicados teniendo en cuenta que ella protege ciertos bienes colectivos como el carácter abierto y tolerante de una sociedad; según Raz tal es el caso respecto de las libertades y privilegios de los que goza la prensa en los países liberales, justificados por el servicio de la prensa a la comunidad en general.⁴⁵ Por su parte, el derecho contra la discriminación racial o religiosa protege la capacidad de sentir orgullo por la pertenencia a una comunidad o colectividad, sentimiento que es esencial en la identificación con un grupo.⁴⁶ En términos generales Raz sostiene que los derechos morales fundamentales no pueden ser concebidos en conflicto con bienes colectivos, sino que por el contrario es posible descubrir mediante el examen cuidadoso que esos derechos son un elemento importante en la protección de ciertos bienes colectivos, o que su valor depende de la existencia de bienes colectivos.

Es natural preguntar aquí hasta qué punto la tesis de Raz sobre el valor de determinados bienes colectivos y su concepción comunitaria de los derechos liberales es antiindividualista. Ciertamente es plausible definir el individualismo como una doctrina que afirma que sólo los estados de seres humanos individuales, o aspectos de sus vidas, pueden tener bondad intrínseca.⁴⁷ Pero también es plausible caracterizarlo como una doctrina que sostiene que sólo los estados o aspectos de la vida humana individual pueden ser cosas *valiosas en sí mismas*. Así definido el individualismo coincide con lo que Raz llama humanismo y es por supuesto compatible con la tesis de que algunos bienes colectivos son bienes constituyentes y, por ende, intrínsecamente valiosos. Llamemos a la primera doctrina *individualismo extremo* y a la segunda, *individualismo moderado*. La posición de Raz está en contra del individualismo extremo, pero no del individualismo moderado.

Otra pregunta interesante es hasta qué punto la teoría de Raz sobre el valor intrínseco de algunos bienes colectivos y su concepción de los derechos liberales son comunitarias. Para empezar, no hay en la formulación de Raz elementos de lo que llamé comunitarismo metafísico. Lo que hay que determinar entonces es si la posición de Raz representa al comunitarismo axiológico. Esto depende de cómo se define el comunitarismo axiológico. El slogan comunitario usual de que el *locus* o el sujeto primario del valor es la comunidad sugiere que esta doctrina involucra la tesis de que algunos rasgos de una

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 192-3.

⁴¹ *TMOF*, p. 247.

⁴² *TMOF*, p.251.

⁴³ *TMOF*, p. 252.

⁴⁴ *TMOF*, p. 252-3.

⁴⁵ *TMOF*, p. 253.

⁴⁶ *TMOF*, p. 254.

⁴⁷ *TMOF*, p. 18

sociedad son valiosos en sí mismos, y no meramente intrínsecamente valiosos (bienes constituyentes). Siendo esto así, la posición de Raz no es comunitaria puesto que sólo sostiene el valor de ciertos bienes colectivos, y en particular de una determinada cultura política, como elementos del bienestar de los individuos —esto es, defiende el valor intrínseco (bien constituyente) y no el valor *per se* de algunos bienes colectivos. Sin embargo, hay que admitir que una tesis claramente presente en las posiciones comunitarias es la negación de que los aspectos de una sociedad sólo pueden ser valiosos instrumentalmente. Sugiero llamar a esta tesis *comunitarismo axiológico débil*. Este tipo de comunitarismo va de la mano con el individualismo moderado. He aquí la *vía media* descubierta por Raz entre el individualismo y el comunitarismo. Ella es alegablemente congruente con los principios centrales de la tradición liberal. Raz mismo ve este aporte como el único hilo común susceptible de ser discernido en la argumentación de su libro.⁴⁸ La concepción raziana de los derechos liberales me impresiona como una interesante manera de explotar lo que Gutmann llama *el potencial constructivo del comunitarismo*⁴⁹, esto es, como una forma de tomar en cuenta los valores comunales considerándolos como complementarios y no como sustitutos de los valores liberales fundamentales. Un estudio más concienzudo de esta concepción excede sin embargo el objeto de este trabajo.

*Agradezco el apoyo de una beca de investigación de
la Fundación Alexander von Humboldt.*

⁴⁸ *TMOF*, p. 18..

⁴⁹ Amy Gutmann, op. cit.