

MIGUEL ANGEL PÉREZ PIRELA

PERFIL DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA
POLÍTICA CONTEMPORÁNEA:

una propuesta aristotélica

INTRODUCCIÓN

1. (a) y (b)

En el otoño del 2001 Michael Sandel dictó una serie de lecciones en la Universidad la Sorbonne en relación a los argumentos más importantes de la filosofía política actualmente en discusión. En esa ocasión comenzó su exposición con dos situaciones que tal vez expliquen la problemática de todo el trabajo aquí realizado. Éstas fueron más o menos sus palabras:

(a) *Imaginemos encontrarnos en un tren sin frenos y que de frente de nosotros percibamos la presencia de cinco personas que trabajan sobre los rieles y que no se dan cuenta del peligro. Pero en el mismo instante nos damos cuenta también que los rieles del tren, justo antes de llegar a esas cinco personas, se bifurcan en otros rieles, que nos permitirían tomar otra ruta, y nos evitarían atropellarlas. Apenas miramos más allá de estos segundos rieles nos damos cuenta que en los mismos se encuentra una persona trabajando. La pregunta es la siguiente: ¿escogeríamos atropellar a las cinco personas del riel principal o la única persona del riel de desvío?*

(b) *Pensemos ahora que estamos cerca de unos rieles de un tren y al improviso nos damos cuenta de que un tren perdió el control, y que está por atropellar a cinco personas que trabajan en los rieles. En el mismo instante nos damos cuenta que cerca de nosotros se encuentra un hombre gordo, extremadamente gordo, tan gordo que si lo empujáramos detendría el tren y, por ende, no mataría a las cinco personas. ¿Empujaríamos al gordo sacrificándolo y salvando a las cinco personas?*

Después de las dos situaciones descritas y de las innumerables respuestas del público que intencionalmente buscó y ciertamente encontró, Sandel concluyó afirmando que, de hecho, cada respuesta enunciada en

relación a *problemas de prioridades morales* como lo son (a) y (b), pueden ser definidos a través de las diversas posiciones filosóficas políticas: utilitarismo, liberalismo, comunitarismo, etcétera; y que en fin de cuentas reflexionar sobre el debate entre comunitaristas y liberales, significa responder a estas dos situaciones.

Las aplicaciones de las teorías filosóficas políticas encuentran su lugar en situaciones seguramente más vastas que (a) y (b) (leyes étnicas al interno de un Estado, impuestos que miran a distribuir las riquezas, repartición de las tierras, etcétera) pero que en realidad presuponen una decisión en relación a algo así como (a) y (b). La filosofía política y, más aún, la política en general, es una cuestión de prioridades en relación al bien. Un Estado neutral, una ley neutral, un individuo neutral, no existen, y afirmar realidades como éstas es tan peligroso como decir que se está poniendo en práctica *un bien* cuando en realidad se está aplicando *otro*.

Es de notar cómo las diferentes respuestas que en esa ocasión salieron a flote y que cada vez que se plantea el problema surgen, miran en su inmensa mayoría a establecer una *jerarquía de bienes* que pueda justificar la acción que se decidirá realizar. Casi nadie, o tal vez nadie, ha respondido en términos de *racionalidad procedimental*. Nadie presupuso leyes específicas que respetar o no respetar. Normalmente todos los individuos que se encuentran delante de (a) y (b) responden a través de la presuposición de una idea (clara o no que sea) de bien.

Esto quiere decir que un individuo contemporáneo tal vez no siempre responde en términos de una razón instrumental o procedimental, como tratan de afirmar muchas de las corrientes de la neutralidad liberal posteriores a la modernidad.

¿El problema de la filosofía política sería entonces, no sólo un problema racional y procedimental, sino también un problema moral? Sí, pero no sólo. El problema del debate filosófico político contemporáneo se debe desarrollar desde diversos ámbitos porque el individuo del cual se está hablando se sitúa en diversos ámbitos: social, jurídico, cultural, religioso, moral, político. Esto quiere decir que (y es esto lo que queremos mostrar) sería imposible establecer un individuo lejano de su entorno cultural, social, económico, etcétera; o en el peor de los casos establecer la existencia de un individuo cuya fundación y decisiones dependen sólo de él mismo. ¿La respuesta sería entonces la de un individuo totalmente situado cuya identidad y autonomía fueran determinadas por su entorno en cuanto absolutamente necesario? Seguramente

no. Lo importante sería indagar sobre el hecho que el individuo siempre y en todo lugar posee un(os) bien(es).

Los problemas del individuo contemporáneo parecen ser entonces los problemas de un *sistema más complejo que un mero sistema individualista*, un sistema en el cual cada elemento envía y reenvía a otro. Es por ello que una real discusión entorno a dicho individuo parecería encontrarse, más bien, en una visión que trate sus diversas partes como círculos concéntricos que se tocan y determinan entre sí: el círculo concéntrico individual, cultural, social, político, internacional, etcétera. Círculos que aunque sean diferentes no se excluyan necesariamente entre sí.

El problema de la filosofía política no sería entonces sólo el problema del individualismo y las medidas para controlarlo.

Si todas las personas que respondieron a (a) y (b) lo hicieron a partir de una postura que tiene que ver con el bien, entonces habría que reflexionar un poco más a fondo en relación a aquellas corrientes que tratan de describir al individuo contemporáneo como un átomo (sin valores o concepciones del bien, o con valores y concepciones del bien sólo conflictivas), que debería ser teorizado y limitado. En esta reflexión consistirá nuestro trabajo.

Para hacerlo comenzaremos por enunciar algunas preguntas que a lo largo de nuestro camino trataremos de responder y que plantearemos (seguramente contra cualquier estética de redacción), si ninguna otra idea que las explique: ¿en qué situación se encuentra el individuo occidental contemporáneo?, ¿es una visión egocéntrica o más bien es un llamado al bien común el que lo rige?, ¿se puede decir realmente que a partir de la modernidad todos somos extranjeros y potenciales enemigos de todos?, ¿cuando ejecuto una acción pienso que ésta es buena o mala, o pienso que es legal o ilegal?, ¿es lo mismo decir individuo autosuficiente que decir individuo individualista?, ¿se pueden escoger los valores a través de un acto único situado en el tiempo?, ¿puede una teoría proponerse como neutral en relación a lo que afirma?, ¿la identidad del sujeto puede construirse de espaldas al contexto y a las condiciones reales de su entorno?, ¿decir que el individuo posee siempre una situación anterior y por lo tanto un cierto bien, significa proponer una teoría perfeccionista?

Al parecer la mejor forma de ayudar al debate entre liberalistas y comunitaristas se encuentra, no tanto en las respuestas, como en las preguntas que se le hacen al mismo.

Nuestra reflexión la articularemos bajo la forma de un debate con un hilo conductor bien preciso: *la crítica a un cierto tipo de liberalismo* fundado en la ausencia de bienes anteriores, la relativización de la comunidad como condición necesaria del ser humano y una visión que ve en el individuo un átomo que debe garantizar su individualidad en procesos jurídicos normativos.

Nuestra propuesta será encaminada no hacia una salida definitiva en relación a los problemas filosóficos políticos (como pretenden ciertas posiciones), sino más bien hacia una toma de conciencia de la dimensión moral y política de dichos problemas. De aquí la utilización de Aristóteles no sólo como filósofo político, sino también como paradigma de la humanidad. A través de este filósofo trataremos de encontrar un punto de convergencia entre el plano político y moral, percatándonos de esta forma que la atomización del ser humano y la eliminación sistemática de sus valores, más allá de crear una cierta autonomía, la destruye. Aristóteles, con su idea de “concordia”, se presenta en nuestra reflexión como una propuesta válida para aplacar la “enfermedad de la modernidad”.

Las proporciones de este debate nos han obligado a colocar límites bien precisos. No obstante nos proponemos analizar una cierta crítica a la modernidad, hemos de excluir algunas de las principales tradiciones que convergen en la misma: tal es el caso de la tradición judeocristiana, utilitarista y marxista. Aunque nos demos cuenta de la esencialidad de las mismas, entrar en el mérito de éstas nos alejaría de nuestro propósito de establecer un perfil que corte de forma sintética y específica el amplio panorama del debate filosófico político contemporáneo, partiendo de la discusión entre liberales y comunitaristas.

Se debe aclarar desde el inicio que la crítica a la modernidad aquí enunciada es, sobre todo, una articulación de las críticas que las fuentes comunitaristas nos han permitido destacar. Para ello hemos realizado un esfuerzo mirado a amalgamar la diversidad del frente comunitarista, estableciendo las líneas más importantes de sus críticas en relación a las preguntas antes mencionadas. Esto nos ha hecho establecer límites, también dentro del campo comunitarista, sin los cuales se nos hubiera hecho imposible plantear una crítica que respete las líneas generales de esta línea de pensamiento filosófico política.

2. I, II, III

Después de diversos años de dictadura utilitarista en el mundo filosófico político anglosajón aparece en el 1971 *Teoría de la justicia* de John Rawls, un libro que cambiará el modo de pensar los grandes problemas de la filosofía política. Tanto sus defensores como sus adversarios a través de un diálogo apasionante en relación a los principales puntos que rigen esta obra fueron construyendo de modo tempestivo a lo largo de todos estos años eso que podemos llamar el debate entre liberalistas y comunitaristas.

A partir del 1971 numerosos autores han respondido, creado, dejado y retomado diversas y muy variadas posiciones en relación a los puntos cardinales de la discusión: Dworkin, Taylor, Ackerman, Sandel, MacIntyre, Walzer, Williams, Raz, Larmone, Waldron, Kymlicka, Macedo, Galston, Nagel, Skinner, tal vez puedan ser nominados como los precursores a partir de los cuales la identificación de posiciones y términos fueron tomando forma.

Hoy día nos encontramos frente a un monstruo de mil cabezas delante del cual es realmente difícil tomar una decisión, plantear una idea, llegar a una conclusión. La ironía de estas vicisitudes está en que en la mayoría de los casos la discusión parece no salir de tres o cuatro cuestiones importantes. Es por ello que lo primero que haremos será fijar puntos claves a partir de los cuales nos moveremos y, sobre todo, a partir de los cuales nos veremos en la necesidad de eliminar muchos otros.

Es de aclarar que no obstante la investigación aquí realizada pueda pecar de extensa por la diversidad de autores y temas tratados, la misma es más bien el fruto de una limitación amplia y radical que nos llevó a la anulación de muchos otros autores y temas de gran relevancia en el debate. La amplitud de la investigación no refleja ciertamente la enormidad de referencias y temáticas hoy en campo en relación a la discusión filosófica política contemporánea. Limitar nuestra investigación a algunos autores y temas se reveló un esfuerzo enorme y a la vez ingrato.

Veamos pues de qué manera hemos de distribuir nuestra investigación:

I. Procedamos primero por grandes grupos. Nuestro trabajo tomará en cuenta las siguientes líneas de pensamiento filosófico político contemporáneo: (a) el liberalismo igualitario o liberalismo de izquierda de John Rawls (*Teoría de la justicia*, 1971); (b) el liberalismo de derecha

o libertarismo, representante en el campo filosófico del neoliberalismo, de Robert Nozick (*Anarquía, Estado y utopía*, 1974); (c) el contractualismo de David Gauthier (*La moral por acuerdo*, 1986), que no muchas veces ha sido tomado en consideración dentro del debate, pero que es fundamental en cuanto lleva al extremo la idea de contrato, fundando la moral en el mismo; (d) las críticas comunitaristas a los puntos (a), (b) y (c) de Michael Sandel (*El liberalismo y los límites de la justicia*, 1982), Charles Taylor (*Fuentes del yo*, 1989) y Alasdair MacIntyre (*Tras la virtud*, 1981); (e) dos fuentes sociológicas a quien da importancia Taylor en sus argumentaciones, y que decidimos tomar como marco referencial en relación a la situación contemporánea del individuo liberal: Christopher Lasch (*La cultura del narcisismo*, 1979) y Robert Bellah (*Hábitos del corazón*, 1985).

II. Las corrientes antes mencionadas serán tratadas a partir de una división por capítulos que busca especificar los *grandes temas* en relación a la discusión entre liberalistas y comunitaristas: (Primer capítulo) antes que todo desarrollaremos una *visión sociológica* a través de eso que hemos decidido llamar el *status quo*, es decir, la situación actual en la cual se sitúan los análisis filosóficos políticos en cuestión; (Segundo capítulo) una *visión moral* destinada no sólo a pronunciarnos en relación al debate sobre si es lo justo o el bien la prioridad, sino también a justificar el fundamento de estas dos realidades; (Tercer capítulo) una *visión antropológica* que tiene como intención analizar el planteamiento liberal de un supuesto hombre que se funda en sí mismo y en sus decisiones, contrariamente al individuo situado del comunitarismo; (Cuarto capítulo) la *visión política* a partir de la cual sería aplicable en la sociedad todo lo antes estudiado.

III. El quinto y último capítulo de nuestro trabajo tratará de ir al encuentro de una *tradición específica*. Nos referimos al aristotelismo (*Ética Nicomaquea* y *Política*). Tradición que aunque antecede el debate de miles de años, parece sugerir nuevas perspectivas al mismo, sobre todo en relación a puntos como la *naturaleza humana*, la *autosuficiencia*, la *amistad* y la *concordia*. Todas estas realidades parecen presuponer un bien que no podría ser considerado como impuesto, ya que la imposición presupone algo posterior y, en el caso del bien, éste se presenta como algo de lo cual se parte, algo anterior.

CAPÍTULO I

El *status quo* del individuo contemporáneo

No es posible demostrar la existencia de ciertos bienes a una persona realmente refractaria o sorda en relación a los mismos.

Robert Bellah, *Hábitos del corazón*.

1. A manera de comentario

Existen varias corrientes de filosofía política contemporánea (liberalismo, libertarismo, contractualismo, utilitarismo, comunitarismo) que ya desde hace varios años han, por así decirlo, «definido» sus posiciones en relación a los fines que desean alcanzar y los medios más idóneos para llegar a estos. Los debates son muchos y de diferente naturaleza: conferencias, artículos, ensayos, etcétera. A la filosofía política contemporánea desde este punto de vista se le puede atribuir una gran riqueza de producción bibliográfica. Esta producción en su mayoría se desarrolla dentro de un cuadro de preguntas y respuestas en las cuales el no estar de acuerdo es el acuerdo más grande. Liberalistas contra comunitaristas, instrumentalistas contra libertaristas, contractualistas contra comunitaristas. Todos unidos por una intuición: la «crisis» de la modernidad y el «remedio» para superarla.

Más allá de la riqueza de lenguaje que se ve plasmada en la diversidad de categorías y términos nuevos y específicos, se esconde una carencia de fondo. El fundamento en términos de realidad sobre el cual se rigen muchas de esas teorías o posiciones es en muchos casos hipotético. Son teorías que se contraponen a otras teorías, ideas que dejan caer su peso sobre otras ideas, pensamientos sobre pensamientos. La carencia fundamental se observa en la ausencia por parte de ciertos autores de un análisis de eso que llamaremos el *status quo* contemporáneo. Más allá de algunos tentativos sociológicos u obras perdidas en la

vasta literatura filosófica política, los autores de mayor importancia carecen de un cuadro no sólo general sino también actual de la situación del individuo y la sociedad.

La afirmación usual de ésta (y todas las) época(s) histórica(s) es «estamos en crisis». A la luz de este hecho comienza la producción ilimitada de bibliografía para la superación de esta crisis, dejando de un lado la pregunta esencial: ¿crisis de qué? Si no se responde con responsabilidad a esta pregunta, el riesgo no será solamente el de gastar tiempo, páginas y tinta en resolver un problema inexistente. El riesgo es más grave, es decir, el plantear teorías que, por no poseer un fundamento concreto (moral, social y político) y por ende una real conciencia del problema que se tiene delante, proponen ideas en muchos casos perjudiciales para la sociedad.

La confusión en relación a la situación concreta por la cual comenzar lleva consigo una, no menos grave, confusión de ideas que se ve sobre todo en la utilización y definición de ciertos términos claves: libertad y autonomía, comunidad y sociedad, narcisismo y egoísmo, racionalidad y reflexión, etcétera.

La ausencia de un análisis en relación al *status quo* contemporáneo trae también consigo una confusión de posiciones que se traduce en un debate entre «sordos liberalistas y comunitaristas». Una posición filosófica política es sorda a partir del momento que deja a un lado la realidad de la cual quiere hablar, cuando no presta atención a lo concreto del problema social o político y se centra en lo general de otras teorías, cuando olvida la dimensión psicológica y sociológica de los individuos de los cuales habla para representárselos como seres abstractos y racionales.

La propuesta de la primera parte de nuestro trabajo se basa por ello en la búsqueda y enunciación de los elementos efectivos que caracterizan los comportamientos individuales y sociales actuales. Se trata de un análisis del *status quo* que tendrá como puntos centrales la descripción de la situación del individuo contemporáneo, su actitud moral y el efecto de la misma traducido en una carencia de preocupación social.

Existen en esta primera parte la dificultad de diferenciar efectivamente el «¿qué sucede hoy?» del «¿por qué y cómo solucionarlo?». Es por ello que el primer paso que daremos será el de responder específicamente a la primera pregunta antes enunciada. El «*por qué*» sucede y el «*cómo*» pensar a una posible salida serán los temas de las partes siguientes.

Utilizaremos como referencia las obras de Bellah *Habits of the Heart* y Lasch *The Culture of Narcissism*. Partir de estos autores quiere decir afirmar como punto de partida un paradigma psicológico y sociológico. Nuestro paradigma en este capítulo será la sociedad estadounidense. En ella, a través de estos autores, intentaremos resumir la realidad contemporánea de aquellas sociedades que, de una manera u otra, siguen las líneas occidentales o son directamente determinadas por las mismas.

El momento histórico del cual hace referencia, por ejemplo Lasch, se encuentra sobre todo entre los años 70 y 80 de la sociedad estadounidense, en los cuales el germen de la homologación cultural que vivimos hoy dio sus primeros efectos. Las descripciones sociológicas de Bellah, no obstante sean más recientes, toman personajes de esta misma sociedad que responden a criterios culturales específicos, pero que en muchos rasgos sintetizan el individuo contemporáneo de matriz occidental.

Al realizar descripciones precisas a propósito de este tipo de sociedades, nos damos cuenta que son sobre todo el individualismo y el atomismo social actual los puntos en los cuales convergen dichas sociedades contemporáneas occidentales.

2. La historia y el pasado

El individuo contemporáneo posee una aversión en relación al pasado. Su lugar es un presente que lo deja perdido al no poder medir sus acciones y valores a través de eso que lo precedió.

Tanto Bellah como Lasch de dos formas diversas describen y critican la misma realidad, fruto de un conflicto con el pasado: sujetos cerrados en sí mismos, incapacidad de comunicar el otro, ausencia de concepciones fuertes del bien y evasión de las propias responsabilidades sociales.

La crisis de la historia como imagen del pasado es de este modo la crisis de una historia que es cada vez menos leída por los ciudadanos, que es contada por los gobiernos sólo en parte, que es olvidada por el mercado en vista del futuro próximo, que es despreciada en las escuelas por sus defectos. La historia como imagen del pasado no es por ello sólo un recordar algunos aspectos importantes y positivos que marcaron el rumbo de una cierta sociedad. La historia en la arquitectura del fuero interno del individuo funciona como brújula moral.

Un ejemplo de Taylor podría ayudarnos. De nada sirve que a un individuo que se encuentra perdido le venga donado un mapa con todas las especificaciones espaciales del terreno en el cual está, si antes no se

le señala un detalle: el punto en el cual se encuentra él mismo. En este sentido la historia nos ofrece las coordenadas del lugar en el cual nos encontramos en el mundo. Entender la situación del individuo contemporáneo quiere decir por ello comprender que la misma es determinada por una crisis de la historia y del pasado.

Para Bellah uno de los primeros síntomas de la crisis de la historia puede ser encontrado en la ignorancia de muchos de los individuos por él entrevistados en *Habits of the Heart* en relación al propio pasado:

En nuestra sociedad, que mira siempre hacia adelante, somos más capaces de hablar del futuro que del pasado, nos es más fácil imaginar que nuestras diferencias son, en gran medida, consecuencia de un conflicto de intereses actuales. No obstante, incluso en el debate sobre nuestro futuro, la presencia de la tradición cultural, con sus diferentes componentes, es aún muy fuerte y nuestro diálogo sería mucho más acertado si fuéramos conscientes de este hecho¹.

Es de notar que cuando hablamos de pasado y de historia no nos referimos únicamente a la información cronológica de hechos, aunque sin duda alguna éstos también son importantes. Nuestro interés va también a la tradición, al pasado de cada grupo social y de cada persona. Muchos de los conflictos que viven diversas comunidades culturales o religiosas al interior de sociedades multiculturales en el occidente, se encuentran fundados, entre otras cosas, en una apatía en relación al pasado de sí mismas, y de las otras comunidades diversas. Todo ello amparado en una esperanza injustificada en un futuro (neutral) que resolverá las tensiones entre las diferentes comunidades sin hacer referencia al pasado y la historia de cada una. De una manera u otra el individuo contemporáneo no cree en la historia y la descripción que ésta ofrece del pasado. En ocasiones ve en ésta la causa misma de los conflictos. La cultura liberal que caracteriza dichas sociedades carece de fe en relación a la historia:

Puesto que la cultura liberal siempre dependió del estudio de la historia, un ejemplo particularmente revelador del colapso a que se enfrenta esa cultura lo ofrece el colapso de la fe en la historia, que antes rodeaba a la práctica de llevar un registro de los acontecimientos públicos con un aura de dignidad moral, de patriotismo y de optimismo político².

¹ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 47-48.

² CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 14.

Para el individuo contemporáneo la narración de lo anterior se presenta como una práctica *fuera de moda* que, delante de la rapidez vertiginosa del presente, no le ayuda mucho en su vida cotidiana. Ello es determinado en gran medida por la concepción del tiempo en las sociedades a las cuales nos referimos. El tiempo del individuo occidental contemporáneo es determinado por un presente que cada vez más rápidamente se proyecta en el futuro. Un buen ejemplo de ello es la voz del mercado a través del *marketing* que le recuerda a la sociedad de comprar los ornamentos de navidad al final de octubre, o de pensar en la moda primaveral justo en medio del invierno.

Todo ello conduce a una anulación espontánea del pasado y una adicción desesperada por el futuro:

Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad. Estamos perdiendo en forma vertiginosa un sentido de la continuidad histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro³.

¡*Carpe diem!* Éste parece ser el imperativo de la sociedad contemporánea. Vivir sólo en el presente supone, en este caso, un silencio en relación al pasado. Silencio que atenta directamente contra la creación de sentido y sobre todo contra el conocimiento del bien que nos antecede y nos informa como individuos y sociedad.

En una sociedad narcisista – una sociedad que otorga cada vez más prominencia a los rasgos narcisistas y que los alientan –, la devaluación cultural del pasado no sólo refleja la pobreza de las ideologías predominantes, que han perdido su asidero en la realidad y abandonado el intento de controlarla, sino la pobreza de la vida interior del propio narcisista. Una sociedad que ha hecho de la «nostalgia» un bien comercializable dentro del intercambio cultural desecha de prisa la idea de que la vida pasada fue, en cualquier sentido, más importante que la actual⁴.

La consciencia histórica parte de una narración del pasado: el silencio, entendido como ausencia de narración, hace entonces del individuo un narcisista cerrado en sus propias convicciones y su propio presente. La incapacidad de narrar nuestro pasado es la puerta que lleva al individualismo. La unión a través de una sociedad de individuos cerrados

³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 23.

⁴ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 17.

en sus propios presentes conlleva, a su vez, a una ausencia de interés del mundo social y, por ende, de la política.

Una sociedad temerosa de no tener futuro probablemente confiera escasa atención a las necesidades de la próxima generación, y la sensación siempre presente de una discontinuidad histórica – la ruina de nuestra sociedad – recae con consecuencias particularmente devastadoras sobre la familia⁵.

La familia en este sentido es uno de los paradigmas más importantes en relación a la negación sistemática de cualquier tipo de información moral, social o cultural que provenga del pasado.

El individuo contemporáneo debe llevar sobre sí el duro peso de la autonomía, cueste lo que cueste y, para ello, éste debe ser autosuficiente en relación a lo anterior de su propia existencia. No serlo querría decir que simplemente no es libre. Bellah hablando de algunos aspectos de las relaciones en la sociedad estadounidense entre el joven y su familia afirma que un joven en una discusión en sociedad «no puede defender sus puntos de vista diciendo que son los de sus padres»⁶.

Más allá de los aspectos negativos o positivos, del bien o mal, que el pensamiento familiar posea, el imperativo de la sociedad liberada contemporánea es la de fundar las propias convicciones sobre sí mismo. Este tipo de pensamiento atenta directamente contra el pasado. Sobre todo lo que sea pasado se crea, de este modo, un silencio en nombre de la autonomía del individuo.

Veamos entonces cuáles son los orígenes de dicha noción de autonomía.

3. El yo

3.1 *El yo omnipotente*

Para entender los aspectos más importantes del individuo contemporáneo, en relación a la intención de hacer de su autonomía un dogma, es necesario dar un breve vistazo al naturalismo de la Ilustración. Son dos las características fundamentales del naturalismo de la Ilustración que llega hasta nuestros días: la primera de ella se encuentra en una marcada defensa de todo aquello que derive de la naturaleza, vista como un cierto llamado o exigencias que el individuo debe tomar en consideración a la hora de actuar. Estas exigencias son de carácter antropocéntri-

⁵ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 74.

⁶ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 92.

co, es decir, ponen al individuo no tanto como parte del género humano, sino más bien como individuo a la cabeza de sus fines propios. La segunda de las características del naturalismo de la Ilustración se encuentra plasmada en la fe ciega en todo lo que sea ciencia y tecnología. Según Taylor de esta segunda característica deriva la esperanza del individuo en que, a través de métodos aplicados por ciertas ciencias, es posible delinear y recorrer un camino terapéutico que lleve hasta la felicidad. Es de notar que la felicidad en este sentido no es otra cosa que suceso personal. Más adelante nos adentraremos en el terapéutico como forma de vida actual; por ahora sigamos delineando algunos de los resultados de este naturalismo de la Ilustración:

Como han señalado los críticos, las formas de vida alentadas por esta perspectiva tienden a una especie de superficialidad. Puesto que a ningún bien no antropocéntrico, de hecho a nada que esté fuera de los bienes subjetivos, le está permitido forjar la autorrealización, el propio lenguaje de la moral y la política tiende a sumirse en un relativamente insustancial discurso subjetivista sobre los «valores»⁷.

La figura principal que surge de este naturalismo de la Ilustración es entonces el «yo» omnipotente. El centro y fundamento de cualquier jerarquía de valores será el individuo. La única realización por la cual vale la pena moverse será la propia autorrealización. Nos encontramos de frente al individuo actual descrito como un átomo que, determinado por ciertas teorías modernas, explotó de su todo. Para éste parecería entonces imposible regresar a la unión con su sistema anterior.

Son claras las consecuencias de este tipo de concepción del individuo. Desde un punto de vista moral, el naturalismo fundándose en el individuo establecerá cuáles son los valores cardinales y, desde el punto de vista político y social, los «otros» se convertirán sin más en meros medios para la propia autorrealización.

En relación a este tópico Taylor trae a colación autores como Gail Sheehy⁸. En autores como éste se manifiesta un tipo de concepción que

⁷ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 529.

⁸ «No puedes llevarte todo contigo cuando partes para el viaje de la edad madura. Vas a ir muy lejos. Lejos de las pretensiones institucionales y de las incluidas en el orden del día de otras personas, lejos de las valoraciones y acreditaciones externas, cuando lo que tú buscas es la valoración interior. Te alejas de los *roles* y penetras en el yo. Si me fuera posible darles a todos un regalo de despedida para este viaje, les regalaría una tienda de campaña. Una tienda de campaña para la provisionalidad. El regalo de unas raíces portables... las delicias del autodescubrimiento están siempre a

ve la vida como una lucha por la purificación del propio yo de cualquier tipo de determinación foránea. Se trata de la búsqueda de una identidad ligera, sin pesos sociales, morales, o de un llamado a la creación *ex nihilo* del propio mapa existencial. Este naturalismo de la Ilustración es, en otras palabras, la raíz de una realidad nacida después de los años cincuenta: el narcisismo contemporáneo.

3.2 *Lasch y Narciso*

Lasch se encuentra entre el límite de un estudio sociológico y psicoanalítico de la sociedad estadounidense y, a partir de este punto de vista, nos ofrece algunas descripciones interesantes acerca de las peculiaridades del individuo que en este capítulo intentamos conocer. Tratemos de tomar de su contribución su aspecto netamente descriptivo dejando de un lado las conclusiones a las cuales llega.

Según este autor el individuo de hoy cree en un «yo» que en sí mismo resume toda la felicidad personal y el bienestar social, o, en otras palabras, un «yo» que toma los bienes subjetivos como medida del todo⁹.

He aquí un cuadro a la vez pesimista y realista del hombre contemporáneo u hombre psicológico, como lo llama Lasch:

El mismo hombre económico ha dado paso al hombre psicológico de nuestra época: el último producto del individualismo burgués. El nuevo narcisismo está obsesionado, no por la culpa, sino por la ansiedad. No busca infligir sus propias ideas a otros, sino encontrar un sentido a la vida. Liberado de las supercherías del pasado, duda incluso de la realidad de su propia existencia. Relajado y tolerante en la superficie, halla escasa utilidad en los dogmas de la pureza racial y étnica, aunque a la vez extraña la seguridad que brindan las lealtades grupales y considera a todo el mundo como un rival ante las prebendas que otorga un Estado paternalista. Sus actitudes sexuales son permisivas antes que puritanas, aunque su emancipación de los viejos tabúes no le trae la paz en lo sexual. Ferozmente competitivo en su necesidad de aprobación y aclamación, desconfía de la competencia porque la asocia, de manera inconsciente, con un impulso desbocado de destrucción... A la vez que abriga profundos impulsos antisociales, ensalza la cooperación y el trabajo en equipo¹⁰.

mano...», (G. SHEEHY, *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, 364.513. Véase CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 529).

⁹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 16-17.

¹⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 16-17.

La dificultad está entonces en encontrar las causas del nacimiento de este «hombre psicológico». Mientras Lasch ve en una cierta visión contemporánea de la vida y en algunas características de la sociedad burguesa una fuente importante del narcisismo, Taylor se acerca más a una explicación de origen histórico moderna, fundada en algunas teorías de la autonomía del yo, como por ejemplo el naturalismo de la Ilustración al cual nos referimos anteriormente.

El individuo descrito por Lasch puede ser definido como todo y su contrario. Es un individuo que no fundándose en nada se transfigura en personalidades contradictorias entre sí. Lasch nos habla de un individuo que superficialmente apoya la colaboración y el trabajo de grupo, pero que en el fondo no se toma en primera persona la responsabilidad de participar activamente en las decisiones de su sociedad.

Partiendo de las afirmaciones hechas por Tocqueville en su *Democracia en América*, observamos cómo el individuo que nace con la modernidad y se afianza en la sociedad contemporánea prefiere cerrarse en su entorno personal o en sus «pequeños y vulgares placeres»¹¹ y dejarse asegurar una cierta tranquilidad por parte del Estado paternalista. Bellah a través de las diversas entrevistas hechas en *Hábitos del corazón* refleja la dificultad y, en algunos casos, la imposibilidad que sus entrevistados tienen de colaborar activamente con su propio entorno¹². En la mayoría de los casos estas personas justificaban su lejanía de la participación política y social partiendo de razonamientos de tipo individualistas como los antes descritos.

Otra de las características que habla de las contradicciones presentes en el individuo actual se encuentra radicada en la duda perenne que lo azota. Si el individuo contemporáneo es todo y su contrario es porque, en el fondo, posee dudas sobre todo y, posee dudas sobre todo, porque partiendo de la nada quiere fundarse a sí mismo. En otras palabras quiere tener su yo infundado como fundación de sí mismo. Esto conlleva a un cerrarse continuo que sin más se convierte en una autocontem-

¹¹ Tocqueville, reflexionando sobre la nueva realidad política y social que constituían los Estados Unidos, que visitó por nueve meses en el 1831, decía: «Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distinguan incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contestan su alma, pero sin moverse de su sitio», (A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, II, 266).

¹² R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 19-45.

plación que, no es otra cosa, que un engaño un poco creado por sí mismo, un poco inculcado por la sociedad actual¹³.

El buscar un sentido en un todo vacío lo lleva sin más a una actitud neurótica en relación al sentido mismo de su vida. Para el yo contemporáneo encontrar un sentido quiere decir encontrarlo en sí mismo, sin pasado ni historia.

El individuo contemporáneo cerrado en sí mismo y en la propia autocontemplación parece engañarse a sí mismo. Mas este engaño no es sólo fruto de una historia de las ideas o de una simple posición capitalista. Existen muchos elementos de una parte y de la otra, pero sobre todo existe una actitud despiadada y desorganizadora por parte de la lógica misma de la sociedad actual. El paradigma de esta actitud lo podemos encontrar una vez más en los *mass media*:

Los medios de comunicación de masas, con su culto a los famosos y su intento de rodearlos de un lado fascinante y excitante, han convertido a los ciudadanos contemporáneos en un conglomerado de *fans* y de cinéfilos. Los medios confieren sustancia a los sueños narcisistas de fama y gloria y de ese modo los potencian, alientan al hombre común a identificarse con las estrellas y a odiar el «rebaño», y hacen que le sea cada vez más difícil aceptar lo trivial de la existencia diaria¹⁴.

El engaño del individuo tendría que ver entonces con un engaño colectivo. Según la lógica apenas descrita todos somos especiales. A través de un cierto tipo de comunicación guiada nos hacemos uno con las celebridades y la fama. De esta manera se pierde la ubicación de nosotros mismos en relación a nuestro entorno. El fin del yo actual es el suceso cueste lo que cueste:

¹³ «El narcisismo es, siendo realistas, la mejor forma de lidiar con las tensiones y ansiedades de la vida moderna. Las actuales condiciones sociales tienden a hacer aflorar rasgos narcisistas que están presentes en mayor o menor grado en cada uno de nosotros», (Véase CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 74). Y más adelante: «Las condiciones sociales predominantes hacen aflorar, pues, rasgos de personalidad narcisistas en todas las personas, en grados variables: superficialidad defensiva, miedo a los compromisos serios, voluntad de arrasar con lo que sea siempre que sea necesario, afán de mantener abiertas las propias opciones, incomodidad provocada por la dependencia de otros, incapacidad de lealtad o gratitud», (CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 288).

¹⁴ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 41-42. Es importante notar cómo en el capítulo tercero dedicaremos una breve reflexión a eso que Nietzsche llamó la «moral del rebaño» para criticar esa forma de anterioridad de bien que se opone a la voluntad de potencia que él afirma.

«Exley» sueña con « ¡un destino suficientemente grandioso para mí! Como el Dios de Miguel Ángel al tender la mano a Adán, ¡no deseo menos que traspasar las épocas y pegar mis sucios dedos a la posteridad! [...] ¡No hay nada que no desee! Quiero esto y eso y..., en fin, ¡lo quiero todo!»¹⁵.

Viviendo en el mundo del suceso virtual el ego se hace virtualmente omnipotente. Nada es más grande que mis aspiraciones, éstas son la medida de mis acciones. Si es verdad que en este tipo de virtualidad existencial la sociedad, a través de sus mecanismos es en gran medida partícipe, también es verdad que diversas líneas terapéuticas ligadas a corrientes de origen modernas, como el naturalismo de la Ilustración del cual hablaba Taylor, son también responsables:

Las nuevas terapias engendradas por el movimiento del potencial humano enseñan, según Peter Marin, que «la voluntad individual es todopoderosa y determina absolutamente nuestro destino», con lo cual exacerban el «aislamiento del *self*»¹⁶.

Son teorías del autoengaño personal y colectivo. Toman el puesto de la religión en cuanto, según éstas, la salvación personal sólo será el fruto de un camino absolutamente individual, libre de cualquier tipo de creencia que vaya más allá de los dogmas estipulados por el yo.

El clima dominante en la sociedad contemporánea es terapéutico, no religioso. La gente de hoy no se muestra ávida de salvación personal, y no digamos ya de una época dorada anterior, sino de un sentimiento, de una ilusión momentánea de bienestar personal, de salud y seguridad psíquica¹⁷.

Los valores anteriores valen poco. Lo importante de la existencia se encuentra en el presente. En unos casos la salud física y en otros el bienestar económico, la posición social y la aparente ausencia de cadenas psíquicas, se convierten en fines absolutos. La *tranquilidad*, si queremos resumir todo en una palabra, es fundamental. La tranquilidad en este sentido es ausencia de lazos externos. Ello quiere decir que todo lo otro, incluso «el otro» se convierte en el externo fastidioso.

El narcisista que describe Lasch es un ser competitivo, es un rival. La rivalidad en este sentido no deriva de una imposición de valores. El hombre de hoy día no quiere imponer nada a nadie (aunque más ade-

¹⁵ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 42. Véase F. EXLEY, *A fan's Notes*, 1968.

¹⁶ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 27. Véase P. MARIN, «The New Narcisism», 1975.

¹⁷ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 25.

lante nos adentraremos en una reflexión que ve en muchas de las teorías de la no-imposición o neutralidad absoluta, la imposición escondida de fuertes valores que no acepta explícitamente). Quiere ser dejado tranquilo, de un lado, en la soledad de su yo. El «otro» si es visto como enemigo no es ya por sus ideologías o por su forma de pensar, el otro es enemigo en cuanto es fastidio a la omnipotencia del propio yo. En este sentido la paz social no es intercambio de valores comunes o equilibrio social, sino simple respeto del atomismo. *Amigo no es quien te quiere, sino quien no te molesta*. Enemigo es aquel que entra dentro de tus límites individualistas. Es a partir de este fondo donde teorías procedimentalistas formadas por leyes neutrales toman fuerza. En el segundo capítulo tendremos modo de reflexionar sobre esta anterioridad de la ley en relación al bien de los individuos.

Esta separación lleva a ver al otro como adversario. «La postura de cínico distanciamiento se vuelve el estilo dominante en la interacción diaria»¹⁸. En ocasiones no basta ni siquiera que el otro no me moleste, no debe interferir en mis fines y mis proyectos. La sociedad y sus pocos puestos de trabajo bien pagados, con sus clubes a entrada reservada, con sus precios y sus publicidades elitistas, hace del otro un enemigo activo.

Las figuras que salen entonces a flote como modelos de cada individuo son las del empresario y el *manager* o gerente¹⁹. Son aquellos que organizan y calculan sus intereses, personajes que se hacen por sí solos, independientes de los otros, individuos que trabajan en pro de un futuro hecho de satisfacciones y fines personales y que, casi sin mirar su pasado y sus símiles, lo logran.

Dos consecuencias de este narcisismo contemporáneo son evidentes. La primera la podemos resumir en estas líneas:

El colapso de la vida personal no se origina [nosotros diríamos, «sólo»] en los tormentos espirituales asociados con la riqueza, sino en la guerra de todos contra todos que está difundiéndose desde las clases más bajas, donde ha reinado mucho tiempo y sin interrupciones, hacia el resto de la sociedad²⁰.

El colapso de la vida personal se repercute en la esfera social. El individualismo del cual hace uso el hombre moderno, sin distinción de

¹⁸ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 126.

¹⁹ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 67-75.

²⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 47. (Paréntesis nuestros).

ricos y pobres, lleva a un colapso social evidente. Es de notar que cuando decimos social no nos referimos sólo a la organización social, sino también a sus relaciones interpersonales. Los odios, resentimientos entre las clases y la no aceptación de la propia existencia personal y social se nos presentan como los resultados más evidentes de este primer punto. Para el rico y para el pobre la sociedad guiada por un narcisismo generalizado no es más un vivir sino un sobrevivir.

La segunda consecuencia de esta «carrera de obstáculos» es más personal:

Quando el nuevo Narciso comprende por fin que puede «vivir no sólo sin la fama sino además sin un *self*, vivir y morir sin que sus congéneres hayan cobrado jamás conciencia del espacio ínfimo que él ocupa en este planeta», no sólo experimenta su descubrimiento como una decepción, sino como un golpe demoledor a su propia mismidad²¹.

La desilusión y la pérdida de la propia identidad son entonces los resultados de esa búsqueda que al final se fundaba en la nada y pretendía el todo. La identificación individualista del individuo consigo mismo tal vez no dé los resultados esperados.

El peligro se encuentra sobre todo en este momento de «desilusión»²², debido a la aparición oportunista de algunos tipos de «ciencias terapéuticas» de las cuales hablaremos más adelante, las cuales muchas veces lejos de proponer un serio análisis de las problemáticas de fondo, (nos referimos sobre todo a la cuestión de los «valores importantes del individuo» que trataremos en el punto siguiente) encarnan una solución simplista y vacía contra dicha desilusión.

Pero contrariamente a cuanto suele pensarse una identificación entre el narcisismo y el egoísmo no es del todo exacta. Existen para Lasch muchos rasgos egoístas dentro de la tipología de individuo contemporáneo narcisista, pero esto no quiere decir que se trate de la misma realidad. Para nuestro autor el narcisismo es una realidad típica del mundo de hoy. Este narcisismo se afianza hoy a través de variadas causas y concausas:

La práctica de equiparar el narcisismo con todo lo egoísta y desagradable milita en contra de la especificidad histórica. Los hombres han sido siempre egoístas, los grupos han sido siempre etnocéntricos... [Según Lasch el nar-

²¹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 42.

²² Taylor habla de un «desencantamiento» del mundo. Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 40.

cisismo debería buscarse en algunos] cambios muy específicos en nuestra sociedad y nuestra cultura: en la burocracia, la proliferación de imágenes, las ideologías terapéuticas, la racionalización de la vida interior, el culto al consumo y, en último término, los cambios en la vida familiar y en los patrones de socialización²³.

El narcisismo así como lo hemos descrito aquí sería entonces una construcción que posee sus raíces en las sociedades posteriores a la modernidad. Dicha construcción se funda en elementos morales precisos que en muchos casos pasan inadvertidos.

4. Fundamento moral

4.1 *El Dogma de la autenticidad*

Después de la breve descripción de los rasgos generales del individuo contemporáneo, debemos hacer referencia al tipo de moral que se esconde detrás de esa realidad. ¿Qué tipo de fundamento moral o amorral funda la personalidad del narcisista contemporáneo?

El individuo actual, partiendo de teorías y cambios socioeconómicos que datan del inicio de la modernidad, ha llegado a una moralidad concebida como «moral de la autorrealización». Esta moral se funda en el individuo mismo y posee como fin una serie de valores que no van más allá de sus elecciones personales. Como Lasch, también Taylor piensa que sería un grave error pretender explicar y entender este tipo

²³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 54-55. (Paréntesis nuestros). La afirmación de Lasch nos obliga a recordar que también Tocqueville establece una diferencia entre «egoísmo» y eso que él llama «individualismo»: «El individualismo es una expresión reciente engendrada por una idea nueva. Nuestros padres no conocían más que el egoísmo. El egoísmo es un amor apasionado y exagerado hacia la propia persona que induce al hombre a no referir nada sino a uno mismo y a preferirse en todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular abandona a sí misma a la grande. El egoísmo nace de un instinto ciego; el individualismo procede de un juicio erróneo, más que de un sentimiento depravado. Se origina tanto en los defectos del espíritu como en los vicios de la afectividad. El egoísmo seca la fuente de las virtudes; el individualismo al principio, sólo ciega las virtudes públicas; pero a la larga ataca y destruye todas las otras, y acaba encerrándose en el egoísmo. El egoísmo es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece a cualquier forma de sociedad. El individualismo es propio de las democracias y amenaza con desarrollarse a medida que las condiciones se igualen », (A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, II, 89).

de moral diciendo que se trata solamente de un tipo de egoísmo contemporáneo fundado en el suceso personal a toda costa. Es cierto que el contenido de esta afirmación constituye una característica notable dentro de la tipología actual, pero de ninguna manera puede funcionar como razón fundadora de la moral actual.

Otra de las confusiones que se suelen cometer a la hora de tratar la «moral de la autorrealización», se encuentra en la analogía que se establece entre ésta y un cierto tipo de «materialismo contemporáneo», que muchas veces aparece bajo la forma de «razón instrumental». Según este tipo de posición el individuo en su afán de poseer bienes a toda costa, establece una medida personal basada en el cálculo, que deja de un lado todas las implicaciones morales que vayan contra su poder:

Así es que muy a menudo nos encontramos con que esos cambios sociales se explican en función del deseo de mayor riqueza o poder, o de medios de supervivencia o de control sobre otros. Aunque todas estas cosas pueden tramarse en ideales morales, no necesitan hacerlo, y por tanto la explicación en estos términos se considera suficientemente «sólida» y «científica»²⁴.

El problema actual es más complejo y está sobre todo en el hecho que si antes el individuo en ciertas situaciones ponía el propio interés y la propia existencia como anterior a todo y a todos, de una cierta manera, esta actitud delante de la vida no se colocaba como un *telos* absoluto al cual llegar. En nuestros días sí:

Lo importante de la cuestión estriba en que mucha gente se siente *llamada* a obrar de este modo, en que cree que debe actuar así, y tiene la impresión de que se desperdiciarían o desaprovecharían sus vidas de no actuar de esta forma²⁵.

En este sentido el narcisismo descrito por Lasch se convierte en moral, es decir, en «deber ser». Detrás de dicha moral se encuentra un ideal muy fuerte que Taylor llama «ideal de la autenticidad».

La autenticidad justifica cualquier comportamiento sólo a condición que nazca de los más profundos sentimientos del individuo. Todo lo que haga o pueda hacer el individuo será bueno si viene realizado de forma espontánea.

²⁴ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 56.

²⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 52.

Partiendo de lo antes dicho, veamos cómo ideas que buscan el respeto por una autonomía individual pueden llegar a convertirse en fundamentos del narcisismo.

Creemos en la dignidad del individuo, de hecho en su carácter sagrado. Cualquier cosa que viole nuestro derecho a pensar por nosotros mismos, a juzgar según nuestras opiniones, a tomar nuestras propias decisiones, a vivir nuestras vidas como mejor nos parezca, no es solamente moralmente mala, sino un sacrilegio²⁶.

Esta defensa de la autodeterminación ha ganado terreno gracias a la lucha contra horizontes morales del pasado que parecían determinarnos, restringiendo la libertad humana. El problema radica entonces en un cambio de visión en relación al pasado:

La gente solía considerarse como parte de un orden mayor... Al descrédito de esos órdenes se le ha denominado «desencantamiento» del mundo. Con ello, las cosas perdieron parte de su magia²⁷.

La idea del nacimiento de la autenticidad viene relacionada con la crítica moderna a un tipo de racionalidad que juzgaba aquello que era justo o equivocado partiendo de un cálculo de consecuencias basado en un orden divino de castigos y recompensas ya estipulado. Contrariamente a ello, nace un tipo de «sentimiento intuitivo» que partiendo del fuero interno del individuo juzga la verdad de los actos y de las cosas.

Este cambio del orden cosmológico que vio la subjetividad del individuo como centro de la discusión, trajo consigo aspectos negativos y positivos. Por una parte, dio al individuo la libertad y responsabilidad de ver en su interior un metro con el cual medir el mundo, lo llevó a conocerse y a relacionarse de manera más congruente con el cosmos; pero por otra le produjo un desencantamiento vertiginoso.

Al origen de la conquista de la autonomía contemporánea se encuentra entonces la ética de la autenticidad la cual presupone una riqueza de valores inmensa. Las raíces de este tipo de ética parecen salir en el tardío setecientos, donde la evocación Cartesiana a pensar independientemente y las teorías lockeanas²⁸ de una voluntad personal prioritaria a la obligación social, dieron inicio a la emancipación del individuo. La edad romántica comenzó a desarrollar una crítica contra éstos últimos,

²⁶ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 189.

²⁷ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 38-39.

²⁸ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 190.

considerando la racionalidad de la cual hablaban como desencarnada y portadora de un atomismo social²⁹.

La noción que circulaba en los años setecientos veía en el individuo la capacidad de juzgar el mundo en su totalidad a través de un sentido moral casi intuitivo. El criterio moral dejó de ser una imposición extraña al individuo: nunca más el Estado, la religión, las estructuras sociales, etcétera, podrían influir en el juicio personal de cada persona. El antropomorfismo ganó terreno en esos años. Si antes el ser, la divinidad o el absoluto disponían de todo el poder, ahora parecía ser el individuo y su profundidad interna lo único «verdadero».

Rousseau se mostró como uno de los personajes más influyentes de esta nueva visión del individuo. La salvación moral para Rousseau está en el diálogo continuo con este «sentiment de l'existence»³⁰. Encontrarnos con nosotros mismos es más importante que cualquier imperativo categórico, producto de órdenes que no dependen de nuestra interioridad.

Pero con Herder y su idea según la cual cada uno de nosotros posee, una manera original de ser hombre, se marca el inicio de una cierta perversión de la ética de la autenticidad. Según este autor cada persona, hombre o mujer posee en sí una medida propia del mundo³¹. Con este tipo de mentalidad nace el concepto de una libertad como mera autodeterminación. El ser humano será libre en la medida en que decida individualmente eso que le interesa. De esto se deduce la eliminación de los horizontes morales y, lo que es peor, la creación de una dimensión moral propia.

El peligro más grande de una concepción tal es la fuerza absoluta que le da al individuo, «si los jóvenes no se preocupan realmente de las causas que trascienden al yo, ¿qué se les puede decir entonces?»³². La

²⁹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 62.

³⁰ «El sentimiento de la existencia despojado de cualquier otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para convertir esta existencia en cara y dulce a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensoriales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a inquietarnos aquí en nuestra dulzura. Pero la mayor parte de los hombres agitados por continuas pasiones conocen poco este estado, y no habiendo gustado de él más que imperfectamente durante algunos instantes, no conservan más que una idea oscura y confusa que no les deja sentir su encanto», (J.-J. ROUSSEAU, *Las ensoñaciones del paseante solitario*). Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 63.

³¹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 64.

³² CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 54.

falta de comunicación y el atomismo social son dos de las consecuencias primordiales de este ideal de la autenticidad.

Aquello que inició como una ética de la autenticidad a través del curso de la modernidad nos llega entonces como un ideal narcisista. La ley general sobre la cual se funda este tipo de concepción es: «todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor»³³.

El problema radica en que detrás de la «relatividad moral» se esconde un «ideal moral» que consiste en la fidelidad a sí mismo:

¿Qué entiendo por ideal moral? Entiendo una descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior, en el que «mejor» y «superior» se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear³⁴.

La relatividad moral se convierte de este modo en un imperativo categórico a medida del narciso.

Desde el punto de vista de la moral clásica la contradicción es evidente. El individuo tiende hacia un fin, para llegar a éste posee la capacidad de escogerlo, es decir que es libre de procurarse los instrumentos, la vía, etcétera. La contradicción del individualismo moral está en el hecho de colocar en el lugar del fin la capacidad misma de escoger: «La afirmación del poder de elección como un bien que ha de maximizarse constituye un producto pervertido del ideal»³⁵.

Según Bellah nos encontramos frente a un profundo *impasse*, por el hecho que el individualismo moderno parece proponer una forma de vida que no es concretizable, ni individualmente, ni socialmente, y un regreso a las formas tradicionales significaría regresar a discriminaciones y opresiones intolerables³⁶.

Si antes todos los valores venían impuestos del exterior, después de la llegada del ideal de la autenticidad el individuo se da cuenta que es en sí mismo que se funda su jerarquía moral y que nunca más nada que venga de su exterior podrá determinarlo.

El subjetivismo moral que está detrás del ideal de la autenticidad puede ser definido más precisamente como «la visión según la cual las

³³ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 49.

³⁴ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 51.

³⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 58.

³⁶ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 191.

posturas morales no se fundan en modo alguno en la razón o la naturaleza de las cosas sino que en última instancia son adoptadas por cada uno de nosotros porque nos encontramos ligados a ellas»³⁷.

En otras palabras nos encontramos delante de una moral fundada en el solipsismo. El aspecto fundamental de esta especie de solipsismo de las decisiones está, sobre todo, en que concibe que todas las elecciones de los individuos, cualesquiera que sean, poseen el mismo valor por el simple hecho de ser escogidas libremente. En otras palabras, la elección misma confiere el valor³⁸. Detrás del mismo se encuentra una relatividad moral que, más allá de relativizar todo, propone la relatividad como ideal moral. Es ésta la cuestión preocupante del ideal contemporáneo de la autenticidad. En este sentido, según Taylor, la posición de Bloom en su libro *El cierre de la mente moderna* toca de forma precisa el problema: «La relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la condición de una sociedad libre, o así lo creen [los estudiantes]»³⁹.

4.2 *Nietzsche y el expresionismo*

Además de las manifestaciones cotidianamente afirmadas en la sociedad contemporánea de formas de autenticidad (en sus aspectos negativos de marcado individualismo), existe un fondo teórico que es justo al menos nombrar. Se trata de teorías de matriz moderna que de una manera u otra han plasmado filosóficamente la actitud que en las páginas anteriores hemos intentado describir.

Taylor hablando de estas tradiciones de la «alta cultura», afirma que caen en una especie de nihilismo en cuanto buscan cancelar los «horizontes de significado». Taylor piensa sobre todo a Nietzsche.

Estas teorías terminan por dar al individuo un poder absoluto de decisión y de acción. Hacen de los valores un objeto de elección personal y de las acciones el medio más eficaz para conseguir todo aquello que se desea. El individuo se coloca como pura acción organizadora y el mundo como pasividad en donde no existe ningún valor *a priori*:

Si las posiciones intelectuales van estrechamente entrelazadas con las morales es porque ambas han de verse como órdenes impuestas sobre la reali-

³⁷ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 54.

³⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 73.

³⁹ BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, 61. Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 57. (Paréntesis nuestros).

dad, fieles a la línea de pensamiento trazada principalmente por *La gaya ciencia*. Ninguna posición se verá más o menos justificada que otra. Al fin y al cabo todas se fundamentan en criterios arbitrarios⁴⁰.

Nietzsche en su crítica a la moral existente quiso mostrarse como totalmente objetivo, como si fuera coherente pretender separarse absolutamente de los valores propios. El problema está en que esta separación no existe. Negar cualquier valor presupone tomar de alguna manera una posición. Es una ilusión querer simplemente negar sin afirmar. El problema se encuentra en que esta ilusión es común al narcisismo moderno. El narcisista moderno, así como el neonietzscheano, está convencido en la realidad de su neutralidad de valores. Esta ilusión se convierte entonces en otro de los dogmas actuales del individualismo: la distancia de todos los valores.

Las diferentes formas de éticas naturalistas y nietzscheanas, o las teorías de derecho universal, que dimanarían de ello, serían mucho más potentes y más convincentes por el hecho de haber dejado atrás la incoherencia y el autoengaño profundos que implica dicha negación⁴¹.

He aquí el dogma de la autenticidad. Si se niegan todas las otras posiciones existentes y se afirma la propia, ésta será la única válida y, por ende, el único fundamento de la propia elección. Ello conlleva a una autocreación de todos los valores y de todas las elecciones. La autoreferencialidad disfrazada de libertad tomará en mano la situación. Todo aquello que será negado será también sellado de ilusionista e incoherente, afirmándose cada vez más el «yo» como verdad indiscutible y dogma antropomórfico.

En medio del panorama de bienes que, al parecer, no son coexistentes, y por otra parte de la afirmación del yo como única medida de todos los valores, la posición nietzscheana ofrece una respuesta paradójica. Detrás del sueño nietzscheano de neutralidad y crítica destructiva se esconde una filosofía propositiva:

En lo que respecta a los enfoques neonietzscheanos, disuelven el conflicto desacreditando los hiperbienes. Pero lo hacen mediante una metadoctrina que simplemente toma las perspectivas morales como órdenes impuestas. Esa doctrina no es sólo insostenible, sino que también oculta de la vista las maneras en que la protesta contra el sacrificio y la mutilación que demanda

⁴⁰ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 115.

⁴¹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 117.

un hiperbién será animada por otro hiperbién muy diferente. A este respecto, el propio Nietzsche tiene una filosofía mucho más rica y creíble al ofrecer, como lo hace, el contraideal del superhombre y el hiperbién del decir sí sin reservas⁴².

Estos elementos conllevan a una posición moralmente amoral. No se va contra ningún tipo de moralidad específica, sino que simplemente se anula todo aquello que se presente como bien. El resultado es una insensibilidad en relación a los bienes que se nos presentan. Este tipo de fundamento amoral explica el silencio en relación al pasado y la tradición como fuente de valores. Taylor ve en las teorías nietzscheanas de la neutralidad aparente, un dato importante para entender la separación actual entre el individuo y los bienes.

De la teoría nietzscheana surgen modelos de «expresionismo», otro de los importantes ejemplos de la dictadura del ideal de la autenticidad. Por expresionismo Taylor entiende un tipo de visión del mundo que reza que sólo a través de la expresión de todo lo que llevamos dentro, expresión entendida también como modo de vida, podemos llegar al conocimiento de nosotros mismos. Es de notar cómo la expresión presupone siempre una ausencia de todo aquello que salga de nuestra esfera individual. Sólo será expresado eso que yo soy, dejando de un lado tradición, pasado, religión, moral, educación, etcétera. En realidad se trata de un articular todo de nuevo, sin modelos anteriores, es una creación *ex novo* de la propia identidad⁴³.

El arte a partir del 1800 se convierte en el modelo del ser humano. La expresión a través del arte, refleja de una cierta manera aquello que yo soy y sobre todo aquello que los otros no son a través de mi originalidad. La auto-definición se convierte entonces en la medida de mi identidad.

Taylor nota como el arte en este sentido deja ser *mimesis*, para convertirse en creación. Recordemos que la *mimesis* es el ideal de arte greco, reflejado sobre todo en la creación estatuaría clásica.

En algunos textos platónicos y plotinianos⁴⁴, se nos muestra de forma clara cómo el ideal del arte está en la imitación de la naturaleza, es decir, en la copia de algo que ya existe, de una naturaleza ya existente.

⁴² CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 118.

⁴³ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 94.

⁴⁴ Véase PLATÓN, *Sofista*, 235d–236c; ID., *República*, X; ID., *Fedón*, 69b; PLOTINO, *Enéadas*, V.

Contrariamente a ello, el arte que se pone de manifiesto en el siglo XIX, exalta los ideales de creación y de originalidad del autor. Aquello que será considerado como bello será aquello cuya existencia sea el resultado de una visión individual y original del autor. Asistimos así a la concepción de la creación *ex novo* como paradigma del arte y en último análisis del ser humano.

Todo este cambio, reflejado también en otros ámbitos, determinó el afianzamiento del ideal de la autenticidad en el arte, ya paradigma del hombre a partir del 1800. El hombre que verdaderamente posee una identidad es aquel que a través de su propia acción la construye: he aquí la afirmación moral del ideal de la autenticidad que ya existía en el arte.

Taylor, como ya notamos, ve en Rousseau y su sentimiento de la existencia este ideal plasmado en el plano moral. El encontrarme conmigo mismo y plasmarme de acuerdo a mi sentimiento de la existencia determina mi propia identidad⁴⁵. Yo soy yo en cuanto lejano de los otros y sus imposiciones. El ideal al cual debo tender está dentro de mí, lo debo conocer conociéndome, lo debo poseer creándolo. Yo soy el artista y fautor de mí mismo, yo soy la obra mayor que debo crear. Es una creación *ex nihilo*, moralmente hablando.

De esta manera Nietzsche, despojando al individuo de las determinaciones externas y destructurizándolo del pasado lo hacen potente e individual. Taylor resume en pocas líneas los resultados últimos de la autenticidad en sus aspectos positivos y negativos.

En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad⁴⁶.

La moral de Nietzsche, según la visión de Taylor, fundamenta visiones antropomórficas de la realidad y teoriza un individuo narcisista por el hecho de dejar de un lado otra visión, también importante, del ideal de la autenticidad:

Pero también es cierto... que (B) requiere (i) apertura de horizontes de significados (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta

⁴⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 96.

⁴⁶ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 99.

erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa⁴⁷.

Como muestra Taylor, el sentido de libertad e identidad como pura autoafirmación y negación del externo es el resultado de doctrinas filosóficas de auge hoy:

Es esto lo que las tendencias tan de moda de la «deconstrucción» encierran hoy en día. Dan énfasis a (A.i), la naturaleza constructiva, creativa de nuestros lenguajes expresivos, mientras olvidan por completo (B.i), y captan las formas extremas de (A.iii), la amoralidad de la creatividad, a la vez que olvidan su entramado dialógico, que nos liga a los demás⁴⁸.

4.3 *La ética de la auto-conservación y su moral terapéutica*

Las teorías de las cuales hicimos referencia anteriormente hacen de los valores una *opción* y del yo un dogma. De esto surge una natural oposición, que forma parte del día a día contemporáneo, entre la realización personal y la moral:

Y así, se abre una tercera zona de potencial conflicto: más allá de la cuestión sobre las fuentes de nuestros parámetros morales, y de la que opone el instrumentalismo desvinculado a una realización más rica, está la cuestión de si esos parámetros morales no son incompatibles con dicha realización: si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad⁴⁹.

Del conflicto abierto entre realización personal y moralidad surge un nuevo tipo de ética como solución a tal conflicto: la «ética de la auto-conservación y de la supervivencia psíquica». Dicha ética nace de la situación misma del individuo contemporáneo.

El sentido parece perderse en el individuo narcisista, visto que es él mismo quien lo construye. Como ya lo notamos, sin una brújula que le indique su posición en relación a los otros le es difícil encontrarse. Una brújula sólo individual no basta. De ahí que esta suerte de ética surge para «curar» un suplicio que antes de todo es interno:

El hombre contemporáneo, atormentado, como contrapartida, por la incertidumbre de su propia conciencia, no vuelve la mirada hacia nuevos cultos

⁴⁷ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 99.

⁴⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 99.

⁴⁹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 521.

y terapias para liberarse de alguna obsesión, sino para encontrar un sentido y un propósito a la vida, encontrar algo por qué vivir...⁵⁰.

La ética de la autoconservación y de la supervivencia psíquica posee sus raíces, no sólo en las condiciones objetivas de contienda económica, en los crecientes índices de criminalidad y en los desórdenes sociales, sino también en los sentimientos subjetivos de vacío y soledad⁵¹.

De todo esto surge un tipo de moralidad terapéutica: «La justicia médica comparte con la crianza y la pedagogía ilustrada cierta tendencia a promover la dependencia como estilo de vida»⁵². Existen varios elementos preocupantes en estas nuevas teorías de moralidad y justicia terapéuticas. Por medio de éstas el individuo es sistemáticamente despojado de sus responsabilidades; sus acciones dejan de ser suyas para convertirse en el resultado de concausas que al final lo convierten en un enfermo que sólo necesita ayuda:

La terapia rotula como enfermedad lo que, de otro modo, podría enjuiciarse como debilidad o actos de porfía; de este modo dota al paciente de recursos

⁵⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 130.

⁵¹ Es importante notar cómo Lasch además de dar importancia a una causa interna en relación al nacimiento de esta nueva ética de la autoconservación, habla de una causa sociológica que se encuentra en los cambios laborales de la sociedad capitalista. Esta segunda causa se observa, sobre todo, en la predominancia que el suceso personal tiene en el individuo de hoy día. En autores como Bellah se puede notar cómo el suceso se convirtió, a través de diversos cambios sociológicos, en la felicidad misma, tomando el lugar privilegiado de «fin» por el cual luchar. Regresando a Lasch y su estudio de la sociedad estadounidense es importante traer a colación estas palabras: «Se requirió de un largo período para conformar esta nueva ética de la autoconservación, que no surgió de la noche a la mañana. En los primeros siglos de nuestra historia [estadounidense], el significado de la ética del trabajo se vio constantemente modificado [el autor se refiere principalmente a las éticas del trabajo puritana, Frankliniana y Barnumiana.]; esas vicisitudes, a menudo imperceptibles en su época, fueron prefigurando su conversión final en una ética de la supervivencia personal», (CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 79). Y algunas páginas más adelante hace notar cómo a través de esos tres siglos, la ética del trabajo determinó grandemente el nacimiento y la pérdida de algunas virtudes, y el afianzamiento de la «ética de la autoconservación»: «El siglo dieciocho había hecho de la moderación una virtud, pero evitaba condenar los excesos cuando estaban al servicio de la sociabilidad. La ‘conversación racional’, por el contrario, parecía representar, a los ojos de Franklin y sus contemporáneos, un valor importante. El siglo diecinueve, en cambio, condenaba la sociabilidad en sí misma, porque podía interferir en los negocios», (CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 82).

⁵² CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 278.

para batallar con (o rendirse ante) la enfermedad, en lugar de buscar irracionalmente la falta dentro de sí mismo. Sin embargo, al extenderse inapropiadamente más allá de la sala de consulta, la moral terapéutica incentiva una suspensión permanente del sentido moral⁵³.

El individuo tratando de buscar su autonomía fuera del ámbito moral y anulando cualquier sistema de valores existente, sea eso familiar, religioso o histórico, busca marcos referenciales que *a priori* descarta. Es aquí cuando entra en juego este nuevo tipo de jerarquía de valores que autores como Lasch, Bellah y Taylor llaman terapéutico. Su *modus facendi* está en la anulación y reconstrucción del individuo a través de reglas precisas y mucho más dogmáticas que aquellas que refutan en las tradiciones:

Para el terapeuta, y para el directivo, los fines están establecidos; la atención se centra en la eficacia de los medios... Aunque la cultura del directivo y del terapeuta no utiliza el lenguaje de la moral tradicional, ofrece un orden normativo de la vida, con tipos ideales, imágenes de una vida satisfactoria y métodos para conseguirlo⁵⁴.

La contradicción está en esta pseudo autonomía a la cual se tiende. La liberación de posibles órdenes foráneos al individuo, no sólo es una quimera destructiva del pasado y la memoria, sino que también hace del individuo un dependiente del nuevo orden terapéutico. Este nuevo tipo de moralidad, por llamarla de algún modo, crea una dependencia que comienza con un despojo de la autonomía misma. Este despojo se traduce en una imposición al individuo de un estado nuevo: «enfermo». De ahora en adelante el individuo contemporáneo será un «enfermo» en acto, y cada una de sus acciones reflejarán un sin fin de patologías comportamentales que serán curadas a través de la disciplina y el acatamiento de ciertas normas ya establecidas e impuestas.

En efecto, el mismo término *terapéutica* sugiere una vida que necesita ser curada. Pero, ¿curada de qué? En definitiva, se trata de remediar la falta de ajuste entre la organización actual del yo y la organización posible del trabajo, la intimidad y la significación. Y esta cura implica intensificar al yo y dotarle de poder para que sea capaz de relacionarse con éxito con los demás en la sociedad, consiguiendo algún tipo de satisfacción sin ser aplastado por sus exigencias⁵⁵.

⁵³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 278.

⁵⁴ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 75.

⁵⁵ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 76.

Otra de las contradicciones que a diario notamos en el «enfermo» contemporáneo está en la búsqueda frenética del diálogo con el terapeuta como forma de liberación del propio yo. Paradójicamente el mismo individuo que se cierra *a priori* a cualquier forma de comunicación con su propio ambiente o que reduce la cultura, la sociedad y hasta la familia a un círculo hermético, se encuentra en la necesidad de establecer relaciones de comunicación basadas en el paradigma «enfermo-terapeuta».

El problema sigue siendo el mismo: la búsqueda del sentido. La propia vida se libera de los otros y se esclaviza al propio yo que, en fin de cuentas, acapara y escucha las órdenes dadas por el terapeuta. En este personaje también se encuentra plasmado el mito moderno de la objetividad. El terapeuta, por así decirlo, es el personaje objetivo por excelencia. Él no hace nada más que curar el pasado evidentemente enfermo del individuo. De esta manera el pasado y sus reminiscencias llegan a ser símbolo de enfermedad, o lugares que poner en orden a través de los objetivos métodos del terapeuta.

Sobre todo en la clase alta de las sociedades contemporáneas, la necesidad de un tipo de moralidad terapéutica y de la figura misma del terapeuta es una práctica usual. Esto por no hablar de los fármacos como solución o corrección a muchos de los problemas internos al individuo. En esta sociedad del silencio en relación al pasado y los valores qué cosa más idónea y efectiva que el silenciador existencial de las pastillas antidepresivas, anti-stress, somníferos, etcétera.

Según la creencia actual el individuo contemporáneo debe ser curado y para ello a poco sirven los dogmáticos consejos tradicionales y anacrónicos. Es la moralidad terapéutica la que debe ser acatada y practicada, sólo en esa se puede desarrollar la autonomía y el éxito.

Su centro es el individuo autónomo, al que supone capaz de elegir los papeles que desempeñará y los compromisos que tomará, no en función de verdades de orden superior, sino de acuerdo con un criterio personal de eficacia para la vida⁵⁶.

La promesa es la de llegar a un cierto nivel de felicidad, entendida como éxito personal, bienestar corporal y total autonomía del propio ambiente. Para llegar a ello hay que respetar ciertos mandamientos. Un

⁵⁶ R. BELLAH, *Hábitos del corazón*, 75.

buen paradigma de estos se encuentra en la publicidad y su desempeño en la búsqueda de fines en la sociedad contemporánea.

4.4 *Publicidad y Propaganda como fuente de valores*

No se puede negar que la publicidad en la sociedad contemporánea posee el rango de «fuente de moralidad». Es un hecho que muchos de los valores que rigen a los individuos de las sociedades actuales poseen como fuente las indicaciones sobre el «mejor» modo de vida dictada por la publicidad.

Como afirma Lasch, la publicidad se ha identificado con un profundo cambio de valores que se traduce en una revolución de las costumbres y de la moral iniciada a principios de siglo y llegada hasta nuestros días. He aquí algunos de los valores que en nuestros días las publicidades exaltan e invitan a seguir:

La industria de la publicidad alienta así una falsa emancipación de la mujer, halagándola con recordatorios insinuantes – «has recorrido un largo trecho hasta aquí nena» – y fingiendo que la libertad de consumir es genuina autonomía. De modo similar, halaga y glorifica a la juventud con la esperanza de elevar a los jóvenes a la posición de consumidores hechos y derechos, cada uno con teléfono, televisión y equipo de alta fidelidad en su cuarto⁵⁷.

Para Lasch la publicidad olvida al individuo en su interior e invita a suplir las incertezas internas por objetos que adquirir; busca crear formas de necesidad, en vez de satisfacer aquellas ya existentes y genera nuevas formas de angustias en lugar de aplacar aquellas naturales⁵⁸.

Desde el punto de vista familiar, la publicidad como sistema educador de las masas, alteró la relación de fuerza al interno del núcleo familiar⁵⁹. La forma de pensar, hablar, vestir, jugar, desear de los niños contemporáneos es determinada por la información que circula en el mundo publicitario. Desde este punto de vista la educación de los padres es terriblemente relativizada y determinada por los objetos y, sobre todo, por la información que ofrecida por la industria del marketing infantil.

Otro de los aspectos esenciales de la publicidad, como tabla de valores contemporánea, se encuentra en el valor que ha tomado la palabra y las imágenes como creadoras de un cierto tipo de «verdad»:

⁵⁷ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 102.

⁵⁸ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 222.

⁵⁹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 102.

La verdad ha dado paso a la credibilidad, los hechos a afirmaciones que parecen autorizadas, sin que necesariamente brinden alguna información válida... vivimos en un mundo de pseudo acontecimientos y cuasi-información, donde la atmósfera está saturada de afirmaciones que no son verdaderas ni falsas sino meramente creíbles⁶⁰.

Un hecho, noticia, producto, idea, valor, canción, sentimiento, a través de un cierto tipo de comunicación mediada puede cambiar de *status* y de juicio en una escala de valor cualquiera. El modo en el cual se dicen las cosas, los colores que se usan, la intensidad de las imágenes y sonidos y la repetición con la cual se ve o escucha, sin duda alguna determina el grado de reflexión y objetividad con la cual nosotros la asumiremos. Cada vez se nos hace más difícil establecer una distancia con aquello que se nos dice y, sobre todo, con aquello a lo cual se nos invita. En este sentido la vida del hombre contemporáneo se hace una con el mensaje que se nos da a través de las innumerables formas de publicidad:

La experiencia inmediata de los propios sucesos desempeña un papel cada vez menor como fuente de información y elemento de juicio, en oposición a la información simbólicamente mediatizada acerca de esos sucesos⁶¹.

Partiendo de la experiencia estadounidense, Lasch afirma cómo hasta el mundo de la política actual posee en su interior una importante determinación publicitaria. La política sin duda alguna puede ser vista como una fuente de valor importante, siempre lo ha sido. En la política nosotros encontramos plasmado aquello en relación a lo cual estamos o no de acuerdo: las ideas que refutamos, las acciones sociales que haríamos, los valores religiosos y tradicionales que estaríamos dispuestos a poner en práctica o a tolerar. Pues bien, según Lasch todo este sin fin de elementos valorizantes debe hacer cuentas con eso que él define la *política del espectáculo*:

La degeneración de la política en espectáculo no sólo ha transformado la actividad política en publicidad, menoscabado su discurso y convertido las elecciones en acontecimientos deportivos en los que cada parte enarbola la

⁶⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 103. El autor tienen en consideración la obra de D. BOORSTIN, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*.

⁶¹ A. KOPKIND, «The Future Planners», 25 febrero 1967, 9. Véase CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 106.

ventaja que le confiere su «impulso»; también ha hecho más difícil que nunca organizarse como oposición política⁶².

Fundándose en esta afirmación el autor nota cómo en muchos de los casos actuales, la política se resume en un juego en el cual el único fin está en el comunicar al adversario el costo creciente de sus elecciones políticas⁶³ y ello a través de enormes campañas publicitarias.

5. Confusión y huida

Anteriormente tuvimos la oportunidad de explicar brevemente las características más resaltantes del tipo de moralidad que se encuentra detrás del individuo de hoy. Ahora veamos de qué manera éste las afronta, notando sobre todo las secuelas que dejan en él mismo.

El primer tópico que nos interesa es precisamente el de la «confusión» existente actualmente que, en muchos casos, es fruto de una inestabilidad moral:

Falta explicar la coexistencia de esa auténtica idolatría de la tecnología con el resurgimiento de viejas supersticiones, la creencia en la reencarnación y la fascinación por lo oculto y por extrañas formas de espiritualidad asociadas al movimiento *New Age*⁶⁴.

La moralidad y las creencias han sufrido duros golpes por parte de la relatividad actual. El individuo de hoy conjuga en un mismo sistema de valores y creencias elementos totalmente contradictorios bajo la convicción de una autonomía y libertad de valores. Existen actualmente líneas de pensamiento y creencias religiosas cargadas de un misticismo infundado, que a través de la creación de ritos y sistemas de valores se han convertido en dogmas actuales y mitos urbanos. El individuo que refuta de antemano cualquier valor religioso tradicional en nombre de una autonomía fundada en una razón instrumental y calculadora, cae en sectas religiosas casi improvisadas y cumple al pie de la letra constrictiones de nuevas formas religiosas y prácticas espirituales.

La coexistencia de tecnología avanzada y espiritualidad primitiva nos sugiere que ambas arraigan en condiciones sociales que impiden cada vez más que el individuo acepte la realidad que suponen el pensar, la pérdida, la vejez y la muerte: en suma, el hecho de vivir con limitaciones. Las an-

⁶² CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 110.

⁶³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 110-111.

⁶⁴ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 294.

siedades peculiares del mundo moderno parecen haber potenciado antiguos mecanismos de negación⁶⁵.

Para Lasch la causa primera y razón fundadora de esta realidad se encuentra en el interior del individuo y en la exagerada auto-imposición de nuevas formas de pensamientos. Parecen ser las ansiedades de un mundo relativo y antidogmático las que transforman la libertad en pérdidas de valores y confusión.

Entre las creencias que actualmente caracterizan las nuevas generaciones se encuentran explicaciones de todas las índoles: teológicas, cosmológicas y morales. Los jóvenes a partir de sus explicaciones y sus puntos de vista se dan respuestas personales y muy *sui generis* sobre el nacimiento del mundo, la existencia de Dios, la muerte, el sufrimiento, y el modo más idóneo de comportarse. Una débil autonomía ha tomado una importancia de primer orden dentro de sus vidas. Usualmente dichas respuestas personales se encuentran en una directa contraposición con las creencias ya establecidas y enseñadas; tal vez sea ésta la mayor fuente de garantía de la presunta veracidad de las mismas.

Más allá del juicio positivo o negativo que podamos dar a estas formas nuevas de explicación del todo, resta claro una necesidad interna de búsqueda y a la vez una necesidad de respuestas a interrogantes importantes. Es en este fuero interno que muchas de las nuevas formas religiosas, psicológicas y morales establecen su imperio a través de las respuestas que ofrecen. El peligro está sobre todo en la vulnerabilidad misma del individuo de hoy causada por su confusión interior.

Más que ningún otro factor, esa coexistencia de una hiperracionalidad y una revuelta generalizada contra la racionalidad justifica la caracterización de nuestro estilo de vida en el siglo veinte como una cultura del narcisismo. Estas formas contradictorias de sensibilidad provienen de una fuente común. Ambas arraigan en los sentimientos de falta de hogar y desplazamiento que afligen a tantos hombres y mujeres de hoy, en su potenciada vulnerabilidad ante el dolor y la privación y en la palpable contradicción entre la promesa de que pueden «tenerlo todo» y la realidad de sus limitaciones⁶⁶.

6. El plano político y social: individuos unidos y separados

Más allá de cuanto suele pensarse, la sociedad contemporánea, al menos en apariencia, no representa una separación de los individuos

⁶⁵ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 294.

⁶⁶ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 297.

entre sí. El individuo de hoy se encuentra más cerca que nunca de los otros. El problema está cuando se reflexiona un poco más a fondo en relación a qué tipo de unión habla:

El medio interpersonal, tan denso, de la burocracia moderna parecía promover y recompensar una respuesta narcisista: una preocupación ansiosa por la impresión causada en otros, una tendencia a tratar a los demás como a espejos del Yo⁶⁷.

Las personas se unen, eso es cierto, pero se unen con un sólo objetivo: estar separadas. Según Lasch la esfera social actual posee en su fundamento un gran componente narcisista. El atomismo que tantas de las actuales corrientes del liberalismo profesan como característica esencial de la sociedad actual no es tan simple como parece. Éste se encuentra en la unión con los otros, escondido en la sociabilidad, he aquí su peligro más grande.

No obstante los manifiestos individualistas con los cuales corrientes de la sociología, la psicología y la filosofía política actual manifiestan la total atomización de la sociedad, existe una escondida «autosuficiencia colectiva» que parece ser el verdadero común denominador de hoy. Esta autosuficiencia se funda entre otras cosas en la tecnología cuyo paradigma es la razón instrumental. La tecnología expresa una rebelión colectiva contra las limitaciones de la condición humana⁶⁸. Alrededor de esa los individuos parecen haber encontrado un sentido de unión y de potencia.

La paradoja está en la existencia de una única sociedad con dos polos aparentemente opuestos. Por una parte, un marcado individualismo que en teoría debería separar entre sí a los individuos y, por el otro, una sociabilidad y una «autosuficiencia colectiva» que invita cada vez más a la unión con los otros. Para Lasch se trata de una sola realidad:

Pese a sus ocasionales ilusiones de omnipotencia, la autoestima del narcisista depende de otros. No puede vivir sin una audiencia que lo admire. Su liberación aparente de nexos familiares y constreñimientos institucionales no lo es al punto que le permita sostenerse solo ni gozarse en su individualidad⁶⁹.

Es necesario distinguir entre una unión narcisista de los individuos y una unión fundada en lazos sociales. Mientras en la primera nos encon-

⁶⁷ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 287.

⁶⁸ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 292.

⁶⁹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 28.

tramos delante de un individuo que se une a los otros con un fin meramente individual, en la segunda existe un horizonte común. Partiendo de este último tipo de unión podemos leer algunos fenómenos de la realidad social actual como positivos en situaciones que, según muchas interpretaciones, podrían ser rotundamente negativas. La apatía política, por ejemplo, en muchos casos se ha verificado como una solución esencial en relación a la problemática de las élites políticas. Son muchos los casos de localidades que han tomado en mano su propio destino, dejando de un lado las estructuras políticas existentes:

La burocracia moderna ha minado las tradiciones precedentes de la acción a nivel local, cuya revitalización y difusión representa hoy la única esperanza de que surja una sociedad decente tras el naufragio del capitalismo. La inadecuación de las soluciones dictadas desde arriba obliga hoy a la gente a idear soluciones desde la base⁷⁰.

Desgraciadamente estos fenómenos de autosuficiencia política no representan la regla general. En la mayoría de los casos el atomismo social y la realización de los propios intereses toman el control de la situación, sobre todo, en la sociedad actual en la cual el «sobrevivir» se

Sin esperanzas de mejorar su vida en ninguna de las formas que verdaderamente importan, la gente se convenció de que lo importante es la mejoría psíquica personal... implican[do] un alejamiento de la política y un rechazo del pasado reciente⁷¹.

Hay que aclarar que este sobrevivir no es sólo una característica de las sociedades económicamente menos desarrolladas. La estructura de las sociedades económicamente ricas e «hiperorganizadas» funda una ardua lucha por la supervivencia:

De manera similar, la burocracia ha vuelto predecible la vida y hasta aburrida, reviviendo, en una nueva modalidad, la guerra de todos contra todos. Nuestra sociedad hiperorganizada, donde organizaciones en gran escala predominan pero han perdido la capacidad de imponer lealtad a sus miembros, se aproxima en ciertos sentidos – con mucha mayor nitidez que el capitalismo primitivo en que Hobbes basó su estado natural – a un estado de animosidad universal⁷².

⁷⁰ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 15.

⁷¹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 22.

⁷² CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 73.

El sobrevivir abraza la esfera del individuo en su propia existencia y en las necesidades que a ésta se imponen. La sociedad no obstante posea un cierto grado de organización social, nivel de vida, sistema democrático, etcétera, no cumple necesariamente con los requisitos esenciales que puedan donar al individuo un «vivir» en común. De aquí el hecho que el individuo contemporáneo se una a los otros a causa de una dependencia fundada en la debilidad. Tal vez sea éste el sentido que Lasch da a su descripción de la participación. Nos encontramos delante de un velo de imposiciones que no nos permite reconocer la autoridad. En medio de un permisivismo aparente y de imposiciones veladas, al ciudadano le resulta imposible establecer una línea de demarcación entre las esferas públicas y privadas, en otras palabras, entre eso que decide y aquello que se le impone:

La apariencia de permisividad encubre un sistema muy severo de controles, tanto más efectivo cuanto evita la confrontación directa entre la autoridad y la gente a la que ésta busca imponer su voluntad. Como la confrontación conlleva discusiones de principio, las autoridades delegan siempre que pueden la disciplina en un tercero, y poder presentarse como consejeros, «personas a las que recurrir» y amigos⁷³.

El Estado liberal de las sociedades occidentales contemporáneas no es tan débil como se pretende. El problema está en que la información sobre eso que viene impuesto no es clara por el hecho que, según la tipología de Estado moderno occidental, el individuo es libre de hacer lo que quiera, siempre y cuando, se limite a permanecer dentro del respeto por las leyes que permiten la convivencia. En realidad se trata de un Estado con rígidos puntos de base que institucionalizan bajo la consigna del respeto por todas las libertades.

El nuevo paternalismo no ha sustituido la dependencia individual por la racionalidad burocrática, como suponen por unanimidad los teóricos de la modernización (partiendo por Max Weber), sino por una nueva forma de dependencia burocrática. Lo que ante el cientista social aparece como una red de «interdependencia» sin costuras, de hecho representa la dependencia del individuo de la organización, del ciudadano respecto del Estado, del trabajador en relación al gerente y del padre respecto de las «profesiones asistenciales»⁷⁴.

⁷³ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 223.

⁷⁴ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 277.

Todo esto sucede no obstante se continúe a proclamar una libertad individual y política o, mejor, una autonomía existencial desde el punto de vista moral y social.

7. El *status quo* como punto de partida

La crisis contemporánea no es entonces sólo política, es también existencial, moral y social. Lasch muestra cómo en la actualidad se ven las soluciones meramente políticas como fútiles: «la revolución conseguirá apenas un cambio en la forma de gestionar la enfermedad»⁷⁵.

El individuo descrito parece ser el fruto de una fractura interior y exterior. Soluciones espiritualistas no bastan, soluciones procedimentalistas tampoco. De nada sirven teorías racionales si olvidan al individuo ya fragmentado, si dejan de un lado la correlación entre ley(es), bien(es) e individuo.

El saldo que nos ha dejado la modernidad sería entonces el de un individuo «acosado por la ansiedad, la depresión, un vago descontento, una sensación de vacío interior». En este sentido «el ‘hombre psicológico’ del siglo veinte no busca el engrandecimiento ni la trascendencia espiritual sino estar en paz en unas circunstancias que militan de manera creciente contra esa paz»⁷⁶.

El problema está entonces en pensar en las condiciones a partir de las cuales el individuo debe ajustar su brújula interior para buscar el sentido de su realidad contemporánea. Sobre todo si se tiene en cuenta que su lucha es por mantener el equilibrio psíquico en una sociedad que pretende el respeto de las reglas en pro de las relaciones sociales, pero que al mismo tiempo rechaza la donación de un código de conducta moral en el cual fundar las reglas mismas⁷⁷.

Es en este sentido que posiciones como la de Lasch son originales y a la vez llenas de un significado interior notable. Su punto de vista no da importancia sólo a los problemas sociales, políticos y jurídicos existentes, sino que los supera para adentrarse en el fuero interno del individuo actual, allí donde las teorías filosóficas políticas actuales no desean penetrar. Su posición ve en el exagerado culto privado una realidad que

⁷⁵ J. HOUGAN, *Decadence*, 32-37. Véase CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 24.

⁷⁶ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 31-32.

⁷⁷ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 31.

tiene que ver poco o nada con un respeto por el propio yo. El narcisismo actual es el fruto de la manera de concebir el yo.

Contrariamente a lo que generalmente se piensa, la sociedad contemporánea, lejos de fundar una verdadera autonomía de elecciones y modo de vivir, hace siempre más difícil la cultivación del fuero interno. Esto se ve en la dificultad cada vez más grande de instituir amistades profundas o comenzar la aventura matrimonial. Para Lasch la esfera social se presenta cada vez más con una marcada agresividad y violencia, determinando el cerrarse en el propio ego como la solución más idónea.

El yo y sus relaciones más personales hoy día vienen devorados por una lógica de la lucha que llevan al individuo a un narcisismo desesperado que no tiene nada que ver con la autonomía o con una separación entre vida privada y vida pública⁷⁸.

El problema, como podemos ver, se encuentra entonces en un ámbito más profundo del que usualmente suele describirse en el debate filosófico político. En este sentido, la comunicación del bien se convierte en un aspecto determinante, en una vía necesaria. El pacto como verbo intercambiado, como acuerdo entre el pasado y el presente, como unión entre las diversidades es un punto importante sobre el cual reflexionar.

A partir de la toma de consciencia en relación al *status quo* apenas descrito nuestra reflexión tratará de escapar de las tentaciones de la filosofía política actual. Hoy día «todo conspira a favor de soluciones escapistas al problema psicológico de la dependencia, la separación y la individuación, y en contra del realismo moral que posibilita que los seres humanos acepten los límites existenciales de su poder y libertad»⁷⁹.

Se debe entonces afrontar responsablemente este realismo moral, debe tomarlo en consideración. Debe tomar las diferentes concepciones del bien y colocarlas una delante de la otra, o mejor, una al lado de la otra. Se debe escapar de la tentación de continuar con un juego *ad infinitum* que consiste en regular los comportamientos para evitar los potenciales conflictos entre los diversos bienes sin conocerlos, o des-

⁷⁸ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 51.

⁷⁹ CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, 298.

cribir enteros sistemas filosóficos políticos olvidando los bienes mismos, o partir de un etnocentrismo filosófico para justificar una teoría justa, que justa no es. De esto se trata nuestro próximo capítulo.

CAPÍTULO II

El contractualismo de Gauthier y la crítica de Sandel

La armonía natural exigiría un nivel superior de arteificio, la posibilidad de dar forma a nuestra naturaleza de modo que, por lo menos hasta que no se perfeccione la ingeniería genética, son imposibles; por lo demás, si fueran posibles, seguramente no serían deseables. Si la individualidad humana está destinada a florecer, debemos pues esperar cierto grado de conflicto entre los objetivos e intereses de las personas, antes que una armonía natural. El mercado y la moralidad suavizan ese conflicto al conciliar la individualidad con el beneficio mutuo.

David Gauthier, *La moral por acuerdo*.

1. ¿Cuál moral, cuál individuo?

Después de haber abordado algunos temas de reflexión sobre el *status quo* del individuo contemporáneo, nos adentraremos ahora en los rasgos más sobresalientes de algunas formas de contractualismo a la luz de la crítica comunitarista.

De hecho, las teorías filosófico políticas contemporáneas no son sólo políticas. Estudiar las soluciones políticas propuestas por las diversas posiciones dejando de un lado sus concepciones sobre la moral y el individuo, sería caer en un error de ingenuidad intelectual. La segunda parte de nuestra búsqueda se concentrará por ello en el contrato o acuerdo entre los individuos y su fundamento moral.

Cada teoría política, incluso aquellas que se amparan en una supuesta neutralidad en relación a las concepciones particulares del bien, poseen en su fundamento una específica fundación moral. El hecho está en

analizar precedentemente a sus formulaciones políticas de qué individuo hablan y fundado en cuáles valores.

El discurso que parte directamente de un ámbito político es peligroso y ambiguo. Estudiando en qué tipo de moral las diversas teorías filosófico políticas fundan el contrato, será más fácil establecer los límites políticos (y por qué no) morales que rigen efectivamente al individuo contemporáneo.

El presente capítulo se estructurará entonces a partir de dos temas fundamentales: la idea moral que está detrás de teorías liberales que se oponen a valores anteriores (la propuesta contractualista de Gauthier), y algunas posibles críticas a dichas teorías por parte de Michael Sandel y su afirmación del bien como anterioridad.

2. El peligro del contractualismo liberal

A través del desarrollo de la posición contractualista de Gauthier, explicaremos un tipo de línea contraria a aquella que ve el individuo como un ser social por naturaleza, que tiende al bien y que a través de los otros funda las bases para un bien común. Elegimos a Gauthier porque, más allá de establecer una posición originaria fundada en una justicia que descarta la posición moral como en el caso de Rawls, trata de elaborar un acuerdo moral a partir del contrato.

Intentaremos explicar algunos rasgos esenciales de la concepción deontológica cuya particularidad no es la anulación absoluta de la moral reducida a la nada, como lo puede hacer por ejemplo el nihilismo, sino más bien la negación de la prioridad del bien y la propuesta de la prioridad de lo justo.

Contrariamente a la creencia que ve, sobre todo, en el nihilismo el principio del crítico *status quo* descrito en el primer capítulo, opinamos que la crisis actual reside en gran parte en teorías que sin llegar a la nada como fundamento, infunden principios que hacen del bien una simple elección subjetiva y de la justicia procedimental el único fundamento. En relación a este tópico Sandel nota cómo:

En el universo deontológico se da de forma similar. A pesar de que rechaza la posibilidad de un orden moral objetivo, este liberalismo no sostiene un «vale todo». Afirma la justicia, no el nihilismo. La noción de un universo vacío de significado intrínseco no implica, en la perspectiva deontológica, un mundo donde los principios regulativos no rijan en absoluto, sino un

universo moral habitado por sujetos capaces de constituir un significado propio, como agentes de *construcción* en el caso de lo justo, y como agentes de elección en el caso del bien¹.

La hipótesis que tratamos de proponer en este capítulo es que la «enfermedad de la modernidad» se funda más bien en teorías que construyen y no que destruyen, es decir, que afirman principios contractuales fundados en lo justo y en la abstracción total del individuo y la comunidad.

El problema está en ver de qué modo proponen sus posiciones. Decir que la moral no existe, tal vez no se separe en lo absoluto de la posición nihilista; pero decir que la moral no existe y que, tal vez, puede existir si se funda en un contrato, sí. La segunda parte de esta afirmación es una proposición, no una negación.

El punto está en preguntarnos cuáles son los fundamentos y términos utilizados en esta proposición. Porque si bien esta anulación de la moral se lleva a cabo, en el planteamiento del nuevo tipo de moral salen a flote términos y posiciones morales específicas.

No basta decir que la moral y el fundamento moral del contrato no existen, es una creación metafísica: hay que llevar esta afirmación hasta sus últimas consecuencias.

3. Una teoría del contrato moral: *Morals by Agreement*²

Nuestra explicación a propósito del contractualismo comienza con David Gauthier (*Morals by Agreement*), filósofo político que hemos decidido tomar en consideración en esta parte de nuestro trabajo visto que es uno de los representantes de un contractualismo fundado en la mera razón. Esta corriente niega la existencia de una moral anterior al contrato y, por ende, niega los valores morales objetivos, concepciones del bien no individuales, etcétera, en nombre de una moral contractual de la cooperación entre individuos que sólo poseen intereses personales. Estudiaremos con atención *Morals by Agreement* visto que sin ser nihilista o meramente destructiva en relación a la moral, esta obra funda las bases de un discurso amoral.

Su objetivo es cancelar las creencias morales que cada individuo posee antes del contrato por el hecho de ser individuales e incompatibles con aquellas de los otros. Una vez colocados de un lado los aspectos

¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 219.

² D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*.

morales subjetivos, se procederá a crear una teoría moral que sea realmente objetiva y que, sobre todo, sea adecuada a la elección racional.

La elaboración que Gauthier realiza de la moral parte de una crítica de la moral tradicional «como una limitación en la busca del interés personal»³.

Fundar la moral sobre una teoría racionalista, así como la entiende la filosofía analítica, responde a una realidad contemporánea. El mundo de hoy, según el autor, ha dejado de un lado el bien objetivo como determinación moral. El individuo de hoy día actúa partiendo de esquemas de acción que son netamente racionales, entendiendo racional como cálculo de intereses, ventajas y desventajas. En este sentido, según el autor, se ha dejado de un lado las teorías de objetividad moral lockeanas y se ha ido hacia un ideal de comportamiento hobbesiano⁴.

La intención de Gauthier es de teorizar esta nueva forma de racionalismo, ya existente en las sociedades contemporáneas, en una teoría racionalista de la moral. Gauthier desea escapar de la determinación que cada cultura a través de sus creencias da a las acciones de cada individuo, para teorizar una convergencia por parte de todas las culturas en un modo de acción basado en un interés que deje de un lado estas determinaciones culturales. Ya a partir de este tópico se puede notar de qué manera esta teoría es parte de la homologación que denunciábamos en el capítulo anterior.

Para el autor no existe una real diferencia entre una teoría moral y una teoría del interés. Según Gauthier si las morales existentes refutan cualquier tipo de interés como parámetro de acción, es simplemente porque no pudiendo luchar contra éste en su terreno prefieren cancelar-

³ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 16.

⁴ «Dans “Why Ought One Obey God” (D. GAUTHIER, *Moral Dealing*), D. Gauthier remarque que le comportement des contemporains, à l’âge nucléaire, est la preuve que nous avons adopté ‘l’individualisme séculier de Hobbes’ et perdu les bases conceptuelles de la pensée de Locke, qui fondait le droit sur une loi naturelle d’origine transcendante. La conception hobbesienne de la rationalité ‘sous-tend nos théories scientifiques et nos pratiques sociales’ [...] ‘nous nous comportons tous, dans la plupart de nos interactions, comme des agents maximisant des valeurs qui leur sont relatives – ou tendons à nous comporter ainsi...’, [...]. De telles remarques suscitent évidemment une objection: à supposer que les hommes contemporains se comportent bien ainsi, ce fait n’a-t-il pas pour origine la décision, propre à leur culture, d’adopter une telle théorie de la rationalité?», (Véase S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 23).

lo⁵. No obstante esto, el autor afirma que existe una tercera vía en la cual convergen interés y moral.

El tipo de hombre que quiere afirmar el autor no se reduce al hombre económico, es decir, el hombre que se basa sólo en sus propios intereses. La intención de Gauthier va más bien hacia el hombre liberal. Si es cierto que la moral se funda en el interés, no es justo reducirla a éste. La moral nace de un acuerdo. Antes de éste existe sólo el interés y la única cosa que nos lleva al acuerdo es el interés mismo. Para nosotros, individuos cerrados en nuestros propios intereses, es más favorable pactar que continuar separados. La raíz hobbesiana es clara.

El interés que está detrás del contrato moral no puede ser pensado a través del mercado, de ser así, el contrato inicial iría desde el inicio en oposición a los más débiles, o lo que es lo mismo, en ventaja de aquello que poseen poderes contractuales más fuertes.

Este interés deberá ser pensado a través de la corporación como interés común. La cooperación se presenta como un elemento intermedio entre un cálculo de interés de tipo económico, para el cual no existe otra cosa que una simple adición de las ganancias, y una universalización u ontologización de la moral a través de un bien que se debe poner en práctica. La cooperación parece entonces superar las barreras individualistas que fundan al mercado. La sociedad liberal según Gauthier parece superar entonces la sociedad del mercado, aunque para muchos autores estos dos géneros de sociedades sean la misma cosa.

La sociedad liberal así como la ve Gauthier posee entre sus fundamentos la cooperación, es por ello que según él a partir de ésta se supera la mera competencia⁶.

Es de clarificar que esta cooperación fruto del contrato de ningún modo se nos presenta informada de un valor apriorístico. Ningún individuo naturalmente siente el llamado a realizar el bien del otro. Es por

⁵ D. GAUTHIER, *Moral Dealing*, 261. Véase S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 7.

⁶ «Il existe donc bien, au coeur du libéralisme, un point d'équilibre entre le principe de la séparation des personnes et l'union sociale, celui où le choix social est rationnel du point de vue de chaque individu participant à la coopération (et non pas de l'impossible point de vue d'un sujet collectif censé poursuivre, à l'instar du sujet individuel, ses propres fins, comme le pensent les théories utilitaristes) et où il est en même temps moral (sans que, pour qu'il le soit, il doive être effectué, comme c'est le cas chez Rawls, sous voile d'ignorance: ce sont les individus réels qui, par la négociation, en viennent à s'accorder sur des résultats équitables)», (S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 13).

ello que al momento del contrato el bien no será jamás un género de bien que yo, a través de mis acciones, deseo donar al otro. El altruismo no encuentra lugar dentro de la racionalidad de esta teoría. De hecho, la única cosa positiva que yo puedo hacer en relación al otro es no modificar para mal su estado a través de un acto propio. Es de considerar que de ningún modo esta teoría busca mejorar la situación de otra persona partiendo de una intención moral; basta no empeorarla para cumplir con la propia parte de moralidad.

El fin de aquellas acciones que dentro del contrato de la moralidad se desarrollan es la posibilidad de obtener, junto al otro, resultados positivos en términos de beneficio.

Pero veamos más de cerca los aspectos más importantes de la *Morals by Agreement* de Gauthier.

3.1 ¿Cuándo la moral nos comienza a concernir?

La moral no es un conjunto de normas absolutas; esta definición podría ser considerada como la antítesis de la concepción de Gauthier. La racionalidad dentro de una acción se impone como el criterio de moralidad. Contrariamente a la razón, está la imposición absoluta *a priori*, que para el autor carece de explicación racional.

El deber tomado en sí mismo parece ser solamente una imposición que nos impide hacer una acción mala o nos llama a realizar una buena. El «deber ser» para Gauthier si es mera imposición no nos interesa. Éste sólo comenzará a entrar en la esfera individual desde el momento en el cual se nos presente como una ventaja. Repetimos que esta ventaja no debe reducirse al mero cálculo de interés, de ser así, la moral no se diferenciaría en lo absoluto de un sistema económico.

Gauthier en relación a este punto critica la postura de Hume quien parece dar a la moral sólo atributos de mero interés: «Si el deber no es algo superior al interés, la moral sería superflua»⁷. El lenguaje de la moral irá más allá del interés y por ende del utilitarismo: se fundará en la razón.

A los términos «razón» o «explicación racional» Gauthier les da un significado muy específico: «una persona actúa racionalmente si y sólo si busca su máximo interés o beneficio»⁸. Es por ello que su teoría entra en el ámbito de la teoría de la racionalidad o *Theory of Rational Choi-*

⁷ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 15.

⁸ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 21.

ce: «Desarrollaremos una teoría de la moral como parte de la teoría de la elección racional (*rational choice*)»⁹. Y más adelante: «La teoría de la elección racional es una empresa en marcha que está extendiendo una comprensión básica del valor y la racionalidad a la formulación de principios de conducta racional en una variedad aún más amplia de situaciones»¹⁰.

El problema está en que no obstante Gauthier refute un conjunto de normas, parece proponer otro. La cuestión está entonces en preguntarnos: ¿La teoría de la *rational choice* se convertirá en un modelo normativo?

Según el autor la diferencia entre una moral que se funda en bienes anteriores y otra que se funda en el contrato, está en que las normas de la última no serán promulgadas desde la altura de una imposición, sino desde el cotidiano mismo. Gauthier afirma que será a través del estudio axiológico comportamental, es decir, de los comportamientos de los individuos en diversas circunstancias, que al final se llegará a mostrar la existencia de algunas reglas de carácter general en el cotidiano de los individuos.

La teoría de la moral gauthiana y aquella de la *rational choice* no se desarrollan como complementarias, ni se hace de una el fundamento de la otra. Como lo dijimos anteriormente, Gauthier clarifica que la teoría de la moral es simplemente una parte de la teoría de la *rational choice*. Esto quiere decir que dentro de las circunstancias que se le presentan al individuo en el cotidiano, éste actuará racionalmente sólo si su acción está mirada al interés personal.

La moral gauthiana entrará en esta lógica de acción entendida como modo para salvaguardar los intereses individuales: yo contrato con los otros porque es la única manera que me queda para seguir haciendo mis propios intereses sin el daño potencial de los otros. Sólo desde este punto de vista podemos comenzar a hablar de una moral que nos interese.

¿Qué se puede decir entonces según Gauthier que es racional para un individuo?

(a) Es racional instituir por medio de un contrato un espacio de interacción moralmente neutro, el mercado.

⁹ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 17.

¹⁰ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 18.

(b) Es racional buscar dentro del interés y la cooperación con los otros el acuerdo de principios que permitan eliminar la explotación que caracteriza la interacción natural.

(c) Es racional respetar los compromisos adquiridos, si en realidad se quiere cooperar.

(d) Es racional reconocer a los otros, si se posee la intención de comprometerse con éstos en una empresa de cooperación en vista de la ventaja mutua, de derechos y de una identidad¹¹.

3.2 *¿Por qué un egoísta quiere pactar?: el individuo gauthiano*

Una respuesta que se quede en el simple ámbito del interés no aclarará del todo los motivos que hacen que el individuo salga del estado racional, en el cual el interés es primordial, para establecerse dentro del estado moral, en el cual las normas limitan sus posibilidades.

Según Gauthier, la elección de la cooperación condicional es el último acto de egoísmo en cuanto egoísta. Este acto manifiesta que el egoísmo se destruye necesariamente a sí mismo¹². A la luz de la afirmación de Gauthier es importante preguntarnos ¿cuál es el fundamento del paso del interés puro a la moral?

Para Gauthier la distinción entre eso que el individuo debe y no debe hacer es del todo ausente al inicio del acuerdo. Esto nos confirma que la moral en su teoría no es un elemento natural del individuo. El acuerdo se desarrolla en un ambiente pre-moral. La moral es entonces fruto de la voluntad de los individuos.

Según la expresión que utiliza el autor, los individuos reconocen (*recognize*) a través de sus interacciones que es necesario establecer un lugar de contratación¹³. Pero ¿de qué depende este reconocimiento?, ¿qué cosa llevaría a un individuo egoísta a reconocer a los otros como límites de sus posibilidades?

Dentro de la arquitectura de esta teoría se supone que a un cierto punto la razón supera la desconfianza inicial para encontrar la moral. Para justificar este salto del egoísmo a la moral como artificio volunta-

¹¹ S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 10.

¹² D. GAUTHIER, *Moral Dealing*, 267. Véase S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 26.

¹³ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 24.

rio, Gauthier se basa en las afirmaciones de autores contractualistas como: Hobbes, Grice y Baier¹⁴.

Del primero trae a colación la teoría de la supervivencia (*survival*) que se encuentra en el capítulo XIV del *Leviatán*. Esta teoría propone un cambio por parte de los individuos de su «estado natural», en el cual cada uno es el potencial enemigo de los otros, por un «estado artificial» en el cual las leyes centralizadas en un poder *super partes* es el regulador de los comportamientos.

Hablando de Grice y Baier, retoma el tema de la justificación de una moral vista como la superación del interés de cada uno, en vista de la creación de límites que disminuyan el daño potencial que se pueden donar entre ellos.

Es importante notar cómo estas razones en pro del contrato como fundamento de la moral, afirman que no siempre los intereses individuales pueden ser positivos para el resultado concreto del individuo.

A los argumentos de Hobbes y Grice, Gauthier suma el argumento de la *rational choice*.

Según él, su planteamiento iría más allá de los anteriores, en cuanto además del interés del individuo a unirse en vista de la supervivencia, nota que el acto de cooperación es la mejor decisión posible en términos de beneficios personales. Partiendo de cuanto afirma él mismo, su novedad está en fundar la moral y la cooperación en el interés individual.

Lo importante dentro de la justificación de esta teoría está en que no argumenta en lo absoluto criterios altruistas para fundar el acto de unión contractual entre los individuos. Los sentimientos no tienen nada que ver en la unión. La moral no puede ser por ningún motivo fundada en criterios que impliquen sentimientos y preocupaciones en relación al prójimo.

Por otra parte Gauthier especifica, casi como premisa de una posible idea de justicia, que la «ventaja de todos» debe ser la condición necesaria de esta unión. De hecho, fundar el contrato en la ventaja de algunas de las partes puede ser un criterio válido para la anulación del contrato.

Partiendo de la idea hobbesiana de que todos son potencialmente enemigos de todos, el autor propone la definición de la «práctica de coordinación» («*co-ordinative practice*»), que es una de las razones de peso que fundan su teoría:

¹⁴ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 25-26. Véase también G.R. GRICE, *The Ground of Moral*; K. BAIER, *The Moral Point of View*.

Digamos, sin tratar de formular una definición precisa, que una práctica es coordinadora si cada persona prefiere adherirse a ella con la condición de que (la mayor parte de) los demás también lo hagan, pero no prefiere adherirse a ella salvo que (la mayor parte de) los demás no lo hagan¹⁵.

La sociedad en la cual se desarrollan nuestras acciones determina sin duda alguna el destino de las mismas. Cada acción que nosotros realizamos va a repercutir en un público de personas a nosotros símiles. Existen por ello acciones que nosotros podemos realizar y otras que simplemente no, dependiendo no solamente de nuestras intenciones y actitudes, sino también de los otros.

La decisión de actuar o no puede ser ventajosa o desventajosa para el individuo, no sólo desde el punto de vista de sus intenciones, sino también en relación a las expectativas de los otros. Por ello una «práctica de coordinación» no siempre es positiva. Será positiva sólo cuando todos los individuos, en razón del comportamiento de los otros, adopten un cierto tipo de comportamiento que retienen positivo desde el punto de vista personal.

Un ejemplo tal vez nos pueda ayudar. Gauthier coloca dentro de las prácticas de coordinación que el individuo realiza sin la aprobación personal, es decir, partiendo de los actos de los otros, el porte de arma.

Un individuo que puede no estar de acuerdo con este tipo de acción, determinado por todos los otros, que en este caso estarían armados, prefiere por razones de interés propio adherirse a este tipo de acción. El hecho está en que a pesar de que el individuo pacífico pueda portar un arma, éste preferiría que los demás no la portaran, para no «tener que» portarla él mismo.

Contrario a esto, la práctica de coordinación será ventajosa, si cada individuo no sólo sigue un comportamiento social sino que lo prefiere. Ésta es una de las razones más fuertes que propone Gauthier en pro de una moral contractual en la cual realizando una acción cuyo resultado será de nuestro interés, contribuiremos también a la ventaja recíproca.

Es difícil pensar en una «práctica de coordinación» que más allá de ciertos aspectos sociales (en realidad muy generales) vaya en pro de un acuerdo en relación a los intereses de cada individuo.

Desde este punto de vista se podría pensar en una «coordinación ventajosa» en relación a temas generales como la seguridad social en una ciudad cualquiera, por el hecho que sobre este punto seguramente sería

¹⁵ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 27-28.

menos complicado llegar a un acuerdo general. Pero más allá de estos intereses comunes muy generales, al entrar en el particular de las diferencias sociales, será difícil prohibir a una persona, a través de un argumento social, de cometer actos inmorales (donde moral o inmoral toma una connotación social), en razón del propio bien individual.

¿Cuáles son entonces las razones por las cuales un individuo de naturaleza egoísta quiere contratar y, sobre todo, desea tomar la moral como un hecho de interés social?

3.3 ¿Puede existir una zona libre de toda consideración moral?

The first conception central to our theory is therefore that of a moral free zone, a context which the constraints of morality would have no place¹⁶.

El proyecto que se propone Gauthier consiste en encontrar un punto de equilibrio entre el «mercado» y la «colaboración social». Considera el mercado y el contrato como las dos únicas realidades que, sin caer en el territorio del coercitivo, van en pro de eso que realmente busca el «individuo» y la «sociedad».

Surge un primer problema. El autor critica la lógica del mercado como aniquiladora de los valores de interacción entre los individuos, pero al mismo tiempo lleva adelante un tipo de contrato en el cual los otros son sólo medios de los intereses personales.

El acuerdo racional en el cual se resume la moral presupone la anulación del valor moral como bien anterior que trataremos más adelante. Como ejemplo tomemos la justicia como valor moral. Ésta, según el ideal de moral gauthiano, tomará una connotación netamente racional que no tendrá nada que ver con los valores morales que puedan existir antes del contrato. La justicia desde este punto de vista será relativizada con el fin de preservar el interés general.

Según la óptica de esta teoría, sería irracional pensar en un concepto de justicia que presuponga un valor *a priori* o, al menos, una fundación ya presente antes del contrato. Valores como la justicia quedan reducidos a unos pocos principios de la teoría racional. Dentro de la teoría, la justicia viene reducida a dos principios racionales: *principle of minimax relative concession* y *principle of maximin relative benefit*, los cuales según el autor garantizan la equidad dentro el contrato.

¹⁶ Véase sobre este punto D. GAUTHIER, « No Need for morality », 1982, 41-54.

Hablando del último de los principios, Gauthier sostiene que: «incluye las ideas de justicia e imparcialidad en una situación de negociación y por lo tanto sirve como la base de la justicia»¹⁷.

A partir de estos fundamentos no morales según la moral tradicional, Gauthier pretende fundar una moral amoral y realizar el llamado a la cooperación fundada en el interés individual.

De lo antes dicho podemos deducir que:

- (a) El respeto de los deberes morales es irracional.
- (b) Antes del contrato no existe nada que no sea interés.
- (c) La justicia se funda en principios racionales del interés.

Estos tres puntos nos hacen todavía más difícil llegar a una justificación plausible del párrafo que sigue:

Por consiguiente nos vemos obligados a restringir la posición negociadora inicial, mediante una estipulación que prohíba mejorar la posición de alguno de los negociadores mediante una interacción que empeore la posición de otro¹⁸.

¿Sobre qué fundamentos se puede prohibir algo así? ¿Puede el egoísta descrito por Gauthier llegar a un nivel de madurez del interés tal como para acatar esta prerrogativa del contrato? Es difícil pensar en esta prohibición sólo desde el punto de vista del interés individual.

Existen algunas afirmaciones dentro de su teoría moral que difícilmente pueden encontrar una confirmación en la realidad cotidiana a la cual él mismo se apegaba.

Cuando Gauthier dice que después de haber contratado ninguno debe por ningún motivo encontrarse en una situación peor de la que posea en el estado natural¹⁹, no parece reflejar la realidad de las relaciones desiguales de los seres humanos. Parece conceder demasiado a la capacidad de pactar y, más aún, a la capacidad de respetar el pacto. Es difícil pensar en hombres en los cuales la seguridad en el bienestar del contrato sea tan radicada; es difícil pensar en individuos interesados que no sacarán provecho de sus propias ventajas sólo por haber pactado, y sobre todo, es difícil imaginar que todo este bienestar y disciplina se funden en un pacto no coercitivo. Esta zona libre de consideraciones morales como garantía del contrato, no parece poder fundar un comportamiento mirado a la cooperación interesada.

¹⁷ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 31.

¹⁸ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 33.

¹⁹ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 33.

Otro de los motivos de perplejidad que nos deja esta zona amoral se encuentra en la afirmación de una igualdad racional como punto de partida²⁰. El velo de ignorancia de Rawls ya nos recuerda que una de las principales dificultades del contrato es la condición inicial de los contratantes. Una desigualdad como premisa del contrato sería la ruina del contrato mismo.

El hecho está en que, vistas las profundas diferencias sociales que caracterizan las sociedades contemporáneas, la afirmación de una igualdad racional, no obstante sea un aspecto importante de la igualdad, no parece ser una afirmación realista.

A pesar de la preocupación de Gauthier por no caer en una posición inicial netamente hipotética como la de Rawls, la condición de la racionalidad que pone como necesaria al contrato no refleja realmente la realidad social.

Un punto de partida que reduzca la justicia a principios de interés (despojándola de cualquier connotación moral), que no sea altruista (es decir sin la preocupación del otro como ser humano igual a mí), ni coercitivo (es decir sin la obligación que dicta la ley) y fundado en un mera igualdad racional (que no refleja la desigualdad existente), no parece facilitar las cosas para la afirmación de una zona amoral y, por ende, una cancelación definitiva del valor moral.

3.4 *¿El valor moral existe?: «Nada es bueno o malo, sólo el pensamiento le da ese carácter²¹»*

Para Gauthier no existe nada parecido a un reino de los valores. Si hablamos de valor, obligatoriamente debemos hablar del interés, único protagonista de la moral. Al hablar de interés, hablamos también de un cálculo que tiene que ver con un ambiente hecho de muchos intereses personales y no con valores *a priori*.

Otros de los elementos que saltan a la vista en relación al tema del valor es la utilidad. La racionalización se mueve hacia la «maximización de la utilidad» y ésta se atribuye a «estados de cosas» considerados como objetos de «relación de preferencia». El individuo prefiere sólo cuando se encuentra delante de una situación en la cual debe escoger entre diversos elementos. Se prefiere algo sólo en relación a otros elementos.

²⁰ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 34-35.

²¹ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 41.

Hablando de la elección entre un tomate y una pera, es impropio decir simplemente que yo prefiero un tomate en lugar de una pera. Se debería especificar que «dentro de un ambiente» x yo prefiero un tomate en lugar de una pera. Aquello que determina la elección será entonces eso que el autor llama situaciones (*states of affairs*)²².

La utilidad será siempre determinada por las posibilidades de acción dentro de una situación real. Estas definiciones que giran en torno a palabras como interés, utilidad y situación, fundan lo que será el concepto de valor: «Es racional maximizar el *valor*; la teoría de la elección racional implícitamente identifica el valor con la utilidad»²³:

Por lo tanto estableceremos un conjunto de condiciones necesarias para una *preferencia considerada* y que deben satisfacerse si ha de identificarse la utilidad – como una medida de preferencia – con el valor, y la maximización de la utilidad con la racionalidad²⁴.

Sólo será preferido aquel resultado que traiga consigo la más grande «utilidad». La utilidad no es otra cosa que una «medida», es algo así como la temperatura, afirma el autor. Ello quiere decir que cuando se escoge una acción, en realidad se está escogiendo el resultado de esa acción. Sólo los resultados que presupongan la más alta utilidad serán escogidos.

Además de la utilidad Gauthier habla de otra prerrogativa importante: la probabilidad que este resultado se haga realidad.

Estos dos elementos, utilidad y probabilidad, fundan eso que Gauthier llama las condiciones de preferencia coherente, que según él, en último análisis son condiciones de la preferencia racional.

Las condiciones de preferencia racional fundan un tipo de generalidad comportamental que nos permite observar aquellas acciones que el individuo prefiere. En otras palabras, estamos hablando de una suerte de tabla relativa y subjetiva de valores, fundada en el interés y en las preferencias a través de una óptica meramente racionalista. Es justo aclarar que el nominativo «tabla de valores» no sería seguramente aceptado por Gauthier, no obstante a nuestro aviso describe muy bien esa realidad.

Las preferencias de cada persona determinarán solamente los valores personales. El autor aclara que los valores de cada persona son independientes de aquellos de las otras.

²² D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 42.

²³ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 43.

²⁴ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 43.

Los valores entonces serán nada más y nada menos que una medida de la racionalidad del individuo. Medida que será relativa no sólo a cada individuo, sino también a cada situación o «estado de cosas» como lo llama el autor.

Y aunque los valores se atribuyan a las situaciones, esa atribución tiene que ver con actitudes y no con observaciones, es subjetiva y no objetiva. Como medida de la preferencia, el valor depende y debe depender de las preferencias para tener una existencia real. Por lo tanto, la teoría de la elección racional considera el valor como una medida subjetiva y relativa y no como una norma objetiva y absoluta²⁵.

El problema será entonces el de determinar el tipo de valor del cual esta teoría del contrato habla.

3.5 *Subjetividad y relatividad del valor*

Comenzaremos con la definición final de Gauthier en relación a la subjetividad y relatividad del valor para luego analizar algunos de los tópicos más importantes en relación a este tema:

Consideramos pues que el valor es una medida de la preferencia individual – subjetivo, porque es una medida de la preferencia y relativo, porque es una medida de la preferencia individual –²⁶.

Si el valor se reduce a la preferencia y si una preferencia depende de una medida que a su vez depende de un objeto, la conclusión de Gauthier es que si no existe preferencia, no existe tampoco valor. El objeto, cualquiera que este sea, dará validez al valor. En otras palabras, un valor que no se encuentre dentro de un «estado de cosas» (*states of affairs*) no existirá como valor. Los valores en sí mismos no existen, son frutos de nuestras afecciones:

El valor es pues no una característica inherente a las cosas o las situaciones, no algo que existe como parte de la estructura ontológica del universo, de un modo completamente independiente de las personas y sus actividades. Antes bien, el valor se crea o se determina mediante la preferencia. Los valores son producto de nuestros afectos²⁷.

²⁵ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 46.

²⁶ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 88.

²⁷ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 73.

Para Gauthier si existe un valor éste será siempre subjetivo. Fuera de las afecciones individuales y de la situación en la cual se da, no existe nada que se pueda llamar valor²⁸.

Cuando Gauthier habla de subjetivismo dentro de su teoría contractualista uno de los puntos a los cuales da mayor importancia es el del individuo como único fundamento del valor.

Dentro de la óptica del autor, subjetivo no quiere decir arbitrario. No se juzgará una acción partiendo de un estado de irracionalidad, o mejor, de irreflexión por parte del individuo. Las preferencias de las cuales se hablan aquí parecen estar fundadas en un cierto tipo de reflexión racionalista del interés, por lo cual se puede afirmar que no se trata de preferencias caprichosas.

Gauthier trata de aclarar que al decir preferencias subjetivas no habla de simples etiquetas de valores que se colocan casualmente sobre situaciones. Habla de un valor subjetivo que más bien representa registros de las actitudes plenamente consideradas que sostenemos, según nuestras creencias, ante aquellas situaciones²⁹.

De lo antes dicho resulta claro que el valor que primero fue propuesto como una «preferencia subjetiva», ahora se nos completa con el adjetivo «reflexivo». De ello resulta evidente que estaríamos delante de un valor que es evaluación reflexiva, y sólo por ello, se convierte en preferencia.

Además de la subjetividad, la relatividad del valor moral es la segunda característica que nos interesa subrayar en este punto. Esta característica del valor deriva de la dependencia del mismo a las relaciones afectivas de cada individuo. Ello no impide que, partiendo de gustos personales, se pueda realizar una generalización de los valores. Gauthier piensa que se puede hablar en términos de un lenguaje común de valores y el ejemplo más idóneo que encuentra para afirmar esto es el

²⁸ Es interesante notar cómo una vez enunciada la subjetividad del valor, Gauthier, casi saliendo del tema de discusión, trata de aclarar si el valor de tipo teleológico que depende de la voluntad divina se puede llamar subjetivo u objetivo. Él responde que en la mayoría de las concepciones teológicas de este tipo, el valor no obstante pueda ser interpretado como una afección del individuo, se presenta más bien en su interior como una norma o un criterio emanado por Dios. Esto quiere decir que será el hecho que viene de Dios, y no de la afección individual, el que determinará su existencia, por lo cual se podría decir que este valor se considera como objetivo. Partiendo de la última cita hecha resulta claro que dentro de la lógica de esta teoría de la moral como contrato un valor objetivo no existe.

²⁹ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 75.

mercado. Según su punto de vista, la relatividad del valor parece no ignorar los criterios comunes que presuponen una evaluación ordinaria.

Gauthier separa los criterios comunes de la objetividad del valor. Según el autor aquellos que afirman que el valor es objetivo sostienen que siempre se tiene que hacer referencia a algo así como entidades independientes. El problema está en que según Gauthier esto llevaría a crear una especie de ontología del valor que se revelaría inexistente. Esos que el autor llama objetivistas parten de la idea que el objeto único de la preferencia es y debe ser el bien³⁰. La alusión va claramente contra la moral clásica.

El valor entendido objetivamente no posee un rol explicativo que le de significado a su existencia: «Cuando Laplace condenó a Dios a la redundancia explicativa diciendo que “je n’avais pas besoin de cette hypothèse”, también estaba condenando implícitamente el valor objetivo»³¹.

A la luz de lo antes dicho surge una noción de «bien» con la cual concluiremos esta parte:

Lo que es bueno, en esencia lo es porque es algo preferido y es bueno desde el punto de vista de aquellos, y sólo de aquellos, que lo prefieren³².

3.6 *¿Valor o valor moral?: el peligro de una moral velada*

No resulta claro saber si Gauthier diferencia el simple «valor» del «valor moral». Es difícil saber si está hablando de uno o del otro al momento de desarrollar su teoría. Según nuestra interpretación, visto el hecho que es una teoría moral, algunas de las afirmaciones que realiza dentro de ésta nos hacen intuir que cuando habla de valor se refiere al valor moral.

Su definición de «valor» sería más bien una definición de «valor moral», en cuanto, mirada a un cierto juicio de las acciones del individuo, parece poseer como fin la definición de las mismas como buenas o malas.

Deseamos subrayar que, no obstante no sea afirmado, existe intrínsecamente en su concepción un tipo de comportamiento al cual se debe tender:

³⁰ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 84.

³¹ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 86.

³² D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 88.

No debemos confundir la idea de que sólo aquello que es preferido por su propio bien es o puede ser intrínsecamente bueno, con la idea de que sólo aquello que ha sido experimentado placenteramente puede ser intrínsecamente bueno³³.

Este comportamiento a pesar de ser individual parece no ser definido solamente por las prerrogativas del interés. Gauthier diferencia entre lo agradable (*pleasurably*) y lo intrínsecamente bueno (*intrinsically good*).

La razón que daría Gauthier para justificar esta diferencia estaría una vez más fundada en el cálculo del interés, pero esto no nos interesa por el momento. Nos importa por ahora dar a conocer el hecho que dentro de su teoría de los valores subjetivos y de la moral como contrato existe una definición de valor moral, entendido a su modo, pero valor moral al fin. Nos interesa este punto por el hecho que un valor moral nos ayudaría a encontrar cuáles son las cosas importantes para un individuo gauthiano, o mejor, a qué cosa debe tender el individuo que él propone.

Si todo lo antes dicho en relación al interés, cálculo, maximización de los resultados, igualdad contractual, etcétera, se funda no sólo en un interés sino también en un valor moral, las cosas cambian.

Si fuera sólo un «valor» (y no un «valor moral») el que está en juego sería más que lógico afirmar que un individuo interesado vería el valor en el interés al cual tiende y de esta forma dicho valor cumpliría con los requisitos de su definición habitual: «aquello a lo cual una cosa tiende». Si por el contrario fuera una especie de «valor moral» el que implica su teoría, las cosas cambiarían. Un valor moral presupone una concepción «intrínseca» de bien y mal, que salvaguardaría un conjunto de creencias, jerarquías y por ende prioridades de acción que irían contra la anulación del valor moral llevada a cabo por Gauthier.

Esto quiere decir que esta teoría, aunque niegue la moral como conjunto de valores anteriores, estaría implícitamente pautando una forma de comportamiento a seguir y, por ende, un valor moral alternativo.

Gauthier parece hablar de valor moral como una forma particular de valor cuando, hablando de las diferentes posiciones en relación al mismo (relativismo, subjetivismo, absolutismo, universalismo), aborda el tema de los utilitaristas y plantea un tipo de valor moral definido como una medida de las preferencias reflexivas que son formadas a

³³ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 74.

partir de un punto de vista contractual de modo que pueda respetar la imparcialidad³⁴.

Sobre este punto, al parecer, no está hablando de su posición en relación al valor moral sino de la posición utilitarista. A pesar de ello esta definición sería coherente con los fundamentos de una teoría contractual de la moral así como él la planteó.

De aquí el hecho que Gauthier y su teoría contractual parecen caer en la contradicción interna de todas aquellas teorías que se proponen como completamente neutrales en relación al bien y el mal, pero que a pesar de ello se demuestran poseedoras de criterios de valor muchas veces no evidentes.

3.7 Críticas: los fundamentos velados de un individuo liberal

¿Es realista afirmar que la mayoría de estos individuos interesados y egoístas pactarían un acuerdo llevados por sus propios intereses?

Y si se da el caso que los individuos acepten en un primer momento el contrato inicial, ¿qué razones podrían prevalecer para que a lo largo del mismo éstos continúen respetando las normas?

Si la moral en sí misma no presupone medidas contra aquellos que no la respeten y si la naturaleza del individuo es egoísta, parecen no existir garantías que nos hagan pensar que los individuos continuarán a ser fieles al contrato de la moral.

Si la moral no es un elemento natural y los intereses egoístas de los individuos sí, es más lógico pensar que tenderán éstos últimos a prevalecer. Una teoría de la *rational choice* por más empírica que sea, no parece ser suficiente para aplacar el egoísmo natural de los individuos.

Gauthier afirma citando a Rawls³⁵, que el contrato moral nos ofrecería un beneficio superior de aquel que poseeríamos en un estado natural. La dificultad está más bien en negar la moral como sistema de valores establecidos y tratar de hacer razonar al individuo, por naturaleza egoísta, en términos racionalistas.

Cuando Gauthier afirma «que la concepción de un hombre económico dedicado a apropiarse ilimitadamente de lo que está a su alcance llega a dominar el pensamiento social»³⁶, está criticando un tipo de concepción de las relaciones humanas que al mismo tiempo funda.

³⁴ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 80.

³⁵ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 26; Véase J. RAWLS, *Teoría de la justicia*.

³⁶ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 35; Véase D. GAUTHIER, « The Social Contract », 1977, 130-164.

Gauthier critica la modernidad por haber hecho del hombre un ser económico, dejando de un lado la interacción social y reduciendo todo al interés:

Con la ganancia personal vinculada con el progreso social, el individuo fue liberándose paulatinamente de los lazos coercitivos interpuestos por las costumbres y la educación, la ley y la religión, que caracterizaron a las sociedades anteriores. Pero al quitarle esos lazos al individuo, quizá se haya dado demasiado crédito a la eficacia de las instituciones que obran de modo semejante al mercado y se haya prestado escasa atención a la necesidad de la interacción cooperativa que exige una restricción limitada pero real³⁷.

De estas líneas, que en realidad podrían ser las del primer capítulo de nuestro trabajo, es claro el descontento de su parte en relación a la crisis del hombre contemporáneo reducido al hombre económico.

Según nuestro juicio el primer aporte a un resultado como éste es la relativización de los valores morales y, sobre todo, la definición del hombre como un ser que ya desde la naturaleza y a partir de su unión con los otros posee como única medida el propio interés.

No vemos cómo un ser basado en el interés como motor de su vida puede escapar del resultado de una visión económica como forma de vida.

La situación que hoy vive la sociedad posee como causas teorías que ven en la colaboración lejana de todo interés y en los valores morales arraigados en tradiciones anteriores una falta de racionalidad por parte del hombre calculador que proponen.

3.8 *Otra crítica: un individuo fundado en cláusulas contractuales*

El punto de partida sobre el cual toda la discusión se desarrolla es si existe o no algo intrínseco a las personas que pueda ser llamado deber moral. Si la respuesta es positiva entonces tendríamos que partir de una naturaleza moral que, ya *a priori*, divide los actos en buenos y malos. De no existir nada parecido al deber moral las acciones de los individuos serían limitadas al mal menor a través de la creación de restricciones *a posteriori* para preservar un mínimo de reglas que nos permitan vivir en sociedad.

En este sentido, la posición que admite sólo la ventaja recíproca como único método para establecer un principio de justicia entre las

³⁷ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 35.

personas que tomamos en consideración anteriormente puede ser resumida así:

Según ellos, la visión moderna del mundo excluye la idea tradicional de que las personas y las acciones tienen algún *status* moral inherente. Lo que las personas toman como valores morales objetivos no son más que las preferencias subjetivas de los individuos³⁸.

De una concepción moral con estas características surge un tipo de mentalidad contractual que, hecha principio, se resume en dar a cada uno según la capacidad de amenaza³⁹. La justicia o injusticia será directamente proporcional al daño o ventaja que ésta traiga consigo. La injusticia que nosotros podemos hacer a las otras personas va también contra nosotros mismos. Sólo la posibilidad de ser víctimas de nuestras propias acciones en relación a las otras personas es la razón por la cual no la cometeríamos.

La convención tomaría entonces el puesto de la moral y el contrato sería el artificio de la misma: si las convenciones recíprocamente ventajosas contrastan con la moral cotidiana, peor para ésta⁴⁰. A los ojos de este tipo de liberalismo contractual los individuos no poseen un *status* moral intrínseco⁴¹. En tal sentido repetimos que esta línea liberal contractual es amoral. Ello no quiere decir que sea inmoral, es más, el lenguaje de la misma no entra ni siquiera dentro de las determinaciones de valores, sino que se queda aparentemente en el ámbito de los resultados de las acciones. Se habla de costos bajos o elevados y beneficios mayores o menores.

Además de la «igualdad racional» de la que hablamos anteriormente, esta teoría toma en consideración la «igualdad en el peligro y la debilidad». Según ésta, cada persona es igualmente vulnerable a los ojos de los otros y, por ende, igualmente peligrosa. Esta posición no toma en consideración los puntos de partida ya desiguales que existen en las sociedades contemporáneas. Esta especie de igualdad del daño⁴² no es del todo real en cuanto, vistas las características sociales actuales,

³⁸ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 145.

³⁹ Véase A. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*; D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*; ID., «La justice en tant que choix social»; J. NARVESON, *The Libertarian Idea*.

⁴⁰ C. MORRIS, «The Relation », 1988, 119-153.

⁴¹ Véase W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 146.

⁴² M. LESNOFF, *Social Contract*.

existirá siempre un número restringido de contrayentes que siendo ya potentes no harán parte de esta presunta igualdad.

Una afirmación de esta índole tal vez podría tener un cierto sentido en una época prehistórica o en un estado natural, por así decirlo, en la cual todos los individuos de una forma u otra partían de una igualdad de fuerzas y medios para imponerse a los otros, pero a partir de la primera forma de sociedad esta afirmación se nos presenta como infundada.

El hecho está en que una consecuencia inevitable de teorías de la ventaja recíproca como la de Gauthier es que los «débiles por naturaleza “caigan del otro lado de la empalizada” de la justicia»⁴³.

La teoría de la ventaja recíproca deja de un lado la autonomía de cada uno para subordinar los individuos al poder de los otros. De esta manera el individuo, cuya libertad en línea de principio debería ser preservada, se ve obligado a establecer un tipo de contrato que, negando *a priori* la justicia como valor, sólo posee en sus manos algunas condiciones favorables o desfavorables al momento de la negociación. Ello quiere decir que para individuos que no posean ya posibilidades ventajosas, el resultado de esta negociación será en la mayoría de los casos desventajosa. Una igualdad racional no basta para garantizar la igualdad *de facto*.

La teoría liberalista de la ventaja, así como nosotros la hemos entendido, puede donar libertad sólo a aquellos que al momento de la negociación sean lo suficientemente fuertes como para conseguir sus ventajas personales.

Desde el punto de vista de la filosofía moral no parecen ser muy claros los razonamientos que los contractualistas de esta línea utilizan para aniquilar la existencia de la moral. La cancelación de la moral necesita algo más que escepticismo en relación a ésta, y un contrato para suplirla.

El enfoque de los beneficios mutuos convencerá a aquellos que compartan este escepticismo acerca de las pretensiones morales. De todos modos, la mayor parte de la filosofía política de tradición occidental comparte la visión opuesta, según la cual existen justicias e injusticias que generan obligaciones y que todas las personas tienen el deber de respetar... Es cierto que nuestras afirmaciones sobre los derechos naturales no resultan observables o susceptibles de ser puestas a prueba; pero las diferentes áreas del conocimiento se sirven de diferentes tipos de objetividad, y no hay razón

⁴³ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 148.

para esperar o desear que los deberes tengan el mismo tipo de objetividad que las ciencias físicas⁴⁴.

Si la cancelación de los bienes anteriores que dentro de una teoría filosófica política se haga va a influir negativamente en el individuo y en su unión con los otros, ésta debe ser justificada sobre todo en el terreno práctico. Los liberalistas no pueden cancelar la existencia de valores morales sólo porque los mismos no cumplen con las expectativas de objetividad que ellos tienen.

Como ya mencionamos hace un momento, si la única cosa que existe es el deseo personal de cada individuo, ¿por qué en una sociedad en la cual existen poderes desiguales aquellos que son más potentes no usarán este poder para sus fines individuales?, ¿qué cosa me lleva a seguir un acuerdo o principio de justicia convencional si la ventaja está ya a mi favor?

Teorías como éstas hacen del individuo una víctima del poder situacional y de cláusulas de un contrato desigual.

Esta ventaja recíproca se acerca más a una testaruda defensa de la propiedad privada que a una real teoría de la justicia. Sobre este punto sería interesante realizar un estudio en relación a los orígenes de las teorías liberalistas y los resultados contradictorios a los cuales se han llegado hoy.

4. Respuesta comunitarista

El origen de muchas de las afirmaciones actuales que quieren proponer la ausencia del bien como anterioridad se caracterizan por la afirmación no sólo del bien en cuestión, sino también de una confusión interna que lleva a la utilización de términos ambiguos y equívocos.

Así, una «comunidad» no siempre puede traducirse, sin una pérdida de significado, como una «asociación», ni un «vínculo» como una «relación» ni «compartidos» como «recíprocos», ni «participación» como «cooperación», ni lo que es «común» como lo que es «colectivo»⁴⁵.

4.1 Sandel: el bien anterior a la justicia

Tratando a Gauthier, autor de raíz liberal contractual, pudimos notar tres características fundamentales del liberalismo que Sandel pone en

⁴⁴ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 150.

⁴⁵ M. SANDEL, *El liberalismo*, 190.

relieve⁴⁶:

A. Primacía de la justicia en relación al bien.

B. Rechazo de una concepción teleológica.

C. Prioridad del yo.

De estos tres puntos derivan tres resultados respectivos:

A. La ausencia de una moral fundada sobre un bien anterior.

B. La racionalización como fundación.

C. El individuo como egoísta.

En los tópicos que seguirán trataremos de responder desde el punto de vista comunitarista sobre todo a la cuestión A, dejando los tópicos B y C para el tercer capítulo.

Con Sandel y su obra principal *El liberalismo y los límites de la justicia*, responderemos a (A) la ausencia de una moral fundada sobre un bien anterior, es decir, que afrontaremos la cuestión moral de la discusión. Para ello nos planteamos la siguiente problemática: ¿Hablando del contrato social existe una prioridad de lo justo sobre el bien?

La respuesta que da Sandel posee como objetivo la crítica de posiciones liberalistas de raíz contractual. Es un deber metodológico advertir que nuestra intención no será la de analizar las críticas particulares contra Rawls que componen gran parte de la obra de Sandel, más bien intentaremos extraer de Sandel los aspectos más generales de su crítica colocándola específicamente como crítica del liberalismo y el contractualismo.

Esto quiere decir que no será sólo Rawls el objeto de nuestra crítica (a través de la obra de Sandel), sino también Gauthier. De esta manera mostraremos de forma más general nuestra crítica a las teorías liberales contractuales con el fin de demarcar más precisamente el perfil filosófico político contemporáneo que nos interesa tratar.

4.1.1 En busca de los fundamentos morales liberales

Contrariamente a lo afirmado anteriormente con Gauthier, según Sandel el bien viene antes de las reglas contractuales, del derecho y del concepto de justicia mismo. Es cierto que todos estos elementos determinan los comportamientos, pero ¿qué comportamientos? Antes de afirmar que las reglas contractuales, el derecho y el concepto de justicia determinan las acciones que realizaremos, es necesario saber hacia

⁴⁶ M. SANDEL, *El liberalismo*, 38.

dónde tienden éstas, es decir, que es necesario poseer ya un *telos*, una visión de bien.

El liberalismo se funda en lo justo que, según sus posiciones, es anterior e independiente del bien. En este sentido lo justo se propone como una «categoría moral» independiente del bien. Sandel es del parecer que es necesario poner límites al primado de la justicia.

Los orígenes del liberalismo se remontan a Kant el cual afirma que el concepto de bien y mal no debe ser determinado antes de la ley moral⁴⁷. De ello surge un primer problema, ¿sobre qué fundamentos se apoya la ley moral misma? Para Kant la virtud de la ley moral no consiste en el hecho que la misma promueva un fin. La ley moral es el fin de sí misma.

De lo antes dicho surgen dos definiciones iniciales de la deontología. A la primera Sandel le da un «sentido moral» que la coloca en antítesis con las posiciones consecuencialistas. Ésta describe una ética del primer nivel que comprende ciertos deberes categóricos y ciertas prohibiciones que poseen una precedencia incondicional en relación a otras preocupaciones morales o prácticas.

La segunda de las definiciones para Sandel posee un «sentido fundador» y se opone a las posiciones teleológicas. Indica una forma de justificación en la cual los principios primeros son derivados de tal manera que no presuponen ningún fin humano último y ninguna concepción determinada de bien humano.

Estas dos definiciones parecen reenviar una a la otra. Sandel se pregunta si puede defenderse el liberalismo del primer género sin una justificación presente en el segundo. Las dos justificaciones que se presuponen mutuamente parecen ser el fruto de una arbitrariedad. Si es cierto que la justicia se colocará como anterior al bien es necesario justificar esta anterioridad.

Para Mill la justicia es considerada como el principal aspecto de toda la moral. Mill separa las dos definiciones antes citadas. El derecho no es abstracto ni debe ser considerado como tal, es sólo útil. El derecho dentro de la elección moral es el aspecto que posee más «utilidad», y la utilidad es el criterio último en todas las cuestiones éticas en cuanto fundada en los intereses permanentes del hombre⁴⁸.

⁴⁷ «El concepto de lo bueno y malo tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para la cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma», (I. KANT, *Crítica de la Razón Práctica*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 15).

⁴⁸ J.S. MILL, « Utilitarianism », 188. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 16.

La acción es mirada a un fin. Es por ello que las normas de las acciones deben derivar su carácter del fin al cual son subordinadas. De ello Mill deduce que la justicia, como todos los principios morales, deriva su carácter del fin último que es la felicidad.

El «fin» es determinado sólo por el «deseo» que se tiene por las cosas y la felicidad es lo único realmente deseable como fin. De aquí el hecho que la justicia está subordinada al único fin que es la felicidad. He aquí la fundación que Mill le da⁴⁹.

Kant niega totalmente esta posición en cuanto injusta. Si el deseo por la felicidad fuera compartido universalmente, éste no podría ser tomado de ninguna manera como base de la ley moral⁵⁰. Las personas de todas maneras continuarían a diferenciarse en el modo personal de concebir la felicidad. Se crearía una sociedad en la cual todos serían esclavos de una coerción fundada en valores de otros. No se llegaría entonces a una sociedad en la cual las exigencias de cada uno estuvieran en armonía con los fines de todos. La felicidad no puede unificarse a un fin común, ésta no funda nada de universal.

Si no es la felicidad entonces ¿qué funda esta prioridad de la justicia sobre el bien?

Para Kant existe una prioridad del derecho que deriva enteramente del concepto de la libertad de las relaciones externas entre los hombres y que no tiene nada que ver con el fin. La prioridad del derecho no tiene nada que ver con el fin natural que todos los hombres poseen en relación a la búsqueda de la felicidad, ni con las prescripciones en relación a los medios para conseguirlo. Para Sandel la propuesta kantiana puede resumirse en estos términos:

Sólo cuando soy gobernado por principios que no presuponen ningún fin particular, soy libre para perseguir mis propios fines, que son consistentes con una libertad semejante para todos los otros individuos⁵¹.

Únicamente una unión que sea fin en sí misma, fin que cada uno debe poseer, constituirá el primer «deber» en relación a cada relación externa entre los hombres.

⁴⁹ J.S. MILL, «Utilitarianism», 164. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 17.

⁵⁰ I. KANT, *Tal vez eso sea correcto en teoría*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 18.

⁵¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 19.

A partir de esto queda claro que para Kant la «ley moral» no presupone ninguna particular concepción del bien y que la justicia tendrá una posición privilegiada en relación al mismo, al punto de ponerle límites.

Queda todavía abierta la cuestión correspondiente al fundamento de lo justo: ¿Será algo como la ley moral, una ley moral en particular o un concepto abstracto de derecho?

Es aquí que la modernidad encuentra la fundación del sujeto moral como protagonista del liberalismo. Para Kant la fundación de un justo que se anteponga al bien se debe buscar en el «individuo» capaz de «voluntad autónoma». La fundación kantiana se encuentra en el «sujeto racional». Solamente un sujeto de esta índole puede constituir ese aspecto especial que eleva al hombre más allá de sí mismo y del mundo sensible que lo rodea, y lo hace partícipe de un «reino ideal y no condicionado»⁵².

El sujeto racional escoge a partir de sí mismo, sin las determinaciones contingentes del momento. A partir de esta afirmación se entra sutilmente en lo que será uno de los principales mensajes de las teorías deontológicas: no importan tanto los fines que escojamos como nuestra capacidad misma de escoger.

La capacidad de escoger para Kant es anterior a cualquier fin particular. Es allí que se funda la libertad misma y en último análisis la personalidad. El sujeto es el fundamento de la ley moral en cuanto primero e independiente. Como el derecho precede el bien, así el sujeto precede sus fines.

A partir del sujeto como fundación de la justicia surge la dificultad de encontrar un sujeto con las características antes descritas dentro del plano empírico: ¿de qué tipo de sujeto habla Kant?

La respuesta de Kant a estas perplejidades se encuentra en su idea de «sujeto trascendental».

Kant presenta dos ideas para describir su sujeto trascendental. A la primera Sandel la llama (a) «argumento epistemológico», a la segunda (b) «argumento práctico». Hablando del (a) argumento epistemológico, Kant hace referencia al conocimiento de sí mismo: partiendo de los sentidos, el hombre no puede ir más allá de éstos para descubrirse a sí mismo. Necesita de otra cosa que no se puede conocer empíricamente y

⁵² «El sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no debe nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios», (I. KANT, *Fundamentación de la metafísica*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 20).

que es la condición del auto conocimiento. Kant está hablando del sujeto en sí, es decir, ese algo que se encuentra detrás, que antecedente a las experiencias particulares y las unifica. Éste representa la unidad de fondo⁵³.

A través del pensamiento nos damos cuenta que las representaciones son «mis» representaciones y que éstas hacen parte de una única autoconciencia que es síntesis.

El segundo argumento, es decir, el (b) argumento práctico, afirma que, en cuanto objeto de experiencia, el yo hace parte del mundo sensible y las acciones del mismo son determinadas, como son determinados los movimientos de todos los otros objetos, por las leyes de la naturaleza y la regularidad de la relación causa-efecto. Pero en cuanto sujeto de la experiencia yo vivo en un mundo inteligible y sobre-sensible, capaz de autonomía y en grado de actuar según una ley que me doy a mí mismo. La libertad es independencia de las causas determinantes del mundo sensible⁵⁴. En cuanto seres libres reconocemos una autonomía del querer. El sujeto trascendental será entonces la causa de la ley que él mismo se da y que se apoya en su libertad.

Para Kant, la sociedad se gobierna mejor con principios que no prepongamos ninguna particular concepción del bien.

4.1.2 El fundamento kantiano y la necesidad de un bien anterior

Fundándose en kant, los liberalistas deontológicos tratan de fundarse en un yo que no dependa de sus circunstancias. El problema está en que un yo con estas características no parece otra cosa que una conciencia separada del real:

Una dificultad similar surge en el caso del sujeto. Ya que un sujeto separado totalmente de sus aspectos empíricamente dados sería más un tipo de conciencia abstracta (¿consciente de qué?): un sujeto radicalmente situado que se ve reemplazado por un sujeto radicalmente no corporeizado⁵⁵.

Mientras se suponga que el hombre por naturaleza es un ser que escoge sus fines en lugar de descubrirlos como lo concebían los antiguos, sus preocupaciones serán guiadas a las condiciones de elección y no al conocimiento de sí. Escogerá cualquier cosa por el puro placer de la

⁵³ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 22.

⁵⁴ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 23.

⁵⁵ M. SANDEL, *El liberalismo*, 38.

elección y de un cierto tipo de la libertad, pero en realidad los objetos que tocarán su elección no representarán fines importantes ni siquiera para él.

Los liberalistas deontológicos buscan llegar a dos reconstrucciones:

La primera apunta a un criterio de evaluación que no esté comprometido ni con criterios vigentes ni con criterios dados arbitrariamente; la segunda pretende una consideración del «yo» que no sea del tipo «radicalmente situado», y en consecuencia inextricable de su entorno, ni del tipo «radicalmente no corporeizado», y por lo tanto puramente formal. Cada una de las reconstrucciones establece un conjunto de alternativas inaceptables y requiere para su solución una clase de punto arquimedeo que sea capaz de separarse de lo contingente sin, al mismo tiempo, incurrir en la arbitrariedad⁵⁶.

Ello nos lleva a uno de los puntos de mayor arbitrariedad dentro de las teorías liberales deontológicas: el inicio del contrato. Es ahí donde individuos separados desde el punto de vista de los valores, deben tomar la decisión de unirse a través del vínculo de la justicia. Sin entrar en los detalles de las diversas teorías, es justo notar cómo a pesar que es éste el momento en el cual lo justo se antepone al bien, es decir, el momento en el cual el contrato se antepone a los valores, existe ya una fisura que nos permite observar los primeros rastros de un cierto bien anterior, que en realidad el contrato mismo presupone y niega al mismo tiempo.

Al momento del contrato existe y debe existir al menos una cierta concepción de ciertos bienes sociales primarios. El problema está en que los liberalistas deontológicos pretenden que estos bienes no sean absolutamente fundados en nada de eso que ellos llaman «fines particulares» o «fundamentos metafísicos». Los liberalistas presuponen un bien cuyo fundamento no es claro. En la búsqueda, o mejor, en la elección de estos bienes presuponen la labor de un individuo racional que, pensando en sí mismo (pero también en los otros), tome la *decisión* más idónea en relación a cuáles serán estos bienes primarios.

Además de las críticas ya avanzadas a algunas arbitrariedades del inicio contractual de Gauthier, sumemos a nuestra lista de ejemplos deontológicos las premisas teóricas de la posición originaria del contrato de Rawls.

Pero, para establecer estos principios (de la justicia), es necesario contar con alguna noción de bondad, porque necesitamos hipótesis acerca de los

⁵⁶ M. SANDEL, *El liberalismo*, 41.

motivos de los individuos en la situación original. Como estas hipótesis no deben poner en peligro la posesión prioritaria del concepto de lo justo, la teoría utilizada para argüir a favor de los principios de la justicia se reduce a lo simplemente indispensable. Yo llamo a esta descripción del bien la teoría débil: su propósito es el de asegurar las premisas acerca de los bienes primarios, requeridas para alcanzar los principios de justicia⁵⁷.

Es difícil en este tipo de teorías separar el ámbito hipotético del real. Rawls en la precedente cita parece contradecir la afirmación deontológica según la cual el derecho puede surgir antecedente al bien. Parece ser arbitrario el hecho de eliminar en práctica la idea de bien para después en la hipótesis colocarlo como premisa.

El mismo Rawls sostiene que es necesario contar con alguna noción de bondad. Esta necesidad es esencial a la hora de preguntarnos por las bases o fundamentos de una teoría de la justicia. Tal vez éste sea el verdadero fundamento de su teoría y no el artificio que utilizará más tarde para dividir «teoría débil» y «teoría completa» del bien, que no parece ser otra cosa que un modo para velar la necesidad de bienes anteriores.

En la posición originaria de Rawls una de las pocas cosas, o tal vez, la única cosa que saben las partes contrayentes es la existencia de una valoración intrínseca en relación a algunos «bienes sociales primarios». Sandel aclara qué cosa quiere decir Rawls con «bienes primarios»:

«Cosas que un hombre racional desea, sin importar si desea cualquier otra» e incluyen cosas tales como derechos y libertades, oportunidades y potestades, ingresos y riquezas. Más allá de los valores, planes y objetivos últimos de una persona, se considera que existen ciertas cosas de las cuales preferiría tener más en lugar de menos, a partir de la base de que probablemente serán útiles para promover todos los fines, sean cuales sean tales fines⁵⁸.

Y más adelante citando a Rawls:

Así, dada la naturaleza humana, el querer estas cosas (bienes primarios) es una parte de su racionalidad... La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de las condiciones de la vida humana⁵⁹.

⁵⁷ J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 438. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 44.

⁵⁸ M. SANDEL, *El liberalismo*, 43.

⁵⁹ J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 290-291. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 60.

Una vez más nos encontramos con una definición de «hombre racional» que no funciona como fundación visto que presupone ya la base de un bien *a priori* que, por otra parte, es negado.

Una teoría parcial del bien (que comprende hipótesis mínimas y compartidas en relación al género de cosas susceptibles de ser útiles en relación a cada singular concepción del bien y, por ende, susceptible de ser aceptada por parte de las personas independientemente de sus aspiraciones personales), no basta para negar un bien de base y, sobre todo, para fundar un tipo de bien (mínimo) que, en realidad, es un medio para afianzar la prioridad absoluta de la justicia.

Para Rawls el hecho que esta teoría débil sea anterior a la teoría de lo justo y a los principios de justicia, no comporta que la misma sea lo suficientemente sustancial como para debilitar la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Para nosotros sí. Este bien mínimo es en realidad un bien común anterior al contrato⁶⁰.

La noción del bien común parece ser una premisa del acuerdo originario. Como conclusión de este tópico afirmamos que al parecer ni Rawls, ni los contractualistas en general, pueden descartar coherentemente una dimensión intersubjetiva fundada en un bien anterior al contrato como horizonte de sus teorías.

4.1.3 La justicia y su circunstancia: el empirismo

Si a la justicia se le atribuye esta supremacía es gracias a la concepción de inspiración hobbesiana que poseen las teorías del contrato: la naturaleza del hombre antes del contrato es mala, de ella nada parecido al bien puede salir.

Sería ingenuo buscar el fundamento de la prioridad de lo justo sólo en argumentos kantianos. Sandel se da cuenta de ello y trata de buscar en el empirismo, a través de Hume, la justificación de dicha prioridad.

Dentro de la interpretación empirista de la posición original, la justicia puede ser primaria sólo para aquellas sociedades acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante; la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales no de un modo absoluto, como lo es la verdad para las teorías, sino sólo de manera condicional, como el coraje físico lo es para una zona en guerra⁶¹.

⁶⁰ Sobre este tópico véase J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, VIII.

⁶¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 51.

Desde el punto de vista empírico tal vez pueda ser más fácil justificar lo justo como anterior al bien por el hecho de valerse de dos premisas: (a) la relativización de lo justo a una situación crítica y (b) el hecho que en la prioridad de lo justo se esconde una concepción de la naturaleza del hombre específica.

Estas dos premisas nos sugieren que no en todos los casos el bien debe ser necesariamente derogado para dar lugar a normas de regulación de los comportamientos. Existen realidades específicas con concepciones concretas del bien a partir de las cuales un contrato que establezca un bien fundado únicamente en lo justo sería injusto. Por otra parte existen también realidades sociales en las cuales a través del diálogo intercultural, y no necesariamente del contrato se puede llegar a un acuerdo no coercitivo.

Si, a resultas de un equivocado sentido de la justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de todos los gastos comunes, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la mayor protesta o desconcierto, no sólo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equívoca nuestra relación. Las circunstancias de la benevolencia habrán disminuido en este punto, y habrán crecido las circunstancias de la justicia. Esto se deriva de una consecuencia de la dimensión reflexiva de (los aspectos subjetivos de) las circunstancias de la justicia. Pero como ya hemos visto, no hay garantías de que el nuevo sentido de la justicia pueda reemplazar completamente a la anterior espontaneidad, aún en aquellos casos donde no se produce ninguna injusticia⁶².

Muchas de las concepciones deontológicas dan por supuesto que el hombre es siempre y en todo lugar *homo homini lupus*. Esta posición en relación a los seres humanos no sólo no es tan evidente, sino que también se presenta como generalizadora y en ciertos casos irreal. Más allá de la realidad relativa y circunstancial que puede poseer esta concepción, afirmar que simplemente nosotros somos seres individuales en busca de fines egocéntricos, y que apenas tengamos la mínima ocasión actuaremos negativamente contra nuestros semejantes también individualistas, sería crear las bases de una tensión tal, que cualquier teoría del contrato por individualista que sea se presentará como una buena solución.

⁶² M. SANDEL, *El liberalismo*, 55.

Según la posición de Hume la justicia tiene origen en las convenciones humanas, es decir, en las circunstancias⁶³. La justicia es vista como un remedio para resolver problemas de «situación». Menos virtudes altruistas existen más justicia es necesario aplicar, pero más justicia se aplica, más difícil será regresar al estado espontáneo anterior. De ello se deduce la visión de Hume en relación a la justicia: no es otra cosa que una solución técnica a problemas de índole circunstancial.

Mas si el aumento de la justicia no implica necesariamente un mejoramiento moral incondicional, puede darse que en ciertos casos la aplicación de la justicia se transforme en un vicio.

Es posible que un aumento de la justicia no esté de hecho asociado con una mejora moral por lo menos de dos maneras: ya sea por fracasar completamente en cumplir con el incremento en las circunstancias de justicia; o por una incapacidad, por más completa que sea, de compensar la pérdida de ciertas «virtudes más nobles y bienes más valiosos»⁶⁴.

De ello que las circunstancias de la justicia no se ajustan bien a la primacía de la justicia.

4.1.4 Una justicia sin mérito y un individuo invisible

Si no existe una concepción moral, es decir, una concepción del bien y del mal, no existirá tampoco una real concepción del mérito.

Si se habla de la justicia distributiva en un sentido clásico, el mérito poseerá un lugar importante visto que este tipo de justicia se eleva sobre una definición moral fundada en la actividad interior del individuo. El problema está en que Rawls, un liberal de matriz deontológica que debilita al individuo como anterioridad sustancial y concibe la justicia sólo como la principal virtud de la sociedad, pretende no alejarse de la tradición aristotélica:

El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más conocidas, es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido [...] *la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que pro-*

⁶³ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, 494-495.720-721. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 51.

⁶⁴ M. SANDEL, *El liberalismo*, 54.

*piamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan*⁶⁵.

Mientras Aristóteles desarrolla su teoría de la justicia fundada en el individuo sustancial, Rawls y su corriente deontológica afirma que todo aquello que deriva del mérito no es otra cosa que el resultado de «etiquetas sociales», visto que el propio «yo», determinado por la precedencia de la pluralidad y de lo justo, no es lo suficientemente fuerte como para ser identidad antes del contrato. De esta manera describe Sandel la posición de Rawls:

Esencialmente no somos seres lo suficientemente densos como para comprender derechos y méritos antecedentes a las instituciones que los definen. Dadas estas restricciones, la única alternativa es optar por una teoría de la justicia basada en derechos que legitiman las expectativas, eliminando completamente el mérito⁶⁶.

Es por ello que según Rawls la «única alternativa» es la ausencia de reconocimientos en relación al posible bien de acciones libres realizada por un individuo autónomo. Nadie merece nada.

Es de notar cómo las teorías de raíz liberalistas (a pesar de sus implicaciones individualistas, su marcado interés por la autonomía y la libertad de los individuos, y por el mantenimiento de las condiciones que permitan respetar el desarrollo de las identidades individuales) proponen puntos de partidas en los cuales no hay manera de definir los criterios requeridos para una posible fundación de la virtud o el valor moral de una persona, debido a que no cuentan con una visión sustancial de la persona antecedente a las instituciones sociales.

De aquí, deduce Sandel, que no sólo el carácter del individuo, sino incluso sus valores y condiciones más profundas, están relegadas a lo contingente como rasgos de su condición y no como componentes de su persona.

Sandel afirma con preocupación cómo para Rawls el valor de las personas es posterior a las instituciones y no independientes de las mismas, por lo que los derechos morales de una persona deben aguardar su advenimiento: «según Rawls, las personas no tienen un valor intrínseco, en el sentido de que sea suyo antes o independiente o aparte de lo

⁶⁵ J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 27-28. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 115-116.

⁶⁶ M. SANDEL, *El liberalismo*, 115.

que las instituciones justas le atribuyan»⁶⁷. De esto deriva que ninguna máxima de justicia mira a recompensar la virtud.

Según el contractualismo de Rawls no podemos decir que nadie merezca nada (en el sentido fuerte, pre-institucional) por el hecho que tampoco podemos decir que nadie posea nada (en el sentido fuerte, constitutivo). El problema se reduciría entonces, no tanto al hecho que sea la sociedad a través de las leyes quien juzgue los actos *a priori*, sino más bien al hecho que el individuo *a priori* no posee ningún tipo de valores o anti-valores. No posee una constitución.

Sandel trae a colación dos críticas fundamentales contra esta desintegración del individuo en nombre de la ley del contrato originario.

Estas dos críticas de formas diversas muestran cómo el «argumento de la arbitrariedad» (de Rawls, pero también de las teorías contractuales de la moral) lleva a la desintegración de la persona y a la renuncia de la responsabilidad individual y la elección moral. La primera de las dos críticas posee como protagonista Nozick, defensor de la meritocracia y autor que encontraremos en la cuarta parte de nuestro trabajo:

Esta línea de argumentación puede lograr bloquear la introducción de decisiones y acciones autónomas de una persona (y sus resultados) sólo atribuyendo *todo* lo que es valioso en la persona a ciertas clases de factores completamente «externos». De esta manera, denigrar la autonomía de una persona y la genuina responsabilidad de sus acciones es una línea arriesgada de tomar para una teoría que, de otra manera, desea reforzar la dignidad y el respeto propio de los seres autónomos...⁶⁸.

Sandel resume la segunda crítica a través de un epigrama de Bell, uno de los mayores críticos rawlsianos: «La persona ha desaparecido. Sólo quedan los atributos»⁶⁹. Mas no entraremos en los particulares de esta discusión entre Rawls y sus críticos, visto que nuestra intención en este punto es la de reflexionar sobre algunas de las críticas que Sandel dirige a la deontología.

A modo de conclusión sobre este tópico mostraremos una de las críticas más acertadas contra la afirmación rawlsiana que reza que «no hay nada que yo, en tanto sujeto de la posesión, tenga»:

⁶⁷ M. SANDEL, *El liberalismo*, 117.

⁶⁸ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 211. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 124-125.

⁶⁹ D. BELL, *El Advenimiento de la sociedad*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 125.

Rawls con esta posición nos deja un sujeto tan desposeído de características empíricamente identificables que se parece nuevamente al sujeto trascendente o incorpóreo kantiano que él mismo se proponía evitar. El individuo se vuelve inviolable sólo al volverse invisible, y esto pone en duda la dignidad y autonomía que este liberalismo intenta asegurar por encima de todo⁷⁰.

4.1.5 Debilidades contractuales: « ¿Es justo lo que se acordó? »⁷¹

Según Rawls y en general todos los contractualistas, el acto inicial determina el futuro del contrato:

Así pues hemos de imaginarnos que aquellos que se entregan a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. (En el diseño de un contrato social) un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto, (y los principios que eligen) habrán de regular toda crítica y reforma subsecuente de las instituciones⁷².

Si los contratos dependen de las cláusulas iniciales a las cuales llegan las partes después de una discusión o al menos un intercambio de ideas en relación a esas prioridades que garantizarán la situación futura, se pregunta Sandel, ¿qué nos hace pensar que los principios o determinaciones fundadoras que se eligen al inicio sean justos?

Otros de los interrogantes que surgen a raíz de un contrato que estipula todo el futuro social y moral de los individuos en un acto inicial es el siguiente: si los principios de la justicia dependen para su justificación de una apelación contractualista, ¿en qué consiste la fuerza moral del contractualismo?⁷³ Gauthier respondería que de los intereses mismos de los individuos.

La dificultad de esta respuesta está en que una vez instituidos los principios que harán respetar las normas que se derivarán de éstos, debe existir un fundamento, al menos en apariencia moral, que dé respaldo,

⁷⁰ M. SANDEL, *El liberalismo*, 125-126. Resume la discusión entre Rawls y Nozick en relación al tema de la arbitrariedad y muestra la conclusión del último de los dos en relación a la posición rawlsiana.

⁷¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 137.

⁷² J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 28-30. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 136. (Los paréntesis son nuestros, pero corresponden a palabras de Sandel).

⁷³ M. SANDEL, *El liberalismo*, 135-136.

justificación y cumplimiento a las normas mismas. De no ser así cabe preguntar ¿en qué se fundará el respeto futuro por todo lo estipulado? Los principios de justicias rawlsianos y los intereses individuales de la cooperación gauthiano no parecen bastar.

Una posible respuesta podría ser que el respeto de todo lo estipulado se funda en la violencia jurídica o coercitiva. Ésta podría ser una buena respuesta pero sólo post-contractual. El problema es otro y se encuentra en la condición de posibilidad de un contrato cuyos protagonistas son sujetos egoístas: ¿dónde se encuentra eso que hace posible el acuerdo y al cual tienden los contrayentes?

En el caso de Gauthier, tendríamos que pensar en un contrato histórico fruto de la racionalidad contemporánea y, contrariamente, a un contrato hipotético en el caso de Rawls. A la luz de ello es justo proponer otro interrogante: ¿cuál puede ser entonces considerado como el contrato más idóneo para fundar la prioridad de lo justo con respecto al bien, si en realidad ninguno de los dos parecen garantizar una fundación efectiva, ausente de bienes primarios y comunes? Históricos o no, estos dos tipos de contratos no pueden fundarse sin la ayuda, hipotética o no, de bienes anteriores.

En relación al contrato rawlsiano, Sandel trae a colación una crítica hecha por Ronald Dworkin: «Un contrato hipotético no es un pálido reflejo de un contrato real; no es en absoluto un contrato»⁷⁴. Esta crítica puede ser también hecha a Gauthier en cuanto su contrato, no obstante se diga real, en realidad difícilmente puede salir de los límites de las premisas racionales de su teoría. Para llevar a la práctica un contrato como el de Gauthier, es necesario crear un ambiente social con un tipo de racionalidad comportamental efectivamente imposible. Un contrato que no posea premisas reales «¿cómo puede servir para justificar los principios que se derivan de él, o para certificar su categoría de principios de la justicia?»⁷⁵.

Desde el momento en el cual se establece como inicio contratos que no reflejan las realidades sociales, se nos hace imposible dirigir preguntas de tipo realistas a sus premisas. De hecho, surge una barrera en la discusión con los contractualistas por el hecho que su punto de partida en relación a lo justo no nos permite inferir nada de real.

⁷⁴ R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, 17-18. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 137.

⁷⁵ M. SANDEL, *El liberalismo*, 137.

De allí que preguntas como si las condiciones del acuerdo fueron respetadas o los términos del acuerdo efectivamente cumplidos, no son posibles. En un acuerdo hipotético no existe nada que se parezca a la libertad, o a la determinación de las partes al momento de pactar, o al cumplimiento de las justas distribuciones de los derechos y deberes. En un contrato hipotético las situaciones pueden ser infinitas y los resultados incontables por la simple razón que no existe, ni existirá. A la luz de ello surgen otros interrogantes: ¿es justo eliminar los bienes anteriores y compartidos de una comunidad a partir de una teoría liberal del contrato abstracta?

Otras de las críticas que Sandel dirige al contractualismo tiene por objeto la facilidad con la cual afirman que los principios acordados son justos sólo por el hecho de que se hayan acordado. La evidencia de la justicia intrínseca del acuerdo presupone una evidencia todavía más peligrosa: «¿lo que se acordó es lo que acordó?»⁷⁶.

La comunicación hipotética del contrato, no obstante esté constituida por individuos sin un yo establecido, con intereses egoístas y sumergidos en «velos de ignorancia», parece resolverse en un acuerdo perfecto y sin perplejidades.

De hecho, del contrato justo – fundamento de la justicia – surgen intrínsecamente ideales que en realidad son morales y que, no obstante son descartados *a priori*, fundan el contrato:

Podemos concebir la moralidad de un contrato como consistente en dos ideales relacionados pero separables. Uno es el ideal de la autonomía, que percibe al contrato como un contrato entre voluntades, cuya moralidad consiste en el carácter voluntario de la transacción. El otro es el ideal de reciprocidad, que ve al contrato como un instrumento de beneficio mutuo, cuya moralidad depende de la justicia subyacente del intercambio⁷⁷.

Cómo se ha de explicar que un individuo que antes del contrato no posee una identidad bien definida y que se reduce a una naturaleza individualista, pueda poseer al momento de contratar un ideal tan fuerte y arraigado como es el de la autonomía.

Desde el punto de vista de la autonomía, la fuerza del contrato se deriva del hecho de su acuerdo voluntario; cuando concluyo libremente un acuerdo, estoy obligado por sus términos, cualquiera sean éstos. Ya sea que sus cláusulas sean justas o injustas, favorables o severas, yo «me las busqué», y el

⁷⁶ M. SANDEL, *El liberalismo*, 138.

⁷⁷ M. SANDEL, *El liberalismo*, 138.

hecho de que sean impuestas voluntariamente brinda al menos una razón por la que estoy obligado a cumplirlas⁷⁸.

El cumplimiento de las disposiciones acordadas encontraría su principio de respeto, no en las cláusulas fundadas sobre lo justo contractual, sino en mi voluntad autónoma que decide hacer parte del contrato en cuestión. El fundamento que nos lleva al acatamiento del contrato parece entonces encontrar su razón en un ideal que tiene que ver más con el bien que con lo justo. He aquí la autonomía como primera fundación del contrato.

Todavía más extraño es la existencia del ideal de la reciprocidad al interno del contrato que no sólo presupone el primero, en cuanto requiere autonomía y voluntad, sino que también abre sus posibilidades a los «otros» individuos:

Mientras la autonomía apunta al contrato mismo como la fuente de las obligaciones, la reciprocidad se concentra *a través* del contrato en un requisito dado por el trasfondo moral de cumplir con los acuerdos justos, y por lo tanto implica un principio moral independiente por el cual puede evaluarse la justicia de un intercambio... los contratos son obligatorios no porque se concluyen libremente sino porque (o en tanto que) tienden a producir resultados que son justos⁷⁹.

Esto completa el primer ideal moral. Es cierto que el individuo en su autonomía y su voluntad representa un primer fundamento moral del contrato, pero si todo se quedara en esto, se daría pie a teorías contractuales basadas en el interés personal o simplemente en un solipsismo.

Los individuos que autónomamente decidieron contratar esperan que del contrato se deriven resultados justos, es decir, resultados que cumplan, no sólo con las expectativas desde el punto de vista de los beneficios, sino también desde el punto de vista de los valores de los individuos.

Por otra parte, con el ideal moral de la reciprocidad y las expectativas que éste crea en los contrayentes en relación a los resultados justos, el bien encuentra una precedencia en relación a lo justo:

A diferencia de las obligaciones contraídas voluntariamente (Ideal de la autonomía), las obligaciones que surgen del ideal de la reciprocidad deben

⁷⁸ M. SANDEL, *El liberalismo*, 138.

⁷⁹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 138.

presuponer algún criterio de justicia independiente del contrato, alguna manera en que pueda evaluarse la justicia objetiva de un intercambio⁸⁰.

La justicia no puede depender simplemente de los parámetros estipulados por el contrato. Cuando el individuo espera que el resultado sea justo⁸¹, está juzgando a través de un criterio de bondad anterior al contrato. De hecho al individuo liberal-contraente que espera un resultado justo del contrato le podríamos preguntar: ¿justo con respecto a qué?

La obligación que deriva del contrato no es entonces ella misma contractual, presupone un fundamento que precede el contrato y lo funda:

Una consecuencia de esta característica de las obligaciones basada en el beneficio es que la celebración del contrato no es esencial para la existencia de la obligación. Al menos en principio, pueden existir maneras de identificar tales obligaciones sin recurrir al contrato⁸².

Hablar de obligación es hablar de un bien anterior. La obligación no depende sólo del contrato. El problema, como lo dijimos anteriormente, está en que el contractualismo presupone que todo aquello que salga del contrato es automáticamente justo. Esta afirmación se basa en un aspecto importante: antes del contrato no existe nada bueno o malo, son las instituciones sociales, a la luz del contrato mismo, a juzgar positiva o negativamente una acción.

Como ya habíamos notado Rawls apoyaba completamente esta postura, pero a pesar de ello, al momento de postular sus dos principios de justicia y donarles una prioridad ética con respecto a un posible contrato efectivo, parece contradecir lo antes dicho. A raíz de esta ambigüedad surgen críticas como las de Nozick, quien afirma que un contractualista no puede al mismo tiempo negar la existencia de una idea de bien anterior al contrato, para después proponer dos principios éticos que las personas «habrían escogido» al inicio, y con ello juzgar como buenos o malos los resultados contractuales futuros. No es posible decir que antes del contrato nada posee un valor para después afirmar que un contrato que se resuelva en la violencia o la tiranía no es válido. La elección parece ser entre una idea de bien *a priori* y un contrato a partir del cual todo es bueno o malo⁸³.

⁸⁰ M. SANDEL, *El liberalismo*, 139.

⁸¹ Es decir que a través de los otros y de la participación activa como contraente su acción será retribuida con un resultado justo.

⁸² M. SANDEL, *El liberalismo*, 139.

⁸³ No obstante esta ambigüedad rawlsiana es importante dentro de la lógica de

Los argumentos contractuales comprenden el supuesto de que todo lo que surge de un determinado proceso es justo. Sobre la fuerza de este supuesto fundamental descansa la fuerza de un argumento contractual. Seguramente, entonces, ningún argumento contractual debe ser estructurado de tal manera que haga imposible que los principios procesales sean los principios fundamentales de la justicia distributiva por los cuales juzgar las instituciones de una sociedad: ningún argumento contractual debe estructurarse de tal manera que haga imposible que sus resultados sean de la misma índole que las suposiciones en que se basa. Si los procesos son lo bastante buenos para fundamentar una teoría, lo son también como posibles resultados de una teoría. No es posible que las cosas se den de ambas maneras⁸⁴.

Si antes del contrato no hay nada bueno o malo y si es el contrato el que da valor a las acciones, a la luz de un contrato cuyo resultado es injusto ¿a quién se debe atribuir la responsabilidad? Si lo justo es lo único que puede fundar el contrato, delante de un resultado injusto el contractualismo no puede disponer de mecanismos no contractuales, o lo que es lo mismo, de principios éticos para poner límites a los posibles resultados negativos. Decimos «posibles resultados negativos» y no resultados «injustos» o «malos», porque «todo lo que salga del contrato originario es justo», por lo cual la injusticia o la maldad parecen no estar previstos. Es paradójico, visto que el hombre descrito por

nuestro trabajo, visto que toca una ambigüedad presente en las teorías contractuales, no entraremos en lo específico de las críticas de Nozick en relación a la misma. Para ello reenviamos a (M. SANDEL, *El liberalismo*, 144-145). Sandel no está de acuerdo con la crítica de Nozick que hemos traído a colación por considerar que no cumple con la división llevada a cabo por Rawls entre «contrato puro» y «contrato imperfecto»: «Pero esta objeción omite la distinción entre la justicia procedimental imperfecta que describe típicamente nuestros acuerdos reales, y la justicia procedimental pura que rige, o al menos se supone que rige, en la posición original». Nosotros no somos del mismo parecer, visto que esta distinción, en cuanto justificación de principios morales *a priori*, parece ser sólo un artificio teórico y visto que más adelante será claro que esta división resulta no ser del todo clara y hasta ineficaz. De hecho, en líneas posteriores será el mismo Sandel quien notará la debilidad de la distinción: «No obstante, si los principios convenidos son justos porque sólo los principios justos pueden ser convenidos, el aspecto voluntarista de la empresa no es tan amplio como parecería a primera vista. La distinción entre la justicia procedimental pura y la justicia procedimental perfecta se diluye, y se vuelve menos claro si el procedimiento ‘traduce su imparcialidad al resultado’, o si la imparcialidad del procedimiento se da debido al hecho de que conduce necesariamente al resultado correcto», (Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 162).

⁸⁴ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 206-207. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 144-145.

los contractualistas, naturalmente egoísta e interesado, no nos parece ser apto para fundar un contrato basado en una extraña tranquilidad individual y social.

A nosotros nos interesa sobre todo notar cómo un contrato si desea presuponer principios éticos, es decir, principios que partan de una idea de bien anterior a la idea de lo justo, debe fundarlos y no simplemente presuponerlos hipotéticamente o a través de meros artificios teóricos.

Los valores morales no pueden ser eliminados y retomados hipotéticamente. En teorías como éstas reside la ambigüedad en relación a la moral de la contemporaneidad.

4.1.6 Kant *versus* Locke: ¿Existe algo antes del contrato?

Si la diferencia entre «contratos puros» y «contratos reales» es sólo una hipótesis que busca fundar límites éticos a los posibles resultados contractuales, debemos observar ahora en qué modo los contratos reales encuentran una fundación que justifique los resultados.

Una de las opciones a las cuales piensa Sandel es la de un acuerdo anterior que defina los términos de un contrato «en particular» como justo, pero esto no haría otra cosa que reenviar el problema del fundamento:

Un contrato no puede ser sancionado por un acuerdo previo para mantener los contratos, de la misma manera que una ley no puede justificarse con otra ley sobre la legislación... una convención acerca de convenciones no constituye un principio moral, sólo otro hecho social⁸⁵.

Con un contrato que justificara otro contrato, iríamos al infinito sin justificar realmente nada. Cada contrato presupone un acuerdo que a su vez presupone una pluralidad de individuos que realiza el acuerdo. Pero estos dos elementos (acuerdo y pluralidad) unidos, no deben ser de ninguna manera premisa o fundación visto que se reenvían recíprocamente. Ese algo que funde debe ser aparentemente lejano de toda convención y relatividad contractual.

Sandel toma en consideración la solución lockeana, es decir, la de un principio de justicia que escape de la convención. La solución estaría entonces fundada en las leyes de Dios y de la Naturaleza:

Así, el derecho natural se afirma como una regla eterna para los hombres, legisladores tanto como los demás. Las reglas que establecen para las acciones de los otros hombres deben conformarse a la ley natural, es decir a

⁸⁵ M. SANDEL, *El liberalismo*, 149.

la voluntad de Dios, de quien constituyen una declaración... Siendo la ley fundamental la preservación de la humanidad, ninguna aprobación humana puede ser válida en su contra⁸⁶.

Con esta cita Sandel propone la primera de las dos posiciones que estudiaremos en esta parte. Para el contractualismo tradicional el problema de la justificación no podía encontrar solución a partir de los aspectos materiales del contrato.

Esta solución se separa completamente de las premisas deontológicas visto que es una fundación apriorística en la cual el individuo no crea sino que escoge. Lo justo no será entonces prioridad, visto que es el bien, en cuanto preservación de la humanidad, y las posteriores reglas que de éste se derivarán el «hecho» del cual se parte.

Las teorías contractualistas consideran infundado este tipo de posición y, como lo habíamos visto en la teoría de Gauthier, la descartan en cuanto no responde a una posición inicial y real del contrato en la cual la interacción entre los individuos es esencial⁸⁷.

Locke en líneas generales viene acusado de caer en la arbitrariedad de una fundación en principios teológicos no reales.

Para Kant las cosas no están del mismo modo. No es la naturaleza quien funda las relaciones entre los hombres, tampoco la felicidad. No existe un fundamento y un fin que salga de las fronteras de la razón: es éste el vínculo universal que puede unir a los hombres lejanos de situaciones, y por ende, de divergencias situacionales.

Según Kant se debe fundar un «derecho externo»⁸⁸ que solamente

⁸⁶ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 90. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 149.

⁸⁷ «Mais l'état de nature n'est pas moral, pour D. Gauthier, au sens où il l'est pour Locke. Ce dernier ne déduit pas les droits naturels, il les ancre dans la volonté divine. Il n'en va pas même dans *Morals by Agreement*, où l'individu rationnel n'accepte les contraintes qui définissent le droit que parce qu'elles sont la condition du marché et de la coopération, que parce qu'il a en vue l'état social et les avantages qui en sont inséparables. Les contraintes d'équité et d'optimalité ne sont donc pas intégrées dans l'état de nature, comme c'est le cas chez Locke, la stipulation se contentant de contraintes l'interaction naturelle de manière à ce que la position initiale puisse être la base d'un résultat équitable et optimal», (Véase S. CHAMPEAU, « *La morale par accord* », 16-17). En relación a este tema véase también D. GAUTHIER, *Moral Dealing*, 183. En relación a la descripción lockeana de su estado de naturaleza véase J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, § 19.

⁸⁸ I. KANT, *Tal vez eso sea correcto en teoría*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 151.

puede derivar de la libertad de los individuos y no de conceptos particulares como los de la felicidad. El hecho está en buscar un «deber» que sea único para todos los hombres y, para el autor, éste no deriva de la naturaleza.

Todo acuerdo al cual se llegue debe estar amparado por los parámetros de los principios de la razón pura *a priori*. De ésta surge el derecho que Kant considera como: «El principio más alto a partir del cual se deben comenzar todas las máximas relativas al bien común, y que no puede ser calificado por ningún otro principio»⁸⁹.

El derecho representa para el autor ese principio supremo que limita y garantiza la justicia dentro de las relaciones externas. Para Kant ni la naturaleza, ni la experiencia nos pueden dar el conocimiento sobre el derecho.

Como podemos notar, el fundamento que el autor propone carece de especificación en relación a la derivación última de este principio de la razón pura.

Sandel nota cómo Kant, a pesar de proponer un principio que no parece ser arbitrariamente apriorístico como la naturaleza divina de Locke, no deja en claro si este principio de lo justo es el producto del acuerdo original o su premisa⁹⁰. Para Sandel, Kant parece más bien sugerir el principio puro del derecho como una premisa del acuerdo. Pero si este principio puro no viene justificado, su posición sería igualmente arbitraria que la de Locke.

Cabe preguntarnos ¿en qué modo pueden ayudar estas dos posiciones a nuestra búsqueda si en realidad no han resuelto el problema del fundamento?

Estas dos últimas posiciones «arbitrarias» y «teológicas» nos ayudan a cerrar un círculo que comenzamos con este capítulo en relación al tema de la fundación de lo justo sin el bien.

Con respecto a las teorías contractualistas, el desafío que plantea el punto arquimedeo toma una forma más determinada. Claramente la justificación involucra algún tipo de relación entre los contratos y los principios⁹¹.

Por una parte tenemos las teorías contractualistas que fundan el contrato en el contrato mismo, es decir, en el acuerdo (Gauthier y Rawls).

⁸⁹ I. KANT, *Tal vez eso sea correcto en teoría*. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 152.

⁹⁰ M. SANDEL, *El liberalismo*, 153.

⁹¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 153.

Su fundamento posee matices voluntaristas: el contrato es justo en cuanto nosotros, individuos racionales nos unimos y, escapando del peligro del estado natural, pactamos.

Por otra parte con estas dos últimas posiciones (Locke y Kant) traemos a la discusión teorías en las cuales el fundamento deriva sin una aparente fundación empírica: afirman un fundamento que no depende del pacto en cuanto tal.

De estos dos tipos de posiciones surgen entonces algunos interrogantes:

Los contratos reales presuponen principios de la justicia que se derivan a su vez de un contrato original hipotético. ¿Pero cómo funciona la justificación en ese caso? ¿Se requiere el recurso a otro estrato más de principios antecedentes? ¿O el contrato en esa etapa es moralmente autosuficiente, y completamente justificado en sí mismo?⁹².

A partir de las dos formas de contrato apenas citadas podemos regresar al problema del inicio: si se quiere fundar lo justo antes que el bien ¿el fundamento es el contrato o el contrato presupone el fundamento? Se trata de un problema de prioridad.

Dados los supuestos de la teoría contractualista, ninguno parece ofrecer un punto de apoyo sólido sobre el cual fundar al otro. Si las partes en el contrato original eligen los principios de la justicia, ¿cómo determinar que hayan escogido imparcialmente? Y si se eligen a la luz de principios dados anticipadamente, ¿en qué sentido pueden decirse que hayan sido elegidos? La cuestión de la justificación se transforma entonces en una cuestión de prioridad; ¿qué es anterior (en realidad, anterior en última instancia), el contrato o el principio?⁹³.

4.1.7 La deontología entra en el campo del bien y llega a la comunidad

La teoría deontológica que afirma un principio de justicia que no necesita de una teoría completa del bien, se muestra débil. Hablando de la teoría rawlsiana, afirma cómo el sujeto que presupone va mucho más allá de sus parámetros de justicia, penetrando en el campo del bien.

Según la deontología, al inicio existe la diversidad, es decir, que existen muchos más elementos que nos separan de aquellos que pueden potencialmente unirnos. Ello quiere decir que, al menos, el punto de

⁹² M. SANDEL, *El liberalismo*, 153.

⁹³ M. SANDEL, *El liberalismo*, 153.

partida de un acuerdo, cualquiera que éste sea, debe comenzar a partir de una comunidad específica en la cual existan individuos reales y diversos entre sí. Ello supondría, al menos, una teoría de la comunidad, que a su vez, supondría concepciones del bien que existen *a priori* y que son el punto de partida de lo justo que se acordará. Para Sandel este aspecto ya contradice la prioridad de lo justo.

Recordemos el argumento contra la meritocracia en el cual Rawls proponía un punto de partida institucional⁹⁴. Rawls fundándose en una posición deontológica especificaba cómo antes de las instituciones sociales los individuos no poseen ni méritos, ni valores intrínsecos. El individuo deontológico se proponía como privo de posesiones en el sentido fuerte del término lo que llevaba a la afirmación: «antes del contrato, nada».

A esta posición de Rawls contra el mérito, se une Dworkin⁹⁵ quien afirma que toda política social es, desde el inicio, injusta en cuanto propone acciones que van en pro de las minorías, es decir, que presupone un principio de mérito y diferencia, que por ser dirigido a un grupo en particular (en este caso las minorías), atenta contra todos y «cada» individuo particular que no haga parte de ésta.

Según este autor, ninguna política en general, por justa que sea, puede violar los límites individuales de cada individuo a través de una distinción neta. Ello se funda en el hecho que para Dworkin ninguno posee ningún derecho, nadie posee el derecho de hacer nada. En el fondo el individuo deontológico por el hecho de ser privo de un «yo» definido, no puede pretender nada que no le sea dado por la sociedad. El sujeto liberal que deriva de todo esto es frágil.

Para este tipo de línea liberal, desde el momento en el cual se desarrollan las distribuciones sociales, debe ser totalmente descartado el valor moral por el hecho de poseer concepciones del bien específicas que se resolverán sin más en una injusticia social. La sociedad debe distribuir por igual sin hacer diferencias entre individuos que en realidad son iguales. Recordemos cómo en el capítulo primero («Absoluta

⁹⁴ «Los conceptos de mérito, de la virtud y del valor moral no tienen un rango moral preinstitucional o anterior, y por lo tanto no pueden constituir un punto de partida independiente desde el cual puedan criticarse instituciones de otra manera justas», (M. SANDEL, *El liberalismo*, 174).

⁹⁵ R. DWORKIN, «Why Bakke has no case», 10 de Noviembre 1977, 11-15. Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 171-186.

“igualdad” como fundamento del egoísmo») mencionábamos los peligros de una posición que no establezca diferencia entre los individuos.

De todo ello surge entonces una contradicción. Si no será a través del mérito que se desarrollará la justa distribución y si el individuo no posee nada de constitutivo, ni puede esperar nada antes de la sociedad, ¿la alternativa será entonces el prevalecer de los fines colectivos?, es decir, que será el utilitarismo (que niega la deontología) el resultado último de sus premisas⁹⁶.

Si las teorías deontológicas no nos dan una fundación más fuerte del individuo, nada parece poder frenar el asentamiento del fin social como único y prioritario. Esto quiere decir que la defensa deontológica del individuo, resumida en la frase kantiana el individuo es fin y no medio, sería totalmente anulada por el prevalecer del fin social.

Sandel nota entonces que los fines que la deontología representaba como «míos» no son más que fines comunes donados por la sociedad. En éstos parece perderse el individuo convertido por la teoría deontológica en un simple medio de la sociedad.

A pesar de ello parece existir dentro de estos fines comunes dictados por la sociedad la posibilidad de mantener la primacía del individuo y, por ende, de escapar de una postura utilitarista.

Una consecuencia de una autocomprensión ampliada como ésta es que cuando «mis» atributos o perspectivas de vida se enrolan al servicio de un esfuerzo común, es probable que experimente esto no tanto como el ser utilizado para los fines de otros sino como una manera de contribuir a los propósitos de la comunidad que considero propia. La justificación de mi sacrificio, si es que puede llamarse sacrificio, no reside en la seguridad abstracta de que otros desconocidos obtendrán un beneficio mayor de lo que yo pierdo, sino en la noción más alentadora de que con mis esfuerzos contribuyo a la realización de una forma de vida de la que estoy orgulloso y con la cual está ligada mi identidad⁹⁷.

La solución parece estar en la renuncia de un concepto de sociedad abstracta. De hecho no existe una sociedad ideal o una comunidad abstracta, existe esa o aquella sociedad, la comunidad *x* o *z*. Decir que la sociedad prevalece en relación a cualquier posible concepción de

⁹⁶ Sobre la relación de las teorías de Dworkin y Rawls con el utilitarismo véase (M. SANDEL, *El liberalismo*, 206-209). En relación a una crítica a Dworkin sobre el tema en cuestión véase H.L.A. HART, «Between Utility and Rights», 77-98.

⁹⁷ M. SANDEL, *El liberalismo*, 181.

bien, no quiere decir nada de específico. En fin de cuentas qué es una sociedad: ¿la humanidad, una nación, una comunidad?

Así, Dworkin se refiere a la necesidad de servir a una «preocupación social más general», y de brindar «lo que la sociedad en general más necesita»; y Rawls escribe sobre la necesidad de acordar esquemas distributivos diciendo que deben ser de tal manera que propicien «el interés común» y sirvan a «fines sociales prioritarios e independientes». Podemos resumir las dificultades que plantea este supuesto de la siguiente manera, en primer lugar, no existe nada parecido a «la sociedad como un todo» o a «la sociedad más general», en abstracto, ni una única comunidad «última» cuya preeminencia se dé sin mayor explicación o sin cuestionarla⁹⁸.

De esto podemos deducir que un individuo que posea como fondo una comunidad particular, poseerá de hecho algo y no será vacío y frágil como lo afirma la teoría deontológica y, sobre todo, no será víctima de las disposiciones post-contractuales que dictaminará la sociedad.

La opción se encontraría entonces en la fundación del contrato partir de una comunidad específica. Sólo de esta manera podrá demostrar su «coherencia y estabilidad».

4.1.8 La respuesta de Sandel: lo anterior es el yo, pero en comunidad

Afirmar la comunidad como realidad esencial dentro de las relaciones sociales no pone ningún problema a los liberalistas: dentro de sus teorías una idea de comunidad está prevista. El problema está en que Sandel no comparte en lo absoluto esta idea liberal de comunidad.

Para nuestro autor los liberalistas comprenden las comunidades de dos modos diversos: (a) la comunidad instrumental y (b) la comunidad sentimental.

(a) La primera ve en la comunidad una realidad netamente privada en la cual cada uno entrará en contacto y colaborará con los otros con un sólo fin, mantener la propia vida privada.

Esta concepción se puede aplicar claramente a la idea de unión social propuesta por Gauthier en la cual, incluso la idea de cooperación está prevista, mas siempre en vista de los intereses individuales. Es también la concepción que en la primera parte de nuestro trabajo Bellah y Lasch

⁹⁸ R. DWORKIN, «Why Bakke has no case», 10 de Noviembre 1977, 15; J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, 350-352; Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 184-185.

describieron y criticaron en cuanto típica de un comportamiento atomista contemporáneo.

(b) La segunda de las definiciones de comunidad posee un sentido sentimental. Presupone que los participantes a la misma posean fines comunes e intereses que, no obstante sean antagonistas, son complementarios y yuxtapuestos. Este tipo de comunidad no cancela *a priori* la posibilidad de que algunas personas realicen acciones, incluso sacrificios, en pro del bien de las otras, pero dejando en claro que este tipo de comportamiento no representa la norma. El hecho de que algunas veces ciertas personas se comporten de esta manera viene justificado a través de sentimientos, afectos y lazos sentimentales propios de este tipo de comunidad.

El vocabulario filosófico político en este sentido posee muchas complicaciones. Los liberalistas pueden argumentar términos como el de «cooperación» o «comunidad» y no siempre queda claro de qué cosa se está realmente hablando y, sobre todo, cuáles son las bases de las cuales se está partiendo.

Como ya trajimos a colación al inicio de la crítica al contractualismo liberal: «una “comunidad” no siempre puede traducirse, sin una pérdida de significado, como una “asociación”; ni un “vínculo” como una “relación”, ni “compartidos” como “recíprocos”, ni “participación” como “cooperación”, ni lo que es “común” como lo que es “colectivo”»⁹⁹. A través de Gauthier y Rawls vimos cómo conceptos antitéticos conservan los mismos términos y teorías distintas muchas veces parecen hablar de la misma cosa.

La concepción de «comunidad sentimental» es apoyada por autores como Rawls y busca mantener en su lógica interna los intereses liberalistas de un yo privo de posesiones anteriores al contrato y, más aún, una comunidad que justifique algunos comportamientos (¿principios?) éticos mediante la unión sentimental de los individualistas.

Sandel define la comunidad sentimental como individualista en cuanto no tiene nada que ver con una comunidad real, fundada en bienes realmente compartidos y en la relación regular con los otros miembros. El fin al cual tiende el individuo a través de esta suerte de comunidad se acerca más a la obtención de beneficios personales, a través de la comunidad, que a otra cosa. Otra de las características individualistas de esta posición está en querer fundar una comunidad en las motivacio-

⁹⁹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 190.

nes sentimentales de cada individuo que, no obstante puedan ser buenas, no reflejan la unión de todos en una comunidad.

La crítica que ya desde este momento se puede hacer a esta posición reside en el hecho que, al momento de evaluar la teoría de la comunidad, describe el «objeto» y no el «sujeto» de las motivaciones. Para esta teoría la comunidad es simplemente el objeto al cual el sentimiento del individuo tiende. Ello deja de un lado la existencia misma del individuo. Yo puedo sentir la necesidad sentimental de colaborar y tender algunas veces la mano al otro, pero si mi acción y mi sentimiento se desarrollan desde un hermetismo individualista ¿se puede ver verdaderamente este sentimiento y esta acción como situado en una comunidad específica?

Una teoría de la comunidad cuyo ámbito incluye al sujeto tanto como al objeto de las motivaciones sería individualista en un sentido distinto tanto al convencional como al de Rawls... la comunidad describiría no sólo un *sentimiento* sino también una manera de autocomprensión parcialmente constitutiva de la identidad del agente. Dentro de esta perspectiva fuerte, afirmar que los miembros de una sociedad están limitados por un sentido de comunidad no equivale simplemente a declarar que una mayoría de ellos profesa sentimientos comunitarios y persigue objetivos comunitarios, sino que esos miembros conciben su identidad (el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones) como definida en cierta medida por la comunidad de la cual forman parte¹⁰⁰.

El hecho está en que estas dos concepciones de la comunidad no cumplen con los requisitos que hacen falta a las teorías liberalistas (de Rawls y Dworkin) para escapar del utilitarismo y, por ende, para evitar el peligro que un individuo débil, como el que proponen, caiga en manos de un determinismo social.

La fundación del liberalismo necesita de eso que Sandel llama «un sujeto de la posesión más amplio, capaz de plantear una demanda legítima sobre el acervo necesario para sus propósitos sin utilizar a algunos como medios para los fines del otro y sin caer en un sujeto radicalmente situado»¹⁰¹.

El problema del liberalismo estaría entonces en el hecho de caer en dos extremos. Por una parte está el sujeto de Gauthier, radicalmente situado, al punto de depender de la situaciones (*states of affairs*) como

¹⁰⁰ M. SANDEL, *El liberalismo*, 189.

¹⁰¹ M. SANDEL, *El liberalismo*, 188.

base a partir de la cual se debe contratar; y por otra parte el sujeto débil de Rawls o Dworkin para el cual el mismo es algo así como un ente sin ningún tipo de fundación anterior al contrato.

El liberalismo queriendo evitar una «teoría fuerte» en relación a la naturaleza humana, las motivaciones y las concepciones del bien, no responde a las cuestiones a propósito del fundamento del contrato. Las razones que propone el liberalismo se basan en la intención precisa de crear una teoría general (universal) en la cual los elementos particulares, tales como las concepciones específicas de bien, no se propongan como impedimento a la universalidad misma de la teoría. A través de la debilidad del sujeto liberal y de su necesidad de una comunidad que funde su identidad vemos que no es así.

La teoría de la comunidad más completa no es la más abstracta. Si el acuerdo de una comunidad no se desarrolla a partir de la relación entre los individuos que la componen, sino a partir de lo alto de una teoría filosófica política (universal, hipotética y abstracta), dicho acuerdo no hará otra cosa que hurtar contra el individuo concreto.

Es de notar cómo no hemos propuesto una comunidad específica, en el sentido histórico del término, como fundación del individuo. La intención de este capítulo es más bien de analizar la prioridad del bien sobre lo justo partiendo de una base específica: cada individuo, haga parte de una teoría filosófica política o no, se inscribe en un ambiente que no representa sólo un campo circunstancial y neutral en el cual, por razones del destino se encuentra, sino que es parte constitutiva de su identidad y de su mismo «yo». Una teoría de la libertad necesita en su fundamento una concepción «fuerte» del individuo y de la comunidad, de lo contrario su individuo se desintegrará en la circunstancia histórica y su teoría se convertirá en un determinismo social sea este procedimentalista o utilitarista.

Necesitamos de una concepción de la comunidad que penetre el yo en su profundidad.

La idea de comunidad que Sandel desea proponer como fundamento es también la idea de una identidad radicada, es decir, de una realidad que en definitiva no será sólo el resultado de un contrato. Su idea de comunidad no se escoge en ninguna posición inicial o cooperación en vista de intereses particulares. El contrato crea algo nuevo, un acuerdo, una realidad social que antes no existía, unifica una pluralidad, pero no funda al individuo y no crea *ex nihilo* una moral entendida como visión específica en relación al bien. El contrato no puede fundarse solamente

en una especie de presuposición de individuos débiles que buscan la propia unidad en una nueva constitución artificial.

Para Sandel los individuos se descubren en una comunidad ya instaurada que de ningún modo eligen a través de un contrato.

Para ellos, la comunidad describe no sólo lo que tienen como conciudadanos, sino también lo que son; no una relación que eligen (como en la asociación voluntaria) sino un lazo que descubren: no meramente un atributo sino un componente de su identidad¹⁰².

Esta posición que Sandel llama «constitutiva de la comunidad», responde a la incoherencia de teorías liberalistas que, fundándose en una teoría de la justicia, dependen de una dimensión intersubjetiva que, como afirma el autor, «oficialmente rechazan».

De aquí que ideas como «asociación» y «cooperación», utilizadas por las teorías contractualistas anteriormente estudiadas, ceden el paso a la idea de «comunidad» y «participación» como forma de unión anterior:

Y mientras que las características de la «asociación» y la «cooperación» es que suponen una pluralidad anterior a aquellos que se reúnen para asociarse o cooperar, la «comunidad» y la «participación» pueden describir una forma de vida en la cual los miembros se encuentren situados conjuntamente «para empezar», y donde esta calidad de estar juntos consiste no tanto en la relación que han establecido como en los vínculos que han encontrado¹⁰³.

Un acuerdo siempre será necesario porque en fin de cuenta se trata de individuos que poseen visiones diversas del bien, no de ángeles; pero el acuerdo será fundado en un «antes» hecho de individuos situados, con características «fuertes» a sus espaldas, que se oponen a la idea de individuos débiles y dependientes de un contrato hipotético que los hará «ser».

Según Sandel, la diferencia puede ser encontrada en el «plano cognoscitivo», y se funda en la diversidad que al interior del individuo existe entre la (a) «capacidad de elección» y (b) la «capacidad de reflexión».

Cuando se (a) escoge, la intención sale del plano personal y busca algo que se encuentra fuera de sí mismo. Este movimiento es guiado por la voluntad.

¹⁰² M. SANDEL, *El liberalismo*, 189.

¹⁰³ M. SANDEL, *El liberalismo*, 190.

Cuando se (b) reflexiona, el objeto de nuestra intención nos señala nuestro interior, se concentra sobre la propia naturaleza constitutiva y sus límites. Sólo a través de este último tipo de conocimiento personal el individuo parte desde sí mismo como fundamento y procede, una vez clarificada la propia identidad, a descubrir el valor de la intersubjetividad.

Tender a crear relaciones externas, es decir con los otros, partiendo de un fundamento interior inexistente, es el primer paso para la esclavitud de imposiciones externas que, no reflejando eso que realmente soy sino eso que pacté, conducirán sin más a la dictadura de leyes que, a pesar de ser sociales, son abstractas y no tocan las características de la comunidad en la cual se imponen.

Para Sandel es esta «reflexión» sugerida por la «definición cognoscitiva», la característica primordial que le hace falta al sujeto requerido por el liberalismo contractual. No obstante su crítica en relación a este tópico sea dirigida a Rawls, es sobre todo dirigida al liberalismo, y es en este último sentido que la entenderemos:

Para un sujeto como el de Rawls la cuestión moral paradigmática no es «¿Quién soy?» – dado que la respuesta a esta pregunta se considera evidente en sí misma – sino «¿Qué fines debo elegir?», y éste es un interrogante que se dirige a la voluntad. El sujeto de Rawls aparece así epistemológicamente empobrecido en lo que respecta al «yo», conceptualmente mal equipado para dedicarse al tipo de reflexión capaz de llevarlo más allá de una atención a sus preferencias y deseos, y para contemplar, y de esta manera volver a describir, al sujeto que los contiene¹⁰⁴.

¹⁰⁴ M. SANDEL, *El liberalismo*, 192. Más adelante afrontando el tema del papel de la reflexión en las teorías deontológicas y específicamente en Rawls, Sandel completa la afirmación anteriormente citada: «La reflexión que implica, la evaluación de la intensidad relativa de los deseos, en un sentido vuelca la mirada hacia el interior, pero no *completamente* hacia el interior. Toma como su objeto los deseos, aspiraciones y preferencias contingentes del 'yo', pero no al 'yo' *en sí mismo*. Dado que para Rawls la facultad de auto-reflexión está limitada a la evaluación de la intensidad relativa de los deseos y aspiraciones existentes, la deliberación que implica no puede indagar sobre la identidad del agente (¿Quién soy en realidad?), sino sólo sobre los sentimientos y emociones del agente (¿Qué es lo que realmente *deseo* hacer, o qué *prefiero*?). Debido a que este tipo de deliberación está limitado a la evaluación de los deseos de un sujeto cuya identidad está dada (no reflexivamente) en forma antecedente, no puede llevar a la autocomprensión en el sentido fuerte que permite al agente participar en la constitución de su identidad», (Véase M. SANDEL, *El liberalismo*, 199-200).

Donar a otro ente, sea este «otro» un ente público o privado, normativas que tendrán que ver con nuestras acciones futuras sin un previo conocimiento de ese «otro» fundado en la reflexión, es uno de los peligros que intentamos evitar a través de la identidad comunitaria y la intersubjetividad que ésta implica.

No es posible que un sujeto sin un conocimiento reflexivo de sí, escoja de forma individualista las cosas que «quiere» a partir de la mayor o menor «intensidad» que posee al momento de quererlas. El deseo mayor por una cosa no es directamente proporcional al hecho que en realidad esa cosa represente un bien para el sujeto de la elección.

En relación a los «bienes» que la deontología pretende escoger partiendo de la elección misma del sujeto, si ésta no presupone un cuadro anterior, no es otra cosa que mero voluntarismo. Los propios valores y las propias concepciones del bien son vistos como el producto de una voluntad individual.

Si soy un individuo que me encuentro en una situación determinada, la misma situación me pondrá los límites de las cosas que puedo necesitar o desear. Basta concretizar algunos aspectos descritos por la deontología en relación al individuo, para comprobar que conlleva a una determinación por parte de la sociedad y el contrato.

El afán por escapar de determinaciones morales se presenta como una buena premisa para que el individuo caiga en determinaciones externas y relativas. ¿Cómo pensar entonces un individuo sin determinaciones de puntos de vistas específicos?

La debilidad de la identidad del individuo lo hará privo de determinaciones particulares en relación a los bienes, pero también lo hará víctima de determinaciones circunstanciales que los deontológicos parecen no tomar en consideración.

Más que de un «individuo racional» tendríamos que hablar entonces de un «individuo reflexivo». El hecho está en que «para ser capaces de una reflexión más profunda, no podemos ser sujetos de la posesión completamente descarnados, individualizados anticipadamente y dados con anterioridad a nuestros fines, sino que debemos ser sujetos constituidos en parte por nuestras aspiraciones y vinculaciones centrales, siempre abiertos, y de hecho vulnerables al crecimiento y la transformación a la luz de la revisión de nuestro conocimiento propio. Y en tanto nuestra autocompresión constitutiva comprenda un sujeto más amplio que el mero individuo, ya sea una familia, una tribu, una ciudad,

una clase social, una nación o un pueblo, en esta medida definirá una comunidad en el sentido constitutivo»¹⁰⁵.

El individuo racional deja entonces el lugar a un individuo reflexivo cuya actividad de reflexión se desarrolla a partir de una situación específica. Un sujeto más amplio surge como fundamento de un acuerdo entorno a la justicia. Dicho sujeto antes de realizar el «acuerdo justo» presupondrá una visión específica de bien como premisa del acto mismo de creación de tal acuerdo.

Antes de entrar en el carácter específico de las propuestas políticas liberalistas y comunitaristas es necesario clarificar algunos puntos en relación a la noción de individuo que se encuentra al centro de la discusión filosófico política contemporánea. Ello lo llevaremos a cabo a través de la crítica del sujeto deontológico a partir de una visión del sujeto radicado.

¹⁰⁵ M. SANDEL, *El liberalismo*, 214.

CAPÍTULO III

El individuo y la anterioridad: Taylor contra la dictadura del « yo »

La nueva postura me capacita para superar el miedo y la desesperación, para permanecer en la corriente del amor o para acceder a la unidad plena de la afirmación total del superhombre. En el caso de Dostoievski y Nietzsche, el cambio implica algo equiparable al reconocimiento de la realidad como bien, pero al mismo tiempo contribuye a producir esa bondad. Según Dostoievski, aceptar que se es parte del mundo contribuye a salvarlo; según Nietzsche, afirmar la voluntad de poder conduce la voluntad a una potencia superior. Como en el Génesis, ver el bien hace el bien.

Charles Taylor, *Fuentes del yo*.

1. La cuestión de la autodeterminación

En la parte anterior de nuestro trabajo notamos cómo las bases morales son el punto de partida de la problemática entre liberalistas y comunitaristas. Es a partir de la afirmación o negación de una moral, entendida como presencia de bienes anteriores al interno del contrato, que el discurso sobre el individuo que analizaremos a continuación tomará pie.

La propuesta que analizaremos y criticaremos a continuación parte de la relativización de la moral para llegar al afianzamiento de la voluntad de potencia. Este proceso puede ser resumido a través de un:

- Escepticismo en relación a los juicios de valores (que lleva al)
- Dogma de la autodeterminación (premisa de)
- La razón instrumental (cuyo resultado es)

– La fundación de un individuo al cual le es permitido todo.

La diferencia sustancial entre las posiciones comunitaristas y liberalistas se resume en la visión moral en la cual se fundan y, por ende, en las consecuencias en relación a los valores que surgen. Mientras los liberalistas, fundándose en una tradición kantiana, defienden el ideal de un cierto tipo de libertad individual, concebida como la capacidad de decidir a partir de las convicciones propias¹; los comunitaristas parten de un terreno de valores que antecede al individuo.

De ello surgen dos modos diferentes de relacionarse con la realidad. Mientras los liberalistas dan por bueno aquello que el individuo adopta como un valor personal y, por ende, descartan cualquier tipo de posición relacionada con un juicio de valor anterior al contrato, los comunitaristas juzgarán la realidad a partir de horizontes de valores ya presentes².

Que todos los individuos sean movidos por intenciones personales, y que a partir de éstas salgan a flote convicciones y proyectos personales, es una realidad que seguramente comunitaristas y liberalistas aceptan. La distinción entre liberalistas y comunitaristas no se funda solamente por ello en la cuestión de la libertad del individuo, sino también en el fundamento moral sobre el cual se apoya el mismo.

A partir de ello es necesario aclarar que no es lo mismo dar importancia a la libertad de elección diciendo que ésta es uno de los valores más importantes del individuo, que afirmar que, por el hecho de dar importancia a la misma, ésta se convierte automáticamente en el valor absoluto de la modernidad. Si una persona ejerce una acción libre, esta acción no debe ser obligatoriamente buena.

Según nuestro criterio, el problema se encuentra en eso que el individuo liberalista considera como bueno, es decir, que el problema se encuentra en la fundación moral (individual) que lo lleva a tender hacia eso que él mismo funda. He aquí que, según nuestro criterio, el liberalismo, a través del escepticismo moral como punto de partida, funda el segundo de los pasos antes citados: el dogma de la autodeterminación.

¹ Véase en nuestro primer capítulo «El dogma de la autenticidad».

² «Nadie está en desacuerdo con que los proyectos tienen que ser nuestro principal objetivo; eso no es lo que distingue al liberal del comunitarista. El debate real no tiene que ver con la cuestión de si necesitamos tales objetivos, sino con el modo en que los alcanzamos y juzgamos su valor». Véase W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 232.

Las diferentes interpretaciones de la autodeterminación del individuo serían entonces el verdadero punto de separación entre estas dos teorías.

2. La autodeterminación como ideal alternativo al liberalismo

La autodeterminación puede ser considerada de manera alternativa a la posición liberalista a través de la base específica de una comunidad. El yo situado, la capacidad de establecer juicios de valor y el hecho que no somos todos extraños a todos como afirman algunas posiciones liberalistas, demuestran de qué manera la autodeterminación inscrita en una visión sustancial de la comunidad toma rasgos originales. Es precisamente en este sentido que la autodeterminación liberal y comunitarista no son la misma cosa.

Después de realizar el trabajo de relativización del punto de partida moral el liberalismo pretende afianzar su idea de autodeterminación, no como un ideal personal sino como un fundamento moral, aquí radica el problema: Yo «debo» autodeterminarme según la idea de autodeterminación liberalista.

La crítica está en la cancelación por parte del liberalismo de las condiciones sociales y culturales de base que permiten la puesta en práctica de una interpretación más real de la propia contingencia social y, por ende, del proceso que mira a la creación de la identidad a través del ambiente en el cual se encuentra el individuo.

Cuando el comunitarismo critica la autodeterminación liberal, no está diciendo que las personas – que actúen sin una aparente base moral para afrontar las decisiones de la vida – deberán absolutamente ser determinadas por las prerrogativas de la comunidad. Plantear la cuestión del valor de la autodeterminación en términos de mera determinación por parte de la comunidad, no resuelve el verdadero problema.

El problema de la autodeterminación no se encuentra solamente en posiciones liberalistas que afirmen que los juicios de valores son simplemente expresión de los gustos propios y que, por ende, éstos son arbitrarios, es decir, no susceptibles a justificaciones o críticas racionales. Decir que la autodeterminación como ideal del ser humano está simplemente en afirmar eso que el «yo» asume como bien o mal, denota la voluntad de hacer de dicho ideal un dogma.

Es necesario clarificar algunas de las afirmaciones más importantes de la posición liberalista. La concepción sustantiva con la cual terminamos el capítulo anterior se propone como un «criterio de referencia»,

pero no en el sentido en el cual lo entiende el liberalismo. Este criterio acepta las preferencias de las personas en cuanto elemento inseparable de la identidad individual, pero a través de un proceso de pertenencia anterior. La valoración personal es individual pero no individualista. Ello quiere decir que no obstante sea el individuo el artífice de su visión del mundo, ésta no es una creación *ex nihilo*.

Es cierto que el comunitarismo afirma que el estilo de vida de la comunidad constituye el fundamento en relación a las concepciones del bien y que, por ello, invita a perseguir fines comunes; pero ello no quiere decir que esta teoría quiera *imponer* criterios en relación al bien del individuo.

Decir que las personas actúan partiendo de un fondo cultural anterior, no significa decir que éstas deben actuar obligatoriamente en vista del mismo. La identidad que deriva de la anterioridad situacional es al mismo tiempo identidad *de facto* e identidad en movimiento, es decir, posibilidad de construcción y modificación de la identidad.

La definición del individuo por parte del comunitarismo no lo determina por ello a las esferas económicas, religiosas y sexuales. El comunitarismo sólo presupone éstas a la hora de plantear una visión general del individuo concreto. Esto no quiere decir que el individuo comunitarista por el hecho de ser *situado* sea automáticamente imposibilitado de tomar distancia de su ambiente o, lo que es peor, que esté obligado a cumplir a cada instante con las expectativas y concepciones de su comunidad de origen. Una posición como ésta caería en el mismo error de abstracción y anulación del individuo como sujeto situado e histórico que critica al liberalismo.

Visto que los individuos liberalistas sin una fundación radicada en un ambiente anterior carecen de «horizontes de bienes», la idea que se harán del mundo será algo así como un *collage* de bienes sobrepuestos unos a los otros. Sólo de esta manera el liberalismo justificará «su» ideal de la autodeterminación. A este *collage* individual se suma el *collage* social propuesto por el liberalismo, en el cual el individuo será respetado sólo a partir de una idea de bienes sin ninguna otra relación que la del contrato.

El ideal de autodeterminación liberal implica obligatoriamente en su fundamento un principio procedimentalista, debido al hecho que el concepto de individuo que está detrás se sostiene sobre las bases del procedimiento legal fruto del contrato.

Criticar al individuo liberalista – a través de la crítica de su visión de autodeterminación – no quiere decir entonces proponer un Estado

perfeccionista que imponga un ideal de bien preciso al individuo. Pero, por otro lado, renunciar a un Estado perfeccionista no implica una adhesión automática al modelo liberal. El campo filosófico político actual presupone otras vías. La guerra fría terminó.

3. Taylor y las *Fuentes del yo*: marcos referenciales ineludibles

En la segunda parte de nuestro trabajo, ayudados por la crítica de Sandel a la deontología y la propuesta de una comunidad anterior, pudimos notar cómo la condición necesaria de la misma se encuentra en el individuo situado. La noción que sostenía lo justo como anterior al bien proponía un individuo que en el fondo se encontraba más cerca de los objetos externos a él que de una actitud reflexiva en relación a sí mismo. Esto traía consigo un olvido del sujeto mismo de la reflexión, relegado a un plano de vacío racional. De hecho:

La distinción entre una noción de reflexión como la de Rawls, que está limitada a los objetos de deseo, y una como la de Taylor, que penetra más profundamente para llegar al sujeto de deseo, se corresponde con la distinción entre las concepciones sentimental y constitutiva de comunidad³.

La posibilidad de argumentar la existencia de un individuo dotado de un fundamento que le permita afirmar valores como la autodeterminación y fines propios que no sean separados de la realidad espacio-temporal, debe poseer en su fundación el concepto de situación anterior.

La preocupación del sujeto radicado en un ambiente específico es uno de los elementos bases de la crítica comunitarista al liberalismo: «El sujeto no es descarnado, no es un substrato detrás de los propios fines»⁴. El problema de un sujeto con estas características será el punto alrededor del cual girará nuestra reflexión en esta parte.

La intención que nos proponemos es de buscar un individuo cuya comprensión de sí sea en parte constitutiva de su identidad, en parte definitiva de eso que era ya, y para llegar a este fin debemos saber si existe algo anterior: eso que Taylor llama un horizonte.

La investigación en la que nos adentraremos es una búsqueda de los fundamentos de una visión del individuo alternativa al liberalismo o, como afirma Taylor, del trasfondo que utilizamos para fundar las bases

³ M. SANDEL, *El liberalismo*, 201.

⁴ R. RORTY, « Postmodernist Bourgeois Liberalism », 217.

de las obligaciones morales que reconocemos. Se trata de afirmar, primero que todo, que existe un trasfondo dentro de la identidad contemporánea y que éste respalda algunas de las instituciones morales y espirituales de la actualidad.

Claramente una afirmación como ésta contradice directamente aquellas posiciones liberalistas que ven en el individuo un sujeto débil, desde el punto de vista de la posesión de valores fundamentales y fines sustancialmente comunes.

La búsqueda de marcos referenciales por parte de Taylor se basa en una crítica a la filosofía moral contemporánea:

Es aquí donde se introduce un importante elemento de recuperación porque gran parte de la filosofía contemporánea ha omitido esa dimensión de nuestras creencias y conciencia morales, y hasta diríamos que la ha desestimado por confusa e irrelevante⁵.

Taylor al indagar sobre este fondo referencial no desea entrar en un estudio de eso que actualmente dentro del ámbito de la filosofía política viene llamada «esfera moral». Más allá de evidenciar y justificar elementos determinados de un tipo de moral o una visión particular del bien, el autor desea explicar un trasfondo que va más allá de las características particulares de una visión, para entrar en la identidad contemporánea y afrontarla a través del estudio de eso que «hace que valga la pena vivir».

Anteriormente notamos cómo la cuestión de la autodeterminación, según el punto de vista liberalista, se apoyaba en el hecho que no se puede hablar del individuo en términos que no fueran visiones, deseos, creencias y prioridades individuales, y que hacerlo implicaría una determinación perfeccionista. La posición de Taylor, en cuanto busca una «valoración fuerte», se opone a lo antes dicho. Un «cuadro de fondo no recibe su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, sino que, por el contrario, se mantienen independientes de ellos, ofreciendo los criterios por los que juzgarlos»⁶.

Taylor sostiene que existe un fondo que, antes de ser comunitarista o liberalista, es humano y que el individuo lo reconoce como «moral». En éste entran aspectos como el respeto a la vida, la integridad, el bienestar y la prosperidad de las otras personas. Todos estos valores fundamentales poseen como protagonistas la raza humana en cuanto no dependen

⁵ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 18.

⁶ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 18.

de una particular educación o cultura. El autor subraya que la educación y la cultura, característica de una comunidad específica, pueden contribuir a agudizar el conocimiento de los sujetos a quienes irán aplicados estos valores fundamentales, pero de ningún modo pueden proponerse como fundamento de los mismos.

A la hora de buscar un fundamento a esta sensibilidad «moral» en relación del hombre como tal, existen dos diferentes posturas.

(a) Por una parte se encuentra el naturalismo para el cual, científicamente hablando, la adopción de una preocupación por los otros seres humanos deriva de una actitud, por así decirlo «visceral». Así como la náusea en relación a ciertos objetos puede ser controlada, la reacción delante a situaciones que toquen el respeto de la humanidad misma puede ser objeto de control racional⁷. Esta posición es comúnmente adoptada en la actualidad para tomar distancias en relación a cualquier posible fundación del valor moral: la solución está en el control racional de ciertas reacciones en relación a los otros.

(b) La segunda de las posiciones viene llamada por Taylor «una cierta ontología de lo humano», ésta parece implicar, implícitamente o explícitamente, ciertas visiones de la naturaleza y del estatuto de los seres humanos. La ontología no ve en la actitud moral del ser humano simples reacciones que estudiar objetivamente o articular, es por ello que entrando en algo así como el interior del individuo, trata de explicar propiedades reales independientes de las reacciones *de facto*.

Las argumentaciones ontológicas poseen el estatus de articulaciones de nuestros instintos morales. Articulan las pretensiones implícitas de nuestras reacciones y no podemos seguir formulándolas una vez que hayamos asumido una postura neutral e intentemos descubrir los hechos independientemente de esas reacciones, como venimos haciendo con la ciencia natural desde el siglo XVII⁸.

La neutralidad no puede ser la premisa de un estudio sobre los comportamientos humanos, entendidos como morales o simplemente como reacciones en relación a los otros seres humanos. El hecho no es de prescindir de las reacciones externas de los seres humanos, sino de no tomar éstas como la única medida a través de la cual entrar, fundar y justificar la moralidad o amoralidad del mismo. La neutralidad natura-

⁷ Taylor toma como ejemplo la teoría sociobiológica llamada «teoría del error» de J.L. MACKIE, *Ethics*. Véase CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 20.

⁸ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 22.

lista ejerce una fuerte determinación, por ejemplo, en las teorías procedimentales del derecho en las cuales se pretende a través de un razonamiento únicamente objetivo y neutral tratar los comportamientos humanos. Para las teorías naturalistas el problema del significado de la vida como horizonte humano no existe, liquidando así el hecho que se pueda hablar de marcos referenciales como fundamento semántico de eso que para ellos son simples reacciones.

Taylor a través de la afirmación que el respeto fundamental es el primer argumento contra la neutralidad se opone a estas posturas: «Ningún argumento puede mover a alguien desde una postura neutral hacia el mundo»⁹.

Siempre se debe partir de una descripción intrínseca. Para Taylor en el fondo siempre se encuentra una «medida humana base» que, por sí sola, ya implica una visión del mundo que no tiene que ser particular. Una visión como la que parece proponer Taylor se presenta como visión del mundo, en cuanto simplemente, visión humana del mundo. Todos necesitamos y de hecho tomamos en consideración la «coherencia» a la hora de tratar con nuestras reacciones morales, y ésta implica siempre una descripción intrínseca:

E incluso esos filósofos que proponen hacer caso omiso de las explicaciones ontológicas, no obstante, examinan a fondo y critican nuestras intuiciones morales para constatar su coherencia o falta de coherencia. Pero la cuestión de la coherencia sólo se plantea cuando supone una descripción intrínseca. ¿Cómo acusar a alguien de sentirse incoherentemente nauseado?¹⁰

Incluso el argumento naturalista de la náusea implica, en cuanto habla de la náusea de un individuo, es decir, la náusea como reacción humana, un cuadro referencial que la explique, la juzgue y la conciba como náusea.

4. A la búsqueda de un cuadro de fondo

Encontrarse en el mundo implica dar sentido a las acciones que utilizamos. No sólo nuestra identidad pide que todo aquello que realizamos sea en coherencia con una base de eso que somos, sino también nuestra relación con los otros. Si anteriormente sostuvimos un fondo humano

⁹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 22.

¹⁰ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 22.

que ya descartaba la neutralidad como punto de partida, ahora daremos otro paso tratando de encontrar una descripción satisfactoria de eso que Taylor llama cuadro de fondo.

Lo que se articulará aquí es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pretensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas como correctas¹¹.

Según cuanto afirma Taylor, el cuadro de fondo resulta una realidad poco explorada. Este hecho se ampara no sólo en las posiciones actuales que tienden a anular una «ontología moral» en cuanto invención «metafísica» sin fundamentos reales, sino también en las características mismas del individuo contemporáneo. Según el autor el cuadro de fondo conserva siempre un lugar casi secreto en el individuo mismo y se manifiesta en la mayoría de los casos sólo de frente a controversias que van a tocar la sensibilidad del individuo en relación a problemas importantes. Taylor coloca el tema del aborto como ejemplo. Muchas personas incluso sosteniendo con fervor ciertas creencias sobre ciertos temas, delante de «situaciones límites» como las llamaría Jasper, ven cómo el cuadro de fondo en realidad no refleja sus creencias explícitas. Por esta razón discutir acerca del cuadro de fondo resulta siempre un tema conflictivo.

De ello surge un problema similar al afrontado en el segundo capítulo en relación a la oposición entre las teorías deontológicas (Gauthier, Rawls) y el comunitarismo. En esa ocasión proponíamos que el peligro de la contemporaneidad estaba en teorías que, cancelando en apariencia cualquier tipo de moral anterior, proponían en realidad una muy específica. Decíamos que desde este punto de vista el verdadero enemigo de la existencia de valores morales era – no sólo el nihilismo – sino también ciertas teorías deontológicas que, a pesar de dar prioridad a lo justo, proponían escondidamente un «bien» en el sentido fuerte del término. Taylor se da cuenta de la misma dificultad.

En este caso se trata de teorías científicas (como por ejemplo la de Mackie J.L o Wilson E.O.¹²) las cuales reduciendo el «respeto de fondo universal» a netas reacciones externas, hacen de sus teorías científicas (en un primer momento contra un fundamento ontológico moral) teorías éticas:

¹¹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 23.

¹² E.O. WILSON, *On Human Nature*; J.L. MACKIE, *Ethics*.

[...] al referirme a ciertos naturalistas que proponen tratar todas las ontologías morales como cuentos irrelevantes sin validez alguna, al mismo tiempo que ellos mismos siguen discutiendo, como hacemos los demás, sobre cuáles son los objetivos dignos y cuáles las reacciones apropiadas. Lo que generalmente sucede en esos casos es que la propia explicación reduccionista, frecuentemente una explicación sociobiológica que supuestamente justifica esa exclusión, asume el papel de ontología moral. Lo que en el capítulo 1 comienza presentándose como una rigurosa teoría científica que justifica la teoría moral del error se convierte en base de una nueva ética «científica» o «evolutiva»¹³.

En relación a la búsqueda del fundamento moral del individuo, Taylor propone su trabajo como un intento de «recuperación». Para él la fundación en una cierta ontología se presenta como el único fundamento adecuado a nuestras respuestas morales. El cuadro de fondo consiste precisamente en dar al individuo inserto en una sociedad plural – y con el peso del dogma de la razón a causa de una cierta idea de ciencia absoluta – la posibilidad de responder a las preguntas de fondo que, a pesar de todo, continúa a ponerse.

A través del *status quo* descrito en el primer capítulo pudimos afrontar la situación del individuo contemporáneo descrita como vacía y en «búsqueda de...». Éste es el punto de partida que Taylor utiliza para indagar sobre el cuadro de fondo. El individuo actual, consciente del lugar que ocupa dentro de la sociedad plural y post-nietzscheana, acepta como un hecho la imposibilidad de establecer un cuadro de fondo único y definitivo. Es ésta la base de su posición delante de los otros como «buscador».

¿A qué sirve querer fundar las «reacciones» del individuo en relación a sí mismo y a los otros sobre la base de cuadros referenciales?, ¿no nos basta definirnlos y vivir como simples buscadores, planteándonos cada vez los horizontes que creamos más idóneos? Taylor respondería que seguir los propios impulsos y deseos inmediatos puede llevar sin más al «fracaso del intento de vivir una vida plena». Pero ¿por qué un individuo debería querer vivir una vida plena? Según el autor la búsqueda del sentido de la vida es una problemática inherente al hombre y el buscar de anularla bajo la máscara de la total apatía de valores no resuelve el problema. La búsqueda del sentido juega un rol tanto individual como

¹³ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 23-24.

social y se encuentra presente en sociedades con cultura de toda índole. Taylor coloca el ejemplo de una cultura guerrera o religiosa:

En cada uno de esos casos permanece algún marco referencial no cuestionado que les ayuda a definir los requisitos por los que juzgan sus vidas y miden, por así decirlo, su plenitud o vacuidad: el espacio de la fama en la memoria y en los cantos de la tribu, o la llamada de Dios, iluminada por la revelación, o, por poner otro ejemplo, el orden jerárquico del ser en el universo¹⁴.

El marco referencial se presenta como el horizonte obligatorio a partir del cual los sistemas de valores encontrarán lugar. Taylor trae a colación el «desencanto» con el cual Weber describió el horizonte de la modernidad. Nadie se atrevería a negar la complejidad del trabajo de búsqueda de los horizontes de la modernidad, pero ello no quiere decir que simplemente deba ser afirmada la relatividad o la imposibilidad de tocar el tema en nombre de una neutralidad como solución.

Los intentos de fundación, o al menos de expresión de horizontes morales, tienen que vérselas (cada vez más) con aquellas teorías neutrales, sean éstas naturalistas, nihilistas o liberalistas, que juzgan como dogmático, reduccionistas e impuesto todo aquello que se quiera proponer como un valor independiente al no-valor (¿o valor?) de la neutralidad.

La búsqueda de un cuadro de referencia presupone en su definición misma una distinción cualitativa. Se trata de una base a partir de la cual el «más» y el «menos» encuentran un «punto esencial». La definición que le da Taylor es la siguiente:

Lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es *incomparablemente* mejor que otros que tenemos más a la mano. Utilizo «mejor» en un sentido genérico. El sentido que se da a aquello en lo que consiste la diferencia adopta formas variadas¹⁵.

Taylor habla por ejemplo de una forma de vida «más» plena, o un modo de actuar «más» puro, o un estilo de vida «más» admirable, afirmando cómo este «más» sea «incomparable» con todo aquello que sea «menos». La fuerza de la incomparabilidad radica en su estatus

¹⁴ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 31.

¹⁵ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 34. (Itálico nuestro).

especial, en su «fuerte valoración», es decir, en «el hecho de que dichos fines y bienes son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones y constituyen los criterios por lo que se juzgan dichos deseos y opciones»¹⁶.

El punto afirmado por Taylor toma en consideración una visión de la vida que ha existido siempre. Sin entrar en los particulares de cuál cuadro de referencia es el más idóneo, muestra cómo la historia de la humanidad está tapizada por visiones mejores y peores. Desde la visión del héroe guerrero cuyo valor más alto se encuentra en la vida pública y para quien morir en la lucha en pro de los otros es el mayor de los fines, pasando por el platonismo para quien la razón entendida como orden del cosmos y como teoría de la vida buena viene a tomar el puesto del guerreo, y llegando a la teología medieval, la razón utilitarista y la técnica moderna, los marcos referenciales cambian y definen lo mejor o peor de cada época.

A partir de esta visión de la historia Taylor desea llegar a la esencia de los marcos referenciales, es decir, al hecho que éstos son vividos por el hombre, no como una imposición externa que debe ser acatada para sumergirse en el social o cultural como determinación, sino como una manera de vivir:

El punto clave más bien apunta a que lo mejor no es algo externo, sino una *manera de vivir* la vida corriente. Para los reformadores dicha manera se definía teológicamente; para los utilitaristas clásicos, en términos de la racionalidad (instrumental). Para los marxistas, el elemento expresivista de la autocreación libre se añade a la racionalidad de la ilustración¹⁷.

En cuanto modo de vida, los marcos referenciales deben ser dichos. La neutralidad liberalista y el naturalismo, en nombre de una supuesta incapacidad moderna de expresión de visiones del mundo (en cuanto ello implicaría el perfeccionismo o el conflicto), anulan la posibilidad de expresión de los mismos.

Para nuestro autor la preocupación en relación a la modernidad está en el hecho que a través de la negación de horizontes amplios de moralidad se siembra en su interior un caos de marcos referenciales que nos llevan a «simpatizar con el héroe y con el anti héroe, soñando con un mundo en el que uno podría ser ambos en el mismo acto»¹⁸.

¹⁶ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 35.

¹⁷ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 38.

¹⁸ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 39.

De todo esto surge un llamado al individuo contemporáneo, en cuanto sujeto que busca, a encontrar su sentido en eso que Taylor llama un «fondo de inteligibilidad» a partir del cual cada acción toma un valor. Taylor llama a este fondo de inteligibilidad «horizonte»¹⁹. A partir del mismo el individuo se define significativamente.

A través de la idea de horizonte Taylor se coloca en la condición de llevar a cabo una primera crítica al individuo buscado por la neutralidad. Ya en el primer capítulo tuvimos la ocasión de traer a colación esta idea de neutralidad al mencionar esa actitud política y moral que él llama «relativismo débil»²⁰.

Según Taylor, no establecer la existencia de un horizonte que funcione como cuadro referencial conlleva a una posición que ve en la elección misma del individuo, y por ende en cada una de sus acciones, un bien en cuanto simplemente elegido individualmente: «toda opción es igualmente valiosa, porque es el fruto de la libre elección, y es la elección la que le confiere valor»²¹.

Esta afirmación recuerda la noción deontológica de posición originaria en la cual en ausencia de valores morales, los individuos a través de sus elecciones mismas estipularán eso que es bien o mal socialmente hablando. El contrato de Gauthier en cuanto creador de la moral, no difiere de este relativismo débil. Sus posiciones no aceptan un horizonte de significados y, por ende, afirman que antes de la elección existe una neutralidad de valores que no permite establecer una verdadera diferencia entre lo «mejor» y lo «peor» de las diversas posiciones.

Una vez afirmados los horizontes de significados, demos un vistazo al ideal de autodeterminación con el cual comenzamos el capítulo. Afirmer un ideal de autodeterminación sólo poseerá sentido si se parte de marcos referenciales ineludibles. Afirmer una elección como simplemente buena no significa nada:

No podría pretender que me elijo a mí mismo, y desplegar todo un vocabulario nietzscheano de autoformación, sólo porque prefiero escoger un filete con patatas en vez de un guiso a la hora de comer²².

Taylor afirmar como plausible la idea de elección de la propia vida afirmada por John Stuart Mill en *Sobre la libertad*²³: el problema está

¹⁹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 72.

²⁰ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 73.

²¹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 73.

²² CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 74-75.

en pretender vivir la propia vida, entendida como una autoelección, sin un horizonte que permita establecer diferencia entre acciones diversas. Sin cuadros referenciales, esta autoelección carecería en sí misma de sentido: «la autoelección como ideal tiene sentido sólo porque ciertas cuestiones son más significativas que otras».

El hecho de escoger todo dejaría sin sentido todo. Para nuestro autor la afirmación de la autodeterminación como un ideal moral ausente de horizontes es imposible. Escoger todo a partir de sí mismo crearía una incomprendibilidad en relación a eso que es importante y terminaría por proponer la no importancia de todo.

Es imposible proponer la neutralidad como forma de vida o, lo que es lo mismo, la vida como dotada de un primer periodo «cero» a partir del cual el individuo elegirá todo autodeterminándose. La vida en cuanto tal, ya posee un horizonte hecho de «cuestiones importantes» por la cuales vale la pena vivir. En relación a la afirmación nietzscheana que invita a rehacer la tabla de valores, Taylor afirma que el hecho de proponer y afirmar una tabla de valores que modificar, implica ya el hecho que en ésta se concentran «cuestiones importantes» o no importantes, es decir, que en todo caso la tabla de valores misma funcionaría como punto de partida. Re-definir los valores implica ya una graduación de valores. Taylor irónicamente afirma que realizar esta actividad de re-definición va más allá de «confeccionar el nuevo menú de McDonald's, o la moda en ropa de sport de la próxima temporada²⁴»; por lo cual no es tan neutral moralmente hablando como se propone.

Nuestro autor es claro en su posición: para él la única manera de definir la propia identidad se encuentra en la relación con el «trasfondo» de aquellas cosas que tienen importancia.

Pero poner entre paréntesis a la historia, la naturaleza, la sociedad, las exigencias de la solidaridad, todo salvo lo que encuentro en mí, significaría eliminar a todos los candidatos que pugnan por lo que tiene importancia²⁵.

La importancia que le da a ese «trasfondo» no se resume en una visión particular del mundo, al menos en su planteamiento inicial. Al argumentar ese algo que está detrás y da significado a la propia vida, deja abierto el camino para visiones cuya «cuestión importante» pueda ser la historia, la naturaleza, el prójimo, los deberes de ciudadano, o la

²³ J.S. MILL, *Sobre la libertad*. Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 74.

²⁴ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 75.

²⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 75.

llamada de Dios. Según su postura algo debe poseer una importancia que es «crucial» y que permite la definición de una identidad propia no «trivial».

Afrontemos ahora – a través del tema de los «hiperbienes» – lo antes dicho en relación a la crítica de aquellos que negando los horizontes morales al mismo tiempo afirman otros alternativos.

5. Los hiperbienes y su enemiga la racionalidad procedimental

Existen varios y diferentes bienes perseguidos por el hombre, esto es un hecho irrefutable. Entre los más importantes de la actualidad Taylor trae a colación: la vida familiar, el predominio de la razón y la realización expresiva o fama.

Es también un hecho que las personas, además de perseguir diversos bienes, desarrollan una jerarquía que coloca algunos por encima de otros. Esto deriva de la importancia que tiene la elección y la prioridad de los bienes en relación al establecimiento de la propia identidad.

Sentirse una persona completa, según el autor, depende del hecho de sentir que se sigue el bien idóneo y, para ello, la jerarquía ya debe haber sido adoptada.

La «diferencia cualitativa» entre los bienes representa la prioridad en relación a las acciones a mediano y largo plazo. Existe una distinción cualitativa de nivel «más elevado» o superior que delimita bienes que son limitados a su vez por otros bienes. De ello surge la existencia de bienes superiores reconocida hasta por aquellos que no los siguen.

Pero entonces podría parecer que todos reconocemos algunos (bienes) como tales; que ese estatus es precisamente lo que define la «moral» en nuestra cultura: un conjunto de bienes o demandas que no sólo tienen una particular importancia, sino que sobrepasan y permiten juzgar a los otros²⁶.

En todas las teorías morales, desde la antigüedad hasta la modernidad, Taylor encuentra presente una necesidad de relativizar ciertos bienes en relación a otros. Según su opinión, la modernidad por ejemplo, ha dejado como legado moral un fuerte sentido de la «moral como obligación» de derivación kantiana.

Incluso la ética aristotélica, que según el autor es la «la más inclusiva, la que más se abstiene de compartimentar una especial clase de fines o temas como singularmente cruciales, ha de incorporar alguna

²⁶ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 80.

noción sobre la importancia relativa de los bienes»²⁷. Con todo ello Taylor quiere afirmar que las diferencias cualitativas son intrínsecas a los seres humanos.

Las teorías naturalistas, contractualistas y en general todas aquellas que niegan la existencia de bienes anteriores, niegan estas diferencias cualitativas. La visión que está en fondo a estas teorías es que un bien o valor moral sólo será tal si es el producto de una acción que puede ser encontrada en un espacio-tiempo.

La idea que funda este tipo de visión es análoga a la idea científica de la verificación y falsificación. Sólo se afianzará un principio moral si después de un proceso espacio-temporal, éste demuestra poseer las características necesarias para suplir las necesidades morales de los individuos.

En relación a este argumento la idea de justicia es paradigmática. Con la teoría del contrato social comienza un tipo de mentalidad que afirma que los órdenes sociales podrían ser todos buenos sean cuales sean sus características; la condición es que se constituyan a partir del consenso de las personas. Es la idea que afirmaba Gauthier: todo aquello que derive del contrato será automáticamente justo y por ende bueno.

Después de Grocio y a partir de la modernidad la justicia ha tomado una fuerza tal que en nuestros días, a través de las teorías liberalistas-contractuales, se ha suplantado el puesto del bien y se ha afirmado ésta como el primer principio moral. Partiendo de la justicia todo aquello que tenga que ver con una posición particular del bien no puede ser anterior en cuanto relativo y conflictivo. Lo justo es el gran principio moral de la actualidad, no obstante su fundación se propone como no moral:

También un lema común en las actuales teorías morales derivadas de Kant sirve para justificar la exclusión de las distinciones cualitativas. Es el principio de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. En su forma original, como el contraataque kantiano al utilitarismo, como insistencia en que la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultados sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente, podría tomarse como una teoría moral entre otras y, en su pulsión antiutilitarista, perfectamente justificada²⁸.

²⁷ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 80.

²⁸ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 105.

Veamos de qué maneras teorías como éstas atentan contra las distinciones cualitativas que fundan los hiperbienes. Una de las conclusiones a las cuales llegamos en el capítulo anterior con Sandel, viene confirmada también por Taylor cuando aclara que las teorías de lo justo, a pesar de querer fundarlo sobre una dinámica contractual, en su base no pueden prescindir de una teoría fuerte del bien.

Charles Taylor toma el caso de Rawls. En su *Theory of Justice*, Rawls propone una noción de justicia que parte de una «teoría débil del bien» la cual, según él, denomina los «bienes débilmente valorados». De ello Taylor concluye que, no obstante Rawls quiera prescindir de las distinciones cualitativas o de un argumento fuerte del bien, en el fondo reconoce que los principios de justicia son aceptables en cuanto encajan en nuestras «intuiciones»²⁹.

Para Taylor las «intuiciones» poseen un significado que presuponen una relación con algo «sustancial». La «intuición» dentro de la teoría del autor posee como concepto contrario el «proceso». Mientras las intuiciones reflejan la existencia de algo anterior, el proceso refleja el resultado de algo creado.

Los bienes que, según Taylor, se sitúan en el campo de las distinciones cualitativas, van más allá de un proceso intencional en miras a instituir un nuevo orden de bienes. Las distinciones cualitativas están ligadas más bien a un particular grupo cultural y a un particular modo de vivir.

El modo de vivir tiene que ver con una visión «sustancial» de los bienes y, como ya lo dijimos, se presenta como el exacto contrario de la visión procedimental³⁰. El procedimentalismo está relacionado con una teoría de la acción obligatoria regulada a través de las normas. A partir de éstas se cancela el «telos» que potencialmente se puede encontrar en las acciones del individuo por el hecho de negarse que éste sea fundado en algo sustancial. La racionalidad del agente y su pensamiento serán juzgados de acuerdo al modo en el cual procede. De ello deriva que un razonamiento correcto es tal sólo en relación al cumplimiento de un proceso definido.

Contra esto Taylor trae a colación a los antiguos en cuanto ellos entendían la «razón práctica» en términos «sustantivos»:

²⁹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 105.

³⁰ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 102.

Los antiguos comprendieron la razón práctica substantivamente. Ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronêsis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral. Pero una vez dejado al margen el sentido o la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental³¹.

La distinción entre procedimental y sustancial parte de la anterioridad que se dé como cierta. Si no existe un orden *a priori* que permita aplicar una *sabiduría práctica* como *acción justa* en relación a *lo antecedente*, será lo procedimental a tomar pie; pero si, contrariamente, las *distinciones cualitativas* se afirman como lo anterior, será lo *sustancial* a afianzarse, estableciendo la existencia de *hiperbienes* que formarán una *jerarquía* dentro del *modo de vivir* mismo.

Las teorías procedimentalistas realizan una adición entre la «acción» y la «razón». Cada «acción» que será realizada debe vérselas con las determinaciones en relación al «ideal de razón» en uso. Ello deriva de la cancelación de las diferencias cualitativas en nombre de razones de índole epistemológico. Sólo los principios racionales contarán a la hora de establecer (algo así como) un juicio moral. Será el juicio de la razón lo único que contará. En el fondo esta es la idea de *rational choice* en la cual la moral de Gauthier se fundaba.

La consecuencia más importante de esta razón como medida se encuentra en la afirmación que la acción justa tiene que ser siempre justificada racionalmente. La fundación racional en relación al problema de la razón práctica se plantea más o menos en esta dirección:

¿Existe una manera racional por la cual A pueda convencer a B de que la perspectiva de su hiperbien es superior? Y si no existe tal manera, entonces, ¿cómo se convence racionalmente A a sí mismo? ¿O a caso todo esto se limita a una cuestión de corazonadas y sentimientos subracionales [como desde un principio han sostenido los naturalistas]?³².

Para este tipo de teorías fundar una acción, entonces, quiere decir justificarla racionalmente. El problema está en que no sólo la cuestión moral no funciona de esta manera, sino que tampoco la experiencia misma del individuo. El modo de vivir que caracteriza a un individuo cualquiera funciona a través de la experiencia. Es el fruto de ésta y no una base racional la que determina la jerarquía de bienes que lo caracte-

³¹ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 102.

³² CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 88.

rizarán. Como dice Taylor, cualquier persona que quiera convencerme de algo, debe comenzar por cambiar «mi» propia lectura de «mi» propia experiencia moral y en particular de «mi» vida. Recordemos cómo en la introducción de nuestro trabajo planteábamos respectivamente dos situaciones (a, b) y dos preguntas hechas por Sandel a las cuales las personas siempre, o casi siempre, respondían no a partir de una racionalidad calculadora, sino a través de jerarquía de bienes anteriores.

Si se da el caso que la creencia moral que el individuo posee entra en crisis, no será seguramente debido al resultado de un silogismo, o de un razonamiento únicamente fundado en los principios de la razón. Sólo podemos abandonar una idea en lugar de otra a través de la experiencia dentro de una determinada situación y, sobre todo, a partir de una visión del mundo descubierta y también vivida desde después del nacimiento.

De aquí el hecho que la perspectiva moral de mayor peso se encuentra siempre al interior de nuestras «intuiciones», las cuales poseen el rango de «fuertes» por el hecho de haber sido el resultado de experiencias internas y externas. Por ello se consideran como sustantivas y no como el efecto de una simple decisión racional que hace de la moral un contrato y no una condición humana. Como afirma Taylor: «lo relevante en mi argumento aquí es que el hecho de articular una visión del bien no significa ofrecer una razón básica»³³.

Así pues, vemos el lugar que ocupan las discriminaciones cualitativas en nuestra vida ética. Funcionan, prearticuladamente, como un sentido orientativo de lo que es importante, valioso, dominante, que surge en nuestras particulares intuiciones sobre cómo deberíamos actuar, sentir, responder en distintas ocasiones y en qué nos basamos cuando deliberamos sobre cuestiones éticas³⁴.

Las críticas que a partir de la modernidad han nacido en relación a la existencia de hiperbienes o bienes anteriores, se funda sobre todo en los potenciales peligros de ascensión de un tipo de individuo superior o más fuerte, o de una moral modelo a la cual todas las otras deben imi-

³³ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 93. Más adelante en el punto 9 del presente capítulo «El individuo racional: una crítica», abordaremos el tópico correspondiente a la «razón instrumental» como artificio moderno que atenta contra la afirmación de la anterioridad de hiperbienes y del individuo situado.

³⁴ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 94.

tar. Reflexionemos sobre esa que puede ser considerada como la crítica más relevante.

6. Friedrich Nietzsche y la moral del rebaño

Con Nietzsche la modernidad ha querido dejar de un lado cualquier tipo de disposición a la acción que tenga que ver con la «moral». Todo eso que se presente al individuo como imposición externa es en realidad un atentado contra el principio individualista de la voluntad de potencia. El individuo es autónomo y en cuanto tal debe ser independiente de cualquier forma de bien anterior. Para Nietzsche, estos bienes anteriores son el fruto de una imposición externa que lo lleva al vicio de la pusilanimidad, es decir, a la incapacidad de actuar por sí solo en cuanto alienado por imposiciones exteriores.

De este modo la moral para Friedrich Nietzsche es el conjunto de imposiciones externas que atentan contra el yo potencialmente potente. Por este motivo la pusilanimidad representa para el autor, no un tipo de vicio, sino una forma de moral: la moral de los débiles. Presuponer que existen principios *a priori* quiere decir dar espacio para una dependencia malsana en contra del individuo de la acción. Este tipo de moral según Nietzsche lleva a la consecuencia negativa de la no-acción, es decir que, al final, hace de la impotencia su *modus operandi*.

Nietzsche llevó el ataque un paso adelante y trató de desligarse de esa forma de pensamiento que él define como «moral», es decir, cualquier forma de pensamiento que impide el rechazo de lo supuestamente «más bajo» que hay en nosotros, o de nuestra voluntad de poder para llegar a la autoafirmación más total, un «decir sí» a lo que se es³⁵.

La moral europea es una moral de la pusilanimidad en cuanto propone un modelo fundado en la «conservación de la comunidad»³⁶. La comunidad resume la determinación de los «parientes, profesores, leyes, prejuicios de clase, opinión pública...»³⁷, los cuales, según Nietzsche, atentan contra el ideal de autodeterminación.

Todos estos elementos ejercitan sobre el individuo un «tú debes» que se traduce en la imposición intrínseca de hacer parte de eso que el autor llama el «rebaño». De aquí surge la idea de «mediocridad» como el

³⁵ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 87.

³⁶ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 200.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 199.

resultado de la moral. El individuo que seguirá las reglas morales no irá más allá del rebaño.

Según Nietzsche, de la moral surge un aparato de virtudes y fines a seguir tales como la «felicidad», la «prudencia» o la «sabiduría» que vienen sistemáticamente deformados por la moral misma. Para la moral occidental que él critica, la felicidad, por ejemplo, no es otra cosa que la «felicidad del reposo»³⁸. Ésta se funda en la ausencia de conflictos y alteraciones que dejan al individuo al interno de una unidad fundada en la pasividad.

Otro de los elementos a los cuales da importancia la crítica nietzscheana es el llamado al exceso de prudencia que acompaña siempre la imposición de fines anteriores. La «sabiduría práctica» como tendencia a la virtud, en cuanto determinada por los bienes anteriores, se encuentra siempre mezclada a eso que Nietzsche llama la «prudencia, prudencia, prudencia», que en su crítica se traduce como «estupidez, estupidez, estupidez»³⁹.

El individuo que sigue los bienes anteriores adopta una indiferencia en relación a la propia voluntad. Este individuo moral viene simbolizado por Nietzsche a través de la imagen de «frías estatuas»⁴⁰. El individuo moral es una fría estatua lejana de una actividad autodeterminada y por ende inmerso en el letargo de una determinación externa.

El individuo que actúa en miras del respeto de lo anterior, que en este caso viene argumentado a través de la virtud aristotélica y su idea de justa medida⁴¹, en cuanto sigue una referencia moral ineludible, se convierte en el garante de una «conciencia formal»⁴² que deberá ser llenada a través del contenido empírico de sus acciones.

El resultado de este tipo de alienación de lo individual en vista de lo instituido, es el de individuos débiles que sólo saben obedecer. De esta manera el «hombre que ordena» desaparecerá y sólo quedará algo así como un «imperativo categórico» imperceptible que funcionará como límite preciso y que se fundará en el miedo por lo convenido. El individuo autosuficiente se anulará en vista del rebaño prudente.

³⁸ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 200.

³⁹ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 198.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 197.

⁴¹ La cual consiste en aplicar la justa medida en ocasiones particulares. Véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1106b 35 – 1107a 5.

⁴² F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 199.

Todo esto se traduce en un miedo como forma de moral que Nietzsche llama el «imperativo de la pusilanimidad del rebaño»⁴³.

La pérdida de eso que él llama «el hombre tropical»⁴⁴ situado en la «selva virgen tropical» (metáfora con la cual se describe ese terreno individual hecho de convicciones personales), es el punto de partida de la moral.

El hombre moral – que funda su moralidad sobre las bases del respeto a las leyes morales existentes – está dando el primer paso para la pérdida de su fuero interior. El individuo moral es aquel que, en relación a eso que debe hacer, da mayor peso a las imposiciones externas que a aquellas que se sitúan dentro de sí mismo. Seguir aquello que se presenta como ya establecido, le ofrece la seguridad de que el resultado de su acción no le comportará consecuencias negativas. Pero esta tranquilidad inicial se convertirá en un peso posterior por el hecho que, evitando realizar todo lo que vaya «más allá de...», se quedará al final con un conjunto de acciones mínimas que atentarán contra su libertad.

El individuo fundado en bienes anteriores, según la crítica de Nietzsche, por el hecho de hacer lo que se debe, hace mucho menos de eso que no se debe, pero también de eso que se debe, es decir, que al final no hace. El apego a la «prudencia, prudencia, prudencia», lo esclaviza a la ausencia de acciones, que según su criterio, podrían ser potenciales transgresiones de ese «tú debes» supuestamente anterior al individuo. El resultado es entonces la pasividad como forma de vida. Es de notar como este resultado se parece más a la indiferencia que al respeto excesivo.

La indiferencia en relación a la propia autonomía a la que, según Nietzsche, lleva el acato de bienes anteriores, se funda en la incondicionalidad del deber moral: «tú debes incondicionalmente hacer esto o aquello e incondicionalmente no hacer esto o aquello»⁴⁵.

El individuo moral sigue «todo eso que se le grita en los oídos, el primer mandamiento que se le presenta»⁴⁶. Por el hecho de ser alienado prefiere realizar las acciones que le vengan del exterior y no aquellas cuya fuente es él mismo. De aquí el hecho que, según Nietzsche, el hombre fundado en bienes anteriores se esconde en el rebaño. La comunidad es su escudo y las leyes morales su arma. Sigue al pie de la

⁴³ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 201.

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 197.

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 199.

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, § 199.

letra el bien y el mal de los otros sin preguntarse sobre las verdaderas raíces de eso que él piensa. Está en total acuerdo con el hecho que todo aquello que lo eleve más allá del rebaño a partir de ese preciso instante es calificado como mal.

Según este autor la anterioridad de bienes fuertes llevan al individuo al olvido del ideal de autodeterminación, y por ende, a la mediocridad.

El «sí» que propone Nietzsche a «lo que se es» como salida del círculo vicioso de la moral, representa una acción que se realiza a cada instante y que no presupone lo anterior de una moral.

Es de notar cómo la ausencia de bienes nietzscheana refleja una característica que no es sólo nihilista, sino que más bien parece ser típica de teorías modernas. En ciertos aspectos entre el procedimentalismo de Gauthier y el existencialismo de Camus se pueden encontrar características comunes:

El hecho que exista tanto acuerdo sobre los parámetros y tan profundas divisiones acerca de las fuentes, es una de las motivaciones para la clase de teoría moral, hoy ampliamente extendida, que intenta reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien⁴⁷.

El desencanto en relación a todo, fruto de una cancelación de todo lo anterior y fundamento del *status quo* de la contemporaneidad, posee sus raíces entre otras cosas, en un tipo de posición nihilista nietzscheana que, como otras posiciones aquí descritas, pretenden ir más allá del bien y del mal.

Se tendría que demostrar entonces que los hiperbienes no donan nada de esencial a la vida moral del individuo y ver cómo éste podría vivir individualmente y socialmente sin los mismos. Ello implicaría la relativización de aquellas creencias personales que no posean una raíz neta-

⁴⁷ Taylor muestra el hilo conductor (el materialismo ilustrado) de teorías que negando la existencia de bienes humanos anteriores buscan fundar tipos de comportamientos difícilmente conciliables con tal ausencia: «La ética procedimental está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los centrales bienes vitales modernos, la benevolencia y la justicia universales: erróneamente creen que se les puede dar un estatus especial segregándolas de cualesquiera consideraciones sobre el bien. En esto se acoplan sin fisuras en la tradición del naturalismo ilustrado: la propia austeridad acerca de los bienes del espíritu nos capacita para dedicarnos con mucho más ahínco a la beneficencia universal. Continúan en la línea del *cri de coeur* de Bentham acerca del amor de la humanidad, del austero compromiso agnóstico con el progreso, de la lucha del doctor Rieux de Camus para paliar el sufrimiento en un mundo desencantado», (CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 518).

mente individual, para dar lugar a un tipo de mentalidad autónoma fundada en la creación, a partir de sí mismo, de todo lo importante.

Pero, ¿es posible vivir la vida de esta manera? Ello implicaría un tipo de teoría de la acción a la cual no le bastaría demostrar racionalmente la posibilidad de ciertos bienes, sino que también tendría que llevar al campo social posiciones políticas neonietzscheanas que deberían convivir con otras sin la violencia.

Cancelar y transvalorar todos los valores no parece proponerse como una actividad humana, sino más bien como una intención prepotentemente divina. Aquel que quiera transvalorar todo lo existente no puede realizar esta actividad sino a partir de una intención precisa, determinada por causas precisas y en un tiempo y espacio preciso: necesita una idea de bien anterior. No todo es simplemente fruto de una voluntad que crea de la nada.

7. Yo soy el creador de todas las cosas

Para Taylor dejar de un lado las implicaciones anteriores y cancelar nuestras intuiciones en relación al bien son argumentos implausibles.

La creación voluntarística no basta para afianzar un bien. Se debe considerar la existencia de un plano personal que se vale de la experiencia y de intermediarios para descubrir eso que es bueno y malo. De aquí el hecho que las intuiciones fuertes serán el punto de partida del descubrimiento de los hiperbienes.

Querer afirmar lo contrario, es decir, fundar los bienes anteriores en prerrogativas externas, en cuanto no conformes a las circunstancias personales y situacionales del individuo, no sería más que una imposición que la teoría ejercería sobre el individuo.

Por una parte el contractualismo analizado en el capítulo anterior, en cuanto afirma la «necesidad» de imponer parámetros externos fundados sobre una justicia (todavía no demostrada) justa (en una situación específica), impone al individuo la creación de escalas de valores que, a pesar de ser el fruto de una «acuerdo» abstracto, no reflejan las verdaderas intuiciones fuertes que lo mueven. De aquí el hecho que queriendo liberarlo de un supuesto estado de naturaleza peligroso, lo encierran en la jaula de una justicia que crea los bienes.

Esta teoría se presenta más o menos de esta manera:

(a) El bien y el mal no existen anteriormente por el hecho que es el contrato que, fundado en la justicia, determina la existencia de los mismos.

La frase será más comprensible si invertimos sus partes y aclaramos las causas de este bien y mal:

(a.1) Es el contrato que determina, fundado en la justicia, la existencia del bien y el mal.

Como el «contrato» en cuanto tal no existe y la «justicia» en cuanto tal tampoco, intentemos encontrar sus causas primeras:

(a.2) Es el contrato (que yo Hobbes, Gauthier, Rawls propongo) que determina, fundado en la idea de justicia (que yo Hobbes, Gauthier, Rawls poseo), la existencia del bien y el mal.

También la filosofía nietzscheana por su parte, queriendo liberar al individuo de eso que se considera imposición y táctica de poder, obliga al individuo a adoptar la transvaloración de todos los valores como la solución a la moral europea de la pusilanimidad y lo hace en líneas generales de este modo:

(b) El bien y el mal no existen, por el hecho que somos nosotros mismos los creadores de estos parámetros.

El problema está en que la afirmación de la segunda parte de la frase, en realidad, se propone como la fundación de la primera:

(b.1) Por el hecho que somos nosotros mismos los creadores de estos parámetros, ni el bien ni el mal existen.

Si a esto unimos el hecho que ese «nosotros» en realidad se trata del punto de vista nietzscheano, la afirmación más o menos quedaría convertida en esto:

(b.2) Por el hecho que soy yo, Nietzsche, el creador de estos parámetros, el bien y el mal no existen.

De hecho esta afirmación parece ser el resumen del título que él mismo le escogió a su obra: *Más allá del bien y el mal*.

Es ambiguo plantear la inexistencia de bienes anteriores importantes o hiperbienes y al mismo tiempo proponer un hiperbien alternativo. La propuesta *de facto* de bienes es la dificultad de todos aquellos que los anulan teóricamente.

El problema está entonces en que «la imposición» que niegan estas teorías, en realidad es el *modus operandi* escondido de sus propuestas.

8. Las distinciones cualitativas no son artificios

Según Taylor, las teorías a las cuales hemos hecho referencia hasta ahora han llevado a una actitud de sospecha en relación a todo lo que sea nombrado como forma de vida «superior». La acusación es de atentar contra los objetivos de la vida individual de las personas.

Las teorías que intentan negar las distinciones cualitativas, las cancelan en cuanto artificios inexistentes.

A quienes realizan estas críticas se les podría preguntar: ¿es la vida cotidiana algo así como una superficie plana en la que todo posee el mismo peso?, o ¿en la vida cotidiana no existe lo mejor y lo peor?, o ¿tal vez las distinciones cualitativas son dichas artificios simplemente porque no son la creación racional individual o colectiva a través de un acto único?

El problema de estas teorías está en querer establecer una fundación del individuo a través de una no-fundación o, en otros casos, de una destrucción.

Es difícil afirmar, por ejemplo, que el individuo que lee estas líneas y que está actuando en este preciso instante una división de valores y puntos de vista fundada en una tabla de valores constituida, más tarde, cuando cierre el libro y se disponga a realizar otra actividad, se encontrará con una tabla de valores anteriores que será de pronto otra.

No es fácil continuar a sostener la existencia de un individuo que se realiza cada vez nuevamente o que es el fruto de una decisión voluntaria contractual o voluntarista. Tal vez sea difícil no hablar del individuo contemporáneo en estos términos vista la fuerza actual de un narcisismo como el que planteaba Lasch, pero en realidad resulta de hecho realísticamente imposible hacerlo. El individuo cuya única fuente es él mismo no existe.

Es en este sentido que afirmamos eso que Taylor llama los hiperbienes. Las teorías que los niegan los encuentran más rápidamente porque éstas proponen un bien y un mal fruto de la negación misma: se trata entonces de la propuesta de un hiperbien alternativo.

Como ya lo dijimos, la eliminación de los hiperbienes radica, entre otras cosas, en una afirmación racionalista del yo. Es por esta razón que llegados a este punto de nuestra reflexión se nos hace necesario adentrarnos en el estudio de una de las causas más emblemáticas de esta dictadura del yo: la racionalidad instrumental. Ésta parece ser el hilo conductor que determina muchas de las teorías de la eliminación de las diferencias cualitativas.

9. El individuo racional: una crítica

Si anteriormente nos adentramos en un estudio de los aspectos más importantes de eso que Taylor llama los hiperbienes, ahora trataremos de afrontar el saldo que la ausencia de éstos ha significado para el individuo moderno.

En *The Malaise of Modernity* Taylor nota con preocupación tres realidades fundamentales que caracterizan la modernidad: el individualismo, la razón instrumental y la pérdida de la libertad política como consecuencia de los dos elementos anteriores. Concentrémonos por ahora en los dos primeros puntos, visto que el último lo desarrollaremos en el próximo capítulo.

Comencemos por la razón instrumental:

El desencantamiento del mundo se relaciona con otro fenómeno extraordinariamente importante de la era moderna, que inquieta también enormemente a muchas personas. Podríamos llamarlo primacía de la razón instrumental. Por «razón instrumental» entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito⁴⁸.

La «razón instrumental» que funda el individuo liberal parece ser el resultando de:

(a) El narcisismo que con Lasch notamos.

(b) La afirmación del contractualismo (Gauthier) según la cual la moral es el fruto de un contrato a partir del cual el individuo decide sobre el bien y mal.

(c) La anulación de los hiperbienes por parte de la unión inusual que la modernidad realiza entre aspectos voluntarísticos, racional-científicos y expresionista estéticos.

(d) La voluntad de potencia y el sí rotundo nietzscheano.

La causa que Taylor ve en el nacimiento de este tipo de racionalidad radica sobre todo en la supresión de «viejos órdenes». Los viejos órdenes, entre los cuales el autor menciona la estructura anterior de la sociedad, las convenciones sociales y la existencia de Dios, de una forma u otra funcionan como marcos de referencia a partir de los cuales el individuo posee fines que no se reducen al mero cálculo. Desde el mismo momento en que éstos desaparecen, las posibilidades que daban de luchar por algo quedan a la deriva o como expresa él mismo, «quedan a disposición de cualquiera».

El resultado más radical de toda esta anulación y re-creación de los órdenes importantes se ve en el individuo mismo para el cual la «felicidad» y el «bienestar» serán medidos por eso que el autor llama «la norma de la razón instrumental». Si el mundo carece de significado, si

⁴⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 40.

las estructuras anteriores se presentan como inexistentes y, sobre todo, si la voluntad del individuo y su autodeterminación se presenta como la única cosa que valga la pena, es lógico que cada acción que será realizada por el mismo será guiada a conseguir la eficiencia máxima en relación a su propio beneficio.

Taylor afirma otro resultado todavía más grave de esta pérdida de significado:

De forma similar, una vez que las criaturas que nos rodean pierden el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser, están abiertas a que se les trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos⁴⁹.

Como habíamos notado al inicio⁵⁰, «lo anterior», sobre todo en relación al punto de vista moral, funciona como brújula existencial que nos ayuda a encontrarnos en el mundo y en medio de los otros. Los bienes anteriores nos ofrecen la posibilidad de sabernos cerca o lejos de un fin preciso en relación al cual nos podríamos sentir llamados. Los bienes anteriores nos colocan como personas cuyos movimientos van en busca de eso que es mejor o peor y de eso que nos da valor. Dejar de un lado este tipo de anterioridad y reducir nuestras acciones al interés, nos llevaría a una concepción según la cual no somos más que objetos al lado de otros objetos. De hecho la racionalidad instrumental se asemeja más a una lógica de mercado que a una exigencia en relación al comportamiento humano.

El problema radica en que este tipo de racionalidad viene aplicada no a los productos del mercado, sino a las relaciones humanas. Los precios que se les da a los productos, que en el lenguaje económico viene llamado «valor», es un ejemplo palpable de este tipo de racionalidad. Un producto adquiere un valor, no en cuanto éste manifieste el intrínseco valor que lleva consigo, sino a partir del casual precio que después de un razonamiento relativo se le puede dar. ¿Se puede decir lo mismo del individuo?

El jugo de naranja que compré esta mañana en el centro de París, lo pagué más caro que de costumbre, visto que por encontrarse en ese lugar frecuentado por los turistas su precio se eleva. Si por el contrario lo hubiera comprado cerca de mi casa, en una urbanización que no se encuentra en el casco central de la ciudad, el precio que hubiera pagado

⁴⁹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 40.

⁵⁰ Véase en el primer capítulo la idea de «brújula» en Lasch y Taylor.

por el mismo jugo sería menor. De aquí el hecho que el jugo en sí mismo no posea un valor intrínseco y que por ende la decisión en relación al precio que yo pagaré por él, es decir, en relación al valor que éste poseerá será relativa a una serie de condiciones que no dependen del producto.

Esto nos lleva a la conclusión siguiente: el precio que al jugo de naranja de mi desayuno cotidiano se le da se funda en «la eficacia máxima», es decir, la mejor relación «coste-rendimiento» en relación a aquellas personas que lo venden. Su precio depende de muchos elementos que escapan al jugo de naranja en cuanto tal: del local en el centro de la ciudad que el vendedor debe alquilar, de la capacidad de adquisición de la gente que lo compra normalmente, de los impuestos al anuncio publicitario luminoso que se encuentra en la fachada del negocio en ese lugar estratégico, entre otras cosas. Repetimos, todos estos elementos no tienen que ver con el jugo de naranja en cuanto tal. ¿Se puede razonar en los mismos términos en relación al individuo?

El peligro de un tipo de racionalidad como ésta aplicada a los individuos se encuentra en la objetivización de los mismos, los cuales se convierten en simples medios a través de los cuales otro realiza un «proyecto».

Así como el jugo de naranja es vendido a partir de un fin específico que ciertamente no depende del jugo en cuanto tal, el individuo medido a través de un tipo de razón instrumental también dependerá de un proyecto que ciertamente no es el propio. El vendedor del jugo de naranja realiza esta actividad quizás para ganar dinero o para no aburrirse o para cumplir con una tradición familiar de vendedores de jugos de naranjas. Cualquiera que sea el fin que lo lleva a realizar esta actividad, ninguno dependerá ciertamente del jugo de naranja en cuanto jugo de naranja.

De la misma manera un individuo que razone en términos instrumentales, contrariamente a lo que podrían afirmar las teorías de la autodeterminación liberal, no actuará en miras de sus propias convicciones, ni de las convicciones radicadas en bienes anteriores. Actuará más bien siguiendo un tipo de razonamiento, no sólo externo, sino también ocasional. Eso que decidirá no será el fruto de convicciones propias, sino el resultado de razonamientos fundados en «proyectos» que escapan de sus «hiperbienes» y que no dependen necesariamente de él.

Es éste el peligro que venimos afirmando de diversos modos a lo largo de toda la investigación, es decir, el de teorías que idealmente afirman la autonomía del individuo (en oposición a bienes anteriores), pero

que en realidad son portavoces de otros bienes no del todo claros. En este sentido se hace todavía más tenaz el peligro de un individuo tratado como simple «materia prima» o mero «proyecto».

La modernidad choca entonces contra una transvaloración actual que no sólo es nietzscheana sino también racional-instrumental.

El temor está en que el proceso de dogmatización de los ideales instrumentales (como una pseudo garantía de autoreferencialidad en relación a las propias decisiones), devaste todos los horizontes de bienes existentes. De ser así lo único que quedaría como ideal, en relación a los principios de acción, sería un tipo de mentalidad científica a partir de la cual todos los fenómenos humanos serían explicados:

Se pueden señalar muchas cosas para poner en evidencia esta preocupación: así por ejemplo las formas en que se utiliza el crecimiento económico para justificar la desigual distribución de la riqueza y la renta, o la manera en que esas exigencias nos hacen insensibles a las necesidades del medio ambiente, hasta el punto del desastre en potencia. O si no, podemos pensar en la forma en que buena parte de nuestra planificación social en terrenos cruciales como la valoración de riesgos, se ve dominada por formas de análisis coste-beneficio que encierra cálculos grotescos⁵¹.

De hecho actualmente la racionalidad instrumental ha ganado mucho terreno. Todas las acciones, decisiones y cosas importantes cada vez más a menudo son determinadas y explicadas a la luz de razonamientos por medio de los cuales todo entra dentro de una mentalidad coste-beneficio.

La razón que se encuentra detrás se presenta como un llamado a la autonomía a través del beneficio personal. El individuo es, por así decirlo, inspirado por dos factores que confluyen en la razón instrumental. Por una parte se encuentra un cierto tipo de mentalidad que ve en la ciencia, entendida como mera tecnología, el medio a través del cual el individuo moderno puede tomar el poder.

La primacía de la razón instrumental se hace también evidente en el prestigio y el aura que rodea la tecnología y que nos hace creer que deberíamos buscar soluciones tecnológicas, aun cuando lo que se requiere es algo muy diferente. Con bastante frecuencia observamos esto en el orden de la política [...]⁵².

⁵¹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 41.

⁵² CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 41.

Por otra parte se encuentra un tipo de mentalidad egocéntrica que penetra en el individuo como imperativo que llama a gozar del máximo bienestar individual posible y que Taylor describe a través de Borgman y su reflexión sobre la tecnología:

Borgman parece incluso hacerse eco de la imagen de Nietzsche de los «últimos hombres» cuando argumenta que la primitiva promesa de liberación de la tecnología puede degenerar en «la consecución de un frívolo bienestar»⁵³.

A través de una afirmación absoluta de la tecnología como instrumento de poder, se le presenta al individuo la razón como medio a través del cual todo lo otro es pura potencialidad. El problema es que este tipo de mentalidad no comprende solamente las relaciones del individuo con las cosas, sino también con las personas. Actuar, significa elevar al máximo las propias potencialidades individualistas y para ello es necesario servirse de un medio eficaz y objetivo como el de la tecnología.

La cuestión se hace todavía más grave si se toma en consideración que la jerarquía que viene a la luz y de la cual el razonamiento científico está al ápice (como pseudo razonamiento de la autodeterminación individual), no sólo deja de un lado al mundo y a los otros, sino también a sí mismo. Más allá de la autonomía teórica que se puede lograr a través de un tipo de razonamiento científico, muchas veces hasta el individuo mismo que ejecuta la acción se auto-relega a un medio de su acción.

Es el caso, por ejemplo, de la medicina y la utilización que hace de ciertos tipos de sustancias claramente nocivas para el propio organismo y la propia psique, en busca de fines superfluos o al menos no esenciales como por ejemplo adelgazar, relajarse o trabajar con más concentración. El hecho no es que estos fines no posean un valor en sí mismos, sino que toman el valor único y máximo del beneficio afirmándose a toda costa⁵⁴.

⁵³ En relación al bienestar como paradigma de la modernidad véase A. BORGMAN, *Technology*, 39. Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 42.

⁵⁴ Otro de los casos frecuentes en el ámbito de la medicina viene descrito por Taylor de esta manera: «Patricia Benner ha argumentado en una serie de importantes trabajos que el enfoque tecnológico de la medicina ha dejado a menudo de lado el tipo de atención que conlleva tratar al paciente como una persona completa con una trayectoria vital, y no como punto de un problema técnico. La sociedad y el estamento médico con frecuencia minusvaloran la aportación realizada por la enfermeras, que en

Una mentalidad basada sólo en una táctica de beneficios personales muchas veces cambia eso que en realidad es importante para el individuo por eso que un cierto «proyecto» que no depende de éste afirma como beneficio. Este tipo de mentalidad por el hecho de no considerar nada como anteriormente bueno o malo, deja al individuo en la imposibilidad de cuestionarse sobre eso que realmente vale la pena realizar y, lo que es todavía más grave, lo deja a la deriva de un mundo en ausencia del bien y mal. En otras palabras el racionalismo instrumental deja al individuo moderno en medio de proyectualidades no fundadas y en muchas ocasiones superfluas y ambiguas.

Todo esto fundado en un llamado a la vida como colección de beneficios individualistas. La ausencia de hiperbienes y la afirmación de beneficios, dejan al individuo sin un sentido de la responsabilidad, entendida como compromiso manifiesto⁵⁵. El cálculo tomará el lugar de la responsabilidad. Actuar en razón de un cálculo quiere decir derogar al resultado la responsabilidad de la acción. Esto implica que antes de la acción no será el discernimiento sobre el bien y el mal lo que me la hará realizar y, por ello, después de su realización no existirá lugar para el arrepentimiento.

El cálculo cancela el momento del discernimiento como trabajo interior y coloca la acción al servicio de un razonamiento casi matemático a partir del cual, en miras a un cierto tipo de resultado, será el coste-beneficio el único metro válido⁵⁶. De aquí el hecho que sólo el resultado me dará la confirmación de una acción buena o mala.

El hecho está en que un individuo que fuera solamente un ser racional restaría pasivo en relación a sí mismo y en la ausencia (visto que así lo decide) de una realidad de la cual (de todas maneras) hace parte, pero a la cual niega su anterioridad por el hecho de afianzar su ego racional como único punto de partida.

la mayor parte de los casos son las que proporcionan esa atención sensible y humana, en contraposición a los especialistas imbuidos de sus saberes de alta tecnología», (Véase CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 41-42; P. BENNER – J. WRUBEL, *The Primacy of Caring*).

⁵⁵ Taylor se refiere a la obra de A. BORGMAN, *Technology*. «Albert Borgman habla del ‘paradigma del artefacto’, por el cual nos abstenemos cada vez más de ‘compromiso manifiesto’ con nuestro medio y, por el contrario, pedimos y obtenemos productos destinados a proporcionarnos un beneficio restringido», (CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 42).

⁵⁶ En relación a este tópico véase las ideas del «beneficio individual» como fundamento de la moral en el punto 3.2. de D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*, 26-29.

En relación a este punto MacIntyre afirma en su *Whose Justice? Which Rationality*⁵⁷ el hecho que una posible solución se encuentra en la historización de la razón. Según su postura el emotivismo está destinado a fallar porque simplemente no posee un *telos*. Una razón sin telos es sólo una razón calculadora.

10. Conclusión: el yo situado

Querer afirmar una racionalidad, voluntad o, en fin de cuentas, un individuo descarnado, quiere decir poner a este último en una condición de vértigo en la cual no sólo será incapaz de escoger las opciones que se les presentan, sino también de dilucidar sobre sus propios fines. La causa es que una razón sin situación no es más que una razón vacía, sin contenido.

Cuando hablábamos al inicio del capítulo del papel del imperativo de la autodeterminación en las teorías liberalistas, nos proponíamos reflexionar sobre cómo la anulación de la anterioridad de los bienes deja al individuo sin la posibilidad de autodeterminarse verdaderamente. Para concluir esta parte afirmamos la importancia del ideal de la autodeterminación, pero en cuanto situado.

La autodeterminación no puede especificar ningún contenido fuera de una situación específica por el hecho que es ésta la que comunica los fines y, por ende, confiere una forma a nuestra racionalidad y una inspiración a nuestra creatividad⁵⁸.

Con Locke tratamos de discernir sobre las posibilidades del ideal de la autodeterminación y pudimos notar cómo este ideal en cuanto ideal de una autonomía no descarta la comunidad como base social y sobre todo la libertad fundada en una razón que no es mera racionalización instrumental.

Con Nietzsche y su ideal de autodeterminación como oposición a la moral débil, pudimos notar cómo la autodeterminación consistía en un sí rotundo lejos de cualquier determinación externa. Como ya notamos, según Nietzsche, la anterioridad de bienes fuertes lleva al individuo al olvido del ideal de la autodeterminación y, por ende, lleva a la mediocridad.

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality*.

⁵⁸ Sobre este punto es importante lo dicho en CH. TAYLOR, *Hegel and the Modern Society*.

De todo esto surgió una crítica fundamental: si la realidad se presenta como anterioridad irrelevante y si la voluntad del individuo y su autodeterminación es lo único de verdad importante, es lógico que todas las acciones serán guiadas a conseguir la eficiencia máxima en miras del propio beneficio. Pero esto no quiere decir que el ideal de la autodeterminación sea defendido, es más, pudimos demostrar que la autodeterminación, por el hecho de fundarse en un abstracto que escapa del individuo, actuará sobre éste como un proyecto externo y alienante. El resultado de todo esto es la dictadura de una racionalidad instrumental.

La afirmación de un individuo sin situación, o lo que es lo mismo, sin horizontes ineludibles hechos de bienes anteriores, es entonces una pseudo afirmación del ideal de la autodeterminación.

El individuo no situado carece de la posibilidad de comunicación no solamente con la realidad sino también con los otros. De aquí el hecho que la única salida razonable para el individualismo, desde el punto de vista político, parecería ser la puesta en práctica de un contractualismo basado en una neutralidad: éste sería el mal menor entre individuos con fines individualistas y racionalidades instrumentales.

Un yo no situado no logra identificarse con la sociedad, lo que lleva a una separación cada vez más neta de los individuos entre sí y a la aplicación de una forma de vida social basada en términos puramente instrumentales en donde el *homo homini lupus* sería la mejor forma de descripción posible, y el Estado escondidamente fuerte a través de leyes neutrales la solución. De aquí una conclusión importante: el *homo homini lupus* no es la premisa que obliga al contractualismo a la aplicación del contrato como creación *ex nihilo* del bien y el mal, sino más bien su resultado.

Individuos cerrados en sus propios egos y ausentes de una posible comunidad que les haga partícipe de ciertos bienes importantes y comunes, no verán otra solución, desde el punto de vista político, que la convivencia social a través de rígidas normas que dejen de un lado eso que es realmente importante fuera del plano procedimentalista.

La ausencia del yo situado y las formas de individualismo y de hermetismo social cada vez más crecientes se ven reflejadas en un cierto tipo de política de la fragmentación en la que, por ejemplo, la lucha se desarrolla cada vez más en el campo judicial. Este último viene descrito por Taylor como el campo de la ausencia de compromisos:

Ya hemos advertido que este estilo de política hace más difíciles de resolver las cuestiones. Las decisiones judiciales se basan habitualmente en el principio de que el que gana se queda con todo; o se gana o se pierde. En

especial, las decisiones judiciales concernientes a cuestiones de derecho tienden a concebirse como cuestión de todo o nada... La inclinación a resolver las cosas de modo judicial, aún más polarizadas por las campañas entre intereses particulares rivales, mina en efecto las posibilidades de compromiso⁵⁹.

Según Taylor esto se refleja en el individuo liberal que piensa que su lucha política se basa sólo en la afirmación a toda costa de derechos individuales. No es que éstos sean nocivos para la sociedad, al contrario, reflejan el triunfo de la civilización moderna. El problema está en la concepción individualista que se les da actualmente a los derechos individuales y en la dogmatización de los mismos contra lo social.

Más a menudo la lucha en pro de este tipo de derechos se está convirtiendo en una lucha contra los otros individuos y no en pro de sí mismo. Ello quiere decir que más allá de contribuir con un ambiente fundado en el respeto de las libertades personales, la afirmación prepotente de estos derechos está avanzando en la dirección opuesta, es decir, en pro de una afirmación individualista de premisas también individualistas que miran a excluir a los otros de la propia esfera personal.

Desde el punto de vista de la vida democrática, la afirmación individualista está llevando a posiciones de apatía en relación al destino político de la propia sociedad por el simple hecho que el individuo racional instrumental no se ve como parte de ella.

El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo, la fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes⁶⁰.

El individuo coherente con el individualismo reduce su labor social a la preservación de su tranquilidad y bienestar excluyente. De aquí nuestra propuesta del yo situado como único modo coherente para proponer una teoría filosófica política.

A la luz de cuanto hemos tratado en los capítulos anteriores, es decir, (I) la situación concreta del individuo contemporáneo, (II) la afirmación del bien como elemento anterior y necesario para crear eso que viene llamado el contrato social y político, y (III) el análisis de dicho bien anterior, sus límites y la manera como constituye al individuo

⁵⁹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 141.

⁶⁰ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 138.

situado, nos adentraremos en la reflexión sobre (IV) el aspecto político de la discusión filosófica política contemporánea.

En el capítulo siguiente indagaremos sobre las propuestas políticas de las teorías liberalistas y comunitaristas, para ver de qué manera pueden ser efectivas a la hora de intentar sanar eso que con Taylor hemos llamado el malestar de la modernidad.

CAPÍTULO IV

La política liberal: Síntomas disfrazados de diagnósticos. La crítica al libertarismo de Nozick

De paso podemos tomar nota, puesto que nos interesará para más adelante, de que tanto en el caso de los principios de A como en los de B, el precio para que una persona o grupo de personas obtenga justicia siempre lo paga otro. Así, grupos sociales diferentes tienen interés en aceptar uno de los principios y rechazar otro. Ningún principio es social o políticamente neutral.

Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*.

1. A manera de introducción

El presente capítulo tendrá como objetivo entrar en la política de las posiciones libertarista y comunitarista. Para ello será necesario reflexionar sobre algunos elementos fundamentales, tales como:

- A. El ideal de la *self-ownership* en la teoría libertarista de Robert Nozick.
- B. La intervención del Estado y el libre mercado capitalista.
- C. La posibilidad de fundar una idea de justicia: la propiedad y el individuo.
- D. El tema de la participación política: las posiciones de MacIntyre y Taylor.

En esta parte del trabajo mostraremos cómo lo específico de la discusión de la filosofía moral y política, es también lo específico de muchas de las discusiones más importantes hoy día en el mundo de la política práctica y la economía.

El trabajo realizado en los capítulos anteriores en relación a la moral y el individuo se demostrarán esenciales a la hora de tratar temas como la igualdad o desigualdad que el Estado debe respetar, la distribución ecuánime o meritoria que se debe llevar a cabo, la participación o el *laisser faire* en relación a los ciudadanos, la manera en la cual debe ser entendida la propiedad privada, entre otros muchos elementos.

Pero si en los capítulos anteriores tratamos de reflexionar en relación a las causas morales que determinaron ciertas teorías, ahora trataremos de indagar sobre las causas y los posibles efectos políticos de las mismas.

Con esto queremos manifestar que no sólo la filosofía política y su componente de filosofía moral son esenciales para dar con la identidad política y moral contemporánea, sino también para entender lo propio de las problemáticas de la política del día a día.

Muchas de las dificultades actuales serían analizadas con mayor seriedad si a las estadísticas económicas y a las leyes de las ciencias políticas, fueran aunados elementos filosóficos que propusieran puntos de vista alternativos en relación a las cuestiones políticas.

2. La política del *Libertarisme* de Nozick

A partir de este tópico veremos de qué manera, también en el campo político, la dictadura del individuo neutral analizado en los capítulos anteriores se ha puesto en práctica. Lo haremos a través del estudio del liberalismo de derecha o libertarismo de Robert Nozick, fundado en derechos individuales creadores de diferencias sociales y, por ende, promotor de injusticias que se fundan en una afirmación ciega de la autodeterminación individual.

La historia liberal no está hecha solamente de triunfos políticos y sociales a través de los cuales se alcanzó el respeto por la autonomía de las libertades de los individuos y, por ende, la posibilidad de explotar al máximo las potencialidades de cada uno. Como notamos en el capítulo anterior el liberalismo, en su afán por establecer límites en pro de los derechos individuales, cayó en ciertas posiciones que enaltecieron la individualidad hasta el punto de hacerla un objeto separado del mundo.

En esta parte de nuestro trabajo intentaremos entrar en otros de los peligros que, como notamos en el *status quo* del primer capítulo, parece manifestarse cada vez más al interno de las propuestas liberales: la *fragmentación*. Este tema implica un componente político a través del

cual trataremos de cerrar el círculo comenzado en los capítulos dos y tres.

2.1 The self-ownership y *los derechos individuales*

Robert Nozick a través de su teoría libertarista dogmatiza la aplicación de ciertos derechos individuales y de una política específica para respetarlos.

Las ideas de derecho individual que Nozick presenta en su *Anarquía, Estado y utopía*, son el resultado de un camino intelectual que ha sido determinado por corrientes como el iusnaturalismo de los derechos de Grocio, Pufendorf, Locke, la escuela austriaca sobre la cual Nozick ha ya trabajado, el individualismo radical de Bastiat, Spencer, Tucker, Spooner y el anarco-capitalismo libertario de Murray Rothbard y Ayn Rand¹.

En la teoría del autor el hecho de tratar a las personas como iguales, es decir, a cada una como un fin en sí misma, funda el ideal de la *self-ownership* no sólo en el plano de la propia vida, sino también en relación a la propiedad privada. Es de notar cómo no es el valor intrínseco de la persona humana eso que se busca respetar, sino más bien el valor de *cada persona*. El fin que se busca proteger es el de un tipo de respeto que va en la dirección del individuo entendido como *uno y separado* de los otros. Kymlicka en relación a este punto resalta la dificultad que surge al momento de diferenciar el ideal kantiano de respeto por cada individuo, entendido como fin en sí mismo, del ideal de la igualdad de los individuos entre ellos.

Si hemos de tratar a cada individuo como fin en sí mismo y al mismo tiempo debemos tratar a todos los individuos de forma igualitaria, la conclusión lógica sería la institución de un tipo de ideal que busque establecer simplemente un respeto por todos los individuos en cuanto seres humanos. El problema está en que el libertarismo no parece buscar un respeto universal.

Un respeto por la autonomía de todos los hombres, en cuanto igualitaria, iría en busca de formas de organización social en la cual todos pudieran gozar de una igualdad – al menos general – de condiciones. Ello querría decir que habría que establecer políticas de distribución de las oportunidades que el libertarismo no acepta.

¹ S. MAFFESTTONE, « Presentazione », 10-16.

El *cada uno* que debe ser respetado, según Nozick, va más bien en la dirección de una separación neta entre cada individuo. La incursión de una mano, que no sea la del individuo, en su esfera individual, significaría una intromisión irrespetuosa que ningún argumento igualitario puede justificar.

Nozick parte de una idea muy particular de derecho individual que puede ser comprendida de este modo:

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué puede hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden².

De lo antes afirmado surge entonces una pregunta: ¿En qué sentido el individuo posee derechos inviolables según el liberalismo de Nozick?

Lo esencial de la teoría libertaria de este autor se encierra en la idea de *derecho individual*: la sociedad debe respetar estos derechos fundamentales. Con este «debe» Nozick recuerda la afirmación kantiana que pone al individuo como fin y nunca como medio.

Como lo dijimos anteriormente, la idea que Nozick posee de derecho no implica de ninguna forma una idea universal del mismo. Su idea de derecho es sinónimo de separación neta entre las esferas de cada individuo. Ello quiere decir que sólo el consentimiento racional del individuo adulto puede hacer que la idea de derecho individual sea transformada en una idea de derecho colectivo. Es solamente el individuo uno y separado quien posee la prioridad en relación a todas las decisiones individuales o colectivas que se tomen.

Para Nozick el utilitarismo resulta entonces imposible. No se puede pretender que, en nombre de el bien común, un individuo sea sacrificado.

2.2 *Yo quiero hacer rico a ese jugador de baloncesto, ¿quién me lo puede impedir?*

El ejemplo de Wilt Chamberlain que Nozick desarrolla en su *Anarquía, Estado y utopía* nos puede ayudar a clarificar de qué modo la distribución social es imposible. Una distribución ideal llevada a cabo a través de una *pauta ideal*, no obstante sea o pueda ser justa, no es otra cosa que una acción contra la libre voluntad del individuo.

² R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 7.

Cada una de las personas que hacen parte de este ejemplo posee al inicio el título válido sobre algunos bienes a causa de una distribución inicial (D1) (cualquiera que el lector desee). Supongamos que sea una distribución igualitaria. Una vez estipulado el hecho que cada uno posee algunos bienes y los puede utilizar de la manera que le plazca, Nozick teoriza que estas personas son aficionadas al baloncesto y, más aún, amantes de un cierto jugador de nombre Chamberlain:

Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain se encuentra en gran demanda por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla... Wilt Chamberlain firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada juego en que su equipo sea local, veinticinco centavos del precio de cada boleto de entrada serán para él³.

He aquí la distribución (D2). Las personas que *en justicia* (debido a que D1 fue adoptado como justo) poseen estos bienes, *libremente* escogen pagar una parte de los mismos al jugador, a través de un porcentaje del billete de entrada al estadio:

La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos de su equipo; las personas compran sus boletos depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain⁴.

La acción realizada por cada uno de los amantes de este jugador traerá como consecuencia *ganancias exageradas* para el mismo, que no pueden ser comparadas con el sueldo máximo de ningún jugador, y que lo harán mucho más rico que cualquiera de los aficionados que lo ayudaron a acumular esa fortuna:

Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los juegos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250 mil dólares, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el de ningún otro⁵.

De lo antes dicho y en nombre de un criterio mínimo de distribución, Nozick se pregunta si Chamberlain posea el título sobre eso que ha ganado realizando el mismo trabajo que ya su equipo le hubiera pagado en cuanto jugador, ni más ni menos.

³ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 163.

⁴ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 163.

⁵ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 163.

La cuestión está en analizar la justicia o injusticia de esta segunda distribución (D2). Es de aclarar cómo el punto de partida o distribución inicial fue asumido como justo, lo que quiere decir que el título que poseían aquellos que contribuyeron a la fortuna del jugador era válido. Es de aclarar también que, según el ejemplo, nadie obligó a los amantes del juego de Chamberlain a proporcionar esos veinticinco centésimos por verlo jugar. Esa fue una acción libre y, según el criterio de los mismos, proporcionada a cuanto verían en el campo:

No hay duda de si cada una de las personas tenía derecho al control sobre los recursos que tenían en D1, puesto que ésta fue la distribución (su distribución favorita) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en barras de caramelo o en ejemplares de *Dissent* o de la *Monthly Review*⁶.

La porción de título válido fue asegurada a todas las personas, sea cual fuese la elección que luego las llevaría a actuar en un modo o en otro. Si en el momento inicial (D1) se dio como aceptada la distribución, ¿qué razones pueden permitir a una persona, que no sea aquella que ha libremente atribuido una fracción de su título al jugador, disponer del mismo para otros fines, o en el peor de los casos, juzgar la actividad distributiva (D2) como no válida o injusta?

Otro elemento que es necesario aclarar es el siguiente: como dice Nozick, después que el aficionado por el juego de Chamberlain cedió una porción de su parte al jugador, los títulos de terceros quedaron inmutados, es decir, que los terceros poseen todavía intactas sus partes. A nadie se le robó su título.

De aquí una pregunta que es vertebral en el desarrollo de la política libertarista:

¿Por medio de qué proceso podría tal transferencia de dos personas dar origen a una reclamación legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ninguna reclamación de justicia sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia?⁷

Es éste el punto a partir del cual la posición política libertarista trata de demarcar el territorio de lo individual y lo colectivo. Según el liber-

⁶ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 163-164.

⁷ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 164.

tarismo nada hace pensar que individuos con título válido sobre eso que poseen, tengan que permitir ser determinados en sus acciones personales por terceros con los cuales no se ha decidido pactar. De aquí el hecho que cualquiera que sea la intervención por parte de un tercero será definida como un acto contrario al derecho inalienable de cada uno.

Nadie puede tocar eso que, con el esfuerzo personal, cada uno ha conseguido:

¿Por qué alguien podría trabajar tiempo extra en una sociedad en la que se considera que las necesidades están satisfechas? Quizás porque se preocupa de otras cosas aparte de las necesidades. Me gusta escribir en los libros que leo, y tener fácil acceso a los libros para hojearlos a deshora. Sería muy placentero y conveniente tener las riquezas de la Biblioteca Widener en mi patio trasero. Ninguna sociedad, supongo, proporcionará tales recursos a cada persona que lo quisiera como parte de su asignación regular (según D1)⁸.

Nozick plantea que, contrariamente a lo que se piensa en las sociedades socialistas, lo necesario no basta a los individuos. En ellos se encuentra siempre presente la necesidad de ir más allá de lo que el socialismo llama lo necesario. Es por ello que según el autor, si fuera permitido, en las sociedades socialistas nacerían pequeñas fábricas privadas que ayudarían a cada uno a proveerse eso que en realidad desea.

Si el hombre siempre tiende a buscar algo más de eso que puede ser definido como «necesario», y si de hecho lo hace en sus acciones cotidianas, cómo es posible establecer una regla de justicia que redistribuya los beneficios de ese esfuerzo privado. Es de notar que dicho esfuerzo privado fue más allá del esfuerzo medio de cada persona, permitiendo al individuo x poseer más bienes que los otros y , por ende, administrarlos según su criterio personal. La pregunta de Nozick es simple: ¿sobre cuáles bases se podrían prohibir las desigualdades que derivarían de esas actividades extras que realiza cada uno?⁹

Nozick no ve en ninguna posible posición de justicia un medio capaz de entrar en las relaciones privadas de las personas. Es más, argumenta que muchas de las propuestas de justicia distributiva parecen justificarse a través de posiciones que enaltecen la envidia de esos terceros, que

⁸ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 164-165.

⁹ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 165.

se ven empeorados por las acciones privadas de dos individuos autónomos que llegan a un acuerdo.

Según Nozick la envidia no puede funcionar como un argumento serio en pro de la posible intervención que se pueda, o no se pueda, realizar en relación a las acciones de un individuo autónomo. Si no se encuentra un argumento que realmente justifique una intervención en las acciones de un individuo, Nozick considera que ésta será el fruto de una imposición injustificada que atenta contra el individuo concebido como fin en sí mismo.

De hecho la idea de institución política que surge de esta posición libertarista es la de una *institución política mínima*, que evite las intervenciones en la esfera personal del individuo, vigilando el respeto absoluto de los derechos inalienables del mismo, así como los entiende el autor. Veamos entonces cómo describe el autor su propuesta política de Estado libertarista:

En ningún instante *nuestro* argumento presupone alguna institución, en el contexto más extenso, que las del Estado gendarme mínimo, un Estado limitado a proteger a las personas contra el homicidio, el asalto, el robo, el fraude, etcétera¹⁰.

En el sistema político liberal de Nozick el individuo es el fin de todas las acciones que se realizarán. De hecho, según el mismo autor, ningún principio definido como un *estado final* puede imponerse como anterior al fin último que es el individuo. Ya aquí comenzamos a intuir la figura política del individuo todopoderoso que moralmente y antropológicamente desarrollamos en los capítulos anteriores.

El hecho está en reflexionar sobre el concepto que este autor libertarista posee de derecho individual y, a partir de ello, tomar en consideración las consecuencias que éste trae consigo desde el punto de vista de todos los otros individuos.

Si bien es cierto que el Estado no puede dotar a cada individuo de todo aquello que el mismo necesitaría para desarrollar una vida según sus deseos, también lo es el hecho que definir un Estado a la luz de criterios solamente fundados en los límites de cada uno resulta traumático para el grupo.

¿Cómo puede el liberalismo de Nozick definir un Estado y una unión de individuos a partir de derechos que parecen ser creados para uno

¹⁰ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 164.

solo? Decir que esos derechos serán aplicados a *cada uno*, más allá de resolver el problema lo complica: asegurar un trato igualitario para todos – según una óptica de derecho individualista – no es del todo evidente.

¿Cómo llevar a cabo una política de la no intervención prescindiendo del peligro que de un momento a otro se caerá irremediadamente en una injusticia generalizada? ¿A qué sirve una institución que desampare a todos los individuos en nombre de cada uno de ellos?

2.3 *La pauta distributiva vs. la elección individual*

A la luz de cuanto hemos dicho podemos traer a colación eso que para el autor podría ser la debilidad de aquellas teorías que, en contra del liberalismo de derecha, proponen pautas de justa distribución:

Cualquier pauta favorecida sería transformada en una desfavorecida por el principio, al decidir las personas actuar de varias maneras; por ejemplo, intercambio de bienes o servicios con otras personas, o dar cosas a otras personas, cosas sobre las cuales quienes transfieren tienen derecho según la pauta de distribución preferida¹¹.

Con esto el autor se separa de la posibilidad propuesta por Rawls de una posición originaria basada en un velo de ignorancia, a partir del cual se pueda establecer una pauta aceptada desde el principio por sus integrantes y, por lo tanto, respetada en cuanto cumple con algunos requisitos de justicia inicial. Recordemos que, según la pauta de Rawls, los individuos que pactaron en la posición originaria respetarán el acuerdo por el hecho que las condiciones que fueron acordadas en el mismo se presentan como las más neutrales desde el punto de vista igualitario. De aquí el nacimiento de los dos principios de justicia rawlsianos que servirán como pauta de acción justa para cada individuo miembro del pacto originario¹².

Según Nozick resulta no sólo difícil sino también injusto imponer una pauta que entre en la esfera del intercambio privado entre los individuos, por el hecho que apenas se institucionaliza la pauta, otras pautas alternativas nacerán. Estas últimas serán la base para la institución privada e individual de pautas nuevas. A la luz de estas nuevas pautas

¹¹ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 166.

¹² En relación a los dos principios rawlsianos véase en este capítulo el punto 4 «MacIntyre y la justicia política: no somos átomos».

la primera actuaría de forma casi despótica, en cuanto no adapta a las expectativas y las acciones del día a día de cada individuo.

La dificultad está en que, como dice el autor, para mantener una pauta redistributiva se debería interferir continuamente, impidiendo a la gente de transferir propiedades según sus deseos y tomando de algunas personas las propiedades que otras, por cualquier motivo, les transfirieron¹³. Según Nozick esto traería como consecuencia una pauta de control en la cual las personas se abstendrían de ejecutar acciones que modificarían la pauta, es decir, que los individuos entrarían en un sistema de control perfeccionista:

Esto presupone de manera irreal: 1) que todos desearían ante todo mantener la pauta (¿aquellos que no, deben ser «reeducados» o forzados a sufrir «autocrítica»?); 2) que cada uno puede reunir información suficiente sobre sus propias acciones y las actividades en marcha de los otros para descubrir cuál de sus acciones afectarían la pauta, y 3) que personas diversas y excéntricas pudieran coordinar sus acciones para caber dentro de la pauta¹⁴.

Según nuestro criterio, el problema está en que el autor propone una pauta de intervención por parte de las instituciones públicas que es, tanto o más, extremista que la pauta de casi absoluta libertad individual que propone él mismo. Como ya lo hemos dicho, por una parte Nozick sostiene que los individuos deben ser absolutamente libres de cualquier posible acción externa, y por otra que el sistema político de distribución de los bienes es siempre inflexible y absurdamente guiado a la eliminación de la autonomía del individuo. Ni una ni la otra. Tal vez sea necesario entrar en los matices de estos dos extremos y reflexionar sobre una idea *más flexible*.

2.4 The self-ownership y *el bien común*

Colocar una persona en la condición de contribuir al bien de los otros es una situación que, según el libertarismo, puede ser tildada de utilitarista. Pero partiendo de una visión que respete realmente la autonomía y la situación individual, dicha situación podría ser también una alternativa a la posición libertarista.

Por ejemplo:

¹³ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 166-167.

¹⁴ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 166.

(A) Se pueden utilizar los jóvenes de un pequeño pueblo en la frontera de dos países en guerra, para retardar la avanzada de las tropas enemigas y salvar la ciudad vecina, en las cuales se conserva todo el arsenal militar del país. Esta medida, más allá del valor moral que se le pueda dar, puede ser interpretada como una acción que claramente atenta contra las vidas de esos jóvenes, que ciertamente no están al tanto de las consecuencias nefastas de sus acciones heroicas. En este sentido (A) puede ser tildada de situación utilitarista.

(B) Por otra parte utilizar una persona para el bien de los otros puede ser el fin tácito de una comunidad que desde sus orígenes ha acordado, sin necesidad de ningún proceso burocrático, la abnegación (no propagandista o heroica) por los otros como acción instituida; también puede ser el resultado cultural de una ciudad periférica de un país cualquiera en el cual la máxima moderna occidental *homo homini lupus* resulta incomprendible; o simplemente puede ser el resultado de una comunidad religiosa en las cuales el bien de las otras personas es el bien propio. En todos estos ejemplos resulta difícil definir el propio derecho individual como inicio de una exclusión sistemática de los otros.

Un liberal de derecha podría contradecir el ejemplo (B) diciendo que:

(a) En cada una de esas situaciones descritas los individuos podrían estar *de acuerdo*, lo que bastaría para que sus acciones por el bien ajeno fueran consideradas como respetuosas de sus derechos personales.

(a.1) A ello responderíamos: pero el acuerdo no siempre tiene que ser expresado en términos definidos o contractuales o estipulados a través de «derechos» así como los entiende Rawls y Nozick. Si éstos son definidos como «derechos» desde el punto de vista *contractual*, es decir, estipulados a través de un acuerdo fundado en un contrato, habría que demostrar cómo y a partir de cuál contrato estos derechos podrían ser la justa medida de los reales derechos individuales practicados (si es que existen en ese contexto de forma completamente definida); si en cambio estos «derechos» fueran *connaturales* al individuo, habría que demostrar de qué manera esta supuesta naturaleza se asemeja más a las teorías liberales, que a aquellas descritas en el ejemplo (B).

(b) Un liberal también podría argumentar que para que los ejemplos sean válidos ningún ente individual o social externo al individuo debería determinar las acciones que éste realizará.

(b.1) A ello podríamos responder: que en muchas de estas estructuras sociales descritas existe una idea de *autoridad* que no es necesariamente el resultado de una mayoría que lo coloca en ese puesto y que, a pesar de ello, no le quita su figura de autoridad. La autoridad desde este

punto de vista puede ser acatada más allá de una idea vaga de naturaleza, de una idea de derecho o de contrato inicial. Seguramente desde la óptica de los derechos individuales liberales una figura de este tipo se presenta como una intromisión en las decisiones libres.

(c) Por último, otra posible oposición del liberalismo contra nuestro ejemplo (B), se basaría en la afirmación que todos esos casos descritos son excepciones que no confirman la regla política de las sociedades contemporáneas. El hecho está en que la regla política, desde el punto de vista humano está, para bien o para mal, en su mayoría compuesta por realidades aparentemente periféricas que en muchos casos no sólo hacen la diferencia, sino que también reflejan la esencia de las relaciones humanas al margen de las teorías políticas. Es de notar también cómo en coherencia con la idea nozickiana de formación casi espontánea de las instituciones políticas mínimas, estos ejemplos serían hasta coherentes con el sistema de este filósofo.

Utilizar términos explicativos y fundacionales como los de «teorías fuertes de los derechos individuales», que encuentran su fundación en algo así como una «naturaleza profunda», resulta mucho más excepcional, irreal y anticontractual que la mayoría de los ejemplos traídos a colación y, de hecho, Nozick se ampara en una cierta idea de «naturaleza» que fundaría su teoría. De la teoría de Nozick descrita hasta ahora emanan entonces tres dificultades principales:

(a) La teoría liberal de Nozick encierra en su interior el peligro del nacimiento de fuertes desigualdades sociales.

(b) Nozick define la igualdad social únicamente como igualdad en relación a los derechos individuales.

(c) Su teoría se funda en un principio connatural al individuo que reza el respeto absoluto por los derechos individuales.

A partir de estos tres puntos veamos en qué consiste más específicamente la propuesta política de su libertarismo.

3. El capitalismo como solución política libertarista

Contrariamente a cuanto suele pensarse, la especificidad del liberalismo de Nozick no está tanto en la propuesta de una pauta capitalista compuesta por el libre mercado y la limitación del Estado, cuanto en las razones que fundan esta propuesta. De hecho como aclara Kymlicka, no todos aquellos que apoyan el libre mercado son libertaristas.

Muchos suponen que el implante del capitalismo obedece a razones de orden productivo, es decir que asumen el problema desde un punto de vista económico:

Un argumento usual a favor de un capitalismo sin limitaciones es el de su productividad, su pretensión de representar al máximo de la eficiencia para incrementar la riqueza social¹⁵.

Otros plantean que la pauta capitalista funciona como un medio eficaz para evitar la tiranía, encontrando en éste una solución política:

Darle a los gobiernos el poder de regular los intercambios económicos centraliza el poder, y puesto que el poder corrompe, las regulaciones del mercado resultan un primer paso en la «ruta hacia la servidumbre», según la memorable frase de Hayek. Cuanta más capacidad tienen los gobiernos para controlar la vida económica, más capacidad (y más voluntad) tendrán de controlar todos los aspectos de nuestra vida. Por ello las libertades capitalistas son necesarias para preservar nuestras libertades civiles y políticas¹⁶.

La tiranía de un Estado que pretenda acaparar sobre sí todo el poder, responde a una política que deja la propiedad como derecho en sus manos. Las premisas económicas conducen a los resultados políticos.

Pero para Nozick estas dos vertientes del capitalismo son contingentes en cuanto ven en las soluciones capitalistas instrumentos en pro de fines económicos y políticos. Lo específico del liberalismo de derecha de Nozick va más allá de los dos puntos anteriores, afirmando que el libre mercado es algo *intrínsecamente justo* y, más aún, que la puesta en práctica del mismo obedece a una cuestión de *derechos connaturales* al individuo.

La especificidad del planteamiento libertarista de Nozick está en el hecho que su postura comprende diversos y amplios campos de lo humano, es decir, que implica los sectores económicos, políticos y antropológicos. Pero es con este último que el autor toca muchos de los aspectos vertebrales del estudio filosófico, en cuanto busca definir de un *cierto modo* la naturaleza humana.

Hablar de naturaleza humana implica hablar del individuo en sus rasgos más trascendentales; implica por ello trazar una línea de demarcación entre un ser humano intrínsecamente individualista o, por el contrario, social; implica también la fundación de ciertos valores mora-

¹⁵ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 109.

¹⁶ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 109-110.

les esenciales para la vida del ser humano; implica por otra parte la cancelación o aceptación de fines individuales, sociales y políticos, entre otros muchos aspectos.

De todo lo antes dicho resulta que la propuesta libertarista que promueve el Estado mínimo, el libre mercado y la institución de un cierto tipo de derechos de propiedad del individuo, va más allá de todo ello, presentándose como una *visión intrínseca* de todo lo que el individuo es, proponiéndose entonces como meta el vasto territorio de la naturaleza misma del individuo.

La teoría libertarista propone una pauta capitalista como la oposición más certera contra el utilitarismo, que para Nozick se confunde muchas veces con aquellas teorías que intentan entrar en el plano individual a través de una pauta de redistribución. Esta teoría en pocas palabras busca erradicar la utilidad social para colocar los derechos individuales.

La controversia será entonces elaborada en relación a los *límites del político* y la *ausencia de límites del mercado*.

3.1 *Los derechos negativos y el mercado*

Antes de elaborar el argumento del mercado que propone Nozick, es necesario clarificar una de las características fundamentales de la teoría libertarista: su anticonsecuencialismo. Los derechos se proponen como los «vínculos colaterales de las acciones». Ello quiere decir que plantea un tipo de parámetro a partir del cual poco importa cómo están los individuos, dejando lugar solamente a las acciones que vienen realizadas. Serán las acciones, en cuanto adecuadas o no adecuadas a los derechos individuales, el único punto de referencia de las valoraciones. Todo lo que se realiza viene circunscrito a un principio de libertad a través del cual se valora¹⁷.

La teoría de Nozick limita toda la dimensión individual y social del individuo al respeto por los derechos individuales, considerados como «derechos negativos»¹⁸. Los derechos de los cuales habla Nozick no proponen nada que no sea no pasar sobre ellos. A partir de los mismos se crea una «libertad negativa» la cual parece ser sólo el resultado de la prohibición por parte de los otros de intervenir en mis decisiones personales.

¹⁷ S. VECA, *La Filosofía política*, 73.

¹⁸ S. VECA, *La Filosofía política*, 80.

Según la teoría, la radicalidad de los derechos no debe ser valorada en consideración con las situaciones existentes, ni mucho menos en relación con las situaciones que se derivarán de la aplicación de los mismos. Juzgarlos de ese modo sería una acción utilitarista. Toda acción realizada, independientemente de los motivos por la cual fue realizada y del ambiente que la determinó, será juzgada sólo en relación a los derechos ya establecidos anteriormente por el libertarismo.

Resulta extraño que el libertarismo proponga una anulación tal de las consecuencias y el estado de las cosas a la hora de juzgar las acciones sociales, debido al hecho que dentro de su argumento del «título válido» es la *situación pasada* la que determina la validez de la propiedad¹⁹.

A partir de este consecuencialismo implícito a la teoría surge el argumento del mercado. El mercado de Nozick puede ser definido como deontológico. Éste se justifica a partir del hecho que se presenta como la *única institución económica* coherente con la tutela de la igual libertad negativa para los individuos²⁰. Ello expresa eso que venimos planteando desde el inicio del capítulo en relación a la pomposidad del argumento nozickiano. Hablar de deontología, significa hablar de una posición que en su interior posee la pretensión de reflejar la justicia en cuanto tal.

No sólo el capitalismo, sino toda solución política o social, no debería presentarse como una e indivisible con la justicia. El mercado que

¹⁹ Parece existir un doble fundamento de la justicia que, según el caso, será aplicado: la historia pasada en relación al título de propiedad y los derechos abstractos connaturales de propiedad. En otras palabras, en relación al pasado será «justo» eso que se demostró históricamente válido, pero en relación al futuro, será válido eso que se adecue a los derechos libertarios. Entre los tantos problemas que surgen en relación a este tópico está el origen histórico de estos derechos. ¿Cómo una teoría consecuencialista puede establecer un punto histórico a partir del cual se establecen derechos individuales precisos que se deban respetar? ¿No podríamos aplicar estos mismos criterios para su teoría? es decir, ¿no podríamos decir que los derechos que proponen no son justos en cuanto no corresponden a los criterios de los derechos existentes anteriormente a la teoría? Seguramente las respuestas a estas preguntas por parte del libertarismo ocasionarían un equívoco, visto que según éste, justicia equivale a la no violación de los derechos morales negativos, (S. VECA, *La Filosofía política*, 75). Estas respuestas nos harían entrar en un círculo vicioso en relación a la anterioridad de los derechos. Una posible respuesta del libertarismo, que invalidaría el problema, podría fundarse en el hecho que sus derechos son connaturales y, en cuanto tales, poseen la anterioridad absoluta. El hecho está en que esto no es posible.

²⁰ S. VECA, *La Filosofía política*, 79.

aquí se plantea no se resume en una realidad económica, ni se limita a esperar del Estado una determinación mínima, ni desea sólo defender la individualidad de cada uno. El mercado en la teoría libertarista es un fenómeno omnicomprendido que en cuanto tal, toca la profunda naturaleza humana, dándonos casi una imagen hobbesiana de sus posibilidades.

Tal vez sea necesario pedir al libertarismo una teoría, o al menos una explicación, más completa y compleja de eso que significa «mercado» desde el punto de vista práctico, visto que no obstante éste sea un elemento fundamental en la vida del individuo, ello no implica que sea naturalmente justo. El fenómeno del mercado a través de la historia y, sobre todo hoy, se muestra como una de las fuentes más grandes de desigualdad social existentes. Algunas de las razones de este hecho, tal vez pueden ser buscadas en eso que Nozick presenta como elementos esenciales para la salvaguardia de la «justicia» e «igualdad moral», es decir, en la defensa de derechos individuales negativos, la aplicación social de una libertad negativa y la prohibición de la redistribución como mecanismo igualitario.

3.2 *El mini del Estado y el hiper de los derechos*

La cuestión concerniente la justificación de la realidad política del Estado por parte de la sociedad es el hilo conductor a través del cual pasa toda la filosofía política. La cuestión, a partir de la modernidad, se plantea en estos términos: ¿cómo establecer una institución que posea la responsabilidad de organizar las relaciones dentro de un grupo de individuos sin interferir en sus esferas individuales?, ¿cómo fundar un Estado legítimo que deba limitar las acciones de los individuos sin violar sus derechos?²¹ Una respuesta satisfactoria debería huir de la propuesta anárquica, según la cual no existe la posibilidad de establecer una institución política como lo es el Estado.

A partir de esta problemática surge la necesidad de establecer una prioridad que podemos plantear de este modo: dentro de las relaciones entre los individuos ¿es la sociedad que debe poseer la prioridad sobre la política o viceversa? Responder que es la política, como organización del social, la que debe poseer la prioridad, significaría caer en un sistema político con las características del Leviatán hobbesiano o dar lugar a un Estado perfeccionista. Decir que lo anterior es lo social que,

²¹ S. VECA, *La Filosofía política*, 70.

en cuanto fuerza bruta, posee la responsabilidad de auto-ampararse, sería entonces establecer un sistema anárquico.

Cada vez que nos encontremos en la posición de establecer un juicio de valor en relación a la política, es necesario preguntarnos cómo funcionaría la sociedad en ausencia de la misma. Es precisamente a partir de este interrogante que trataremos de incursionar en eso que será la respuesta libertarista.

Nozick afronta la cuestión de su Estado mínimo a partir del punto de vista de un «anárquico individualista» para el cual la ausencia total del Estado es la única solución plausible. Tomando como punto de partida dicho argumento responderemos al interrogante de cómo sería la sociedad sin el Estado.

Según el «anárquico individualista» el planteamiento de la existencia de un Estado es «intrínsecamente inmoral» en cuanto:

- (a) Establece un monopolio del uso de la fuerza.
- (b) Castiga a aquellos que traten de violar ese monopolio.
- (c) Obliga a todos los individuos a ampararse en su protección.
- (d) Obliga a algunos a proveer los medios para proteger a otros según una pauta redistributiva.

De ello surge una conclusión categórica: plantear la existencia de un Estado quiere decir contradecir las necesidades básicas de las libertades individuales a través de la asignación de derechos exclusivamente individuales a una institución monopolizadora.

El hecho está en que Nozick, a través de la imagen del «anárquico individualista», desea mostrar la supuesta irracionalidad de un Estado que se toma el privilegio de pasar por encima del derecho fundamental que el individuo tiene de defenderse.

El Estado concede que en ciertas circunstancias es legítimo castigar a las personas que violan el derecho de otros, puesto que él mismo lo hace así. ¿Cómo es que, entonces, se arroga para sí el derecho de prohibir la exigencia privada de justicia por parte de otros individuos no agresivos, cuyos derechos han sido violados? ¿Qué derecho viola el particular que reclama justicia, que no sea violado también por el Estado cuando éste castiga? Cuando un grupo de personas se constituye en Estado, comienza a castigar y *prohíbe a otros hacer lo mismo*, ¿hay algún derecho que éstos últimos violarían y que aquéllos que constituyen el Estado no violaran? ¿Con base en qué derecho, en consecuencia, pueden el Estado y sus funcionarios reclamar un derecho (un privilegio) exclusivo para imponer y aplicar este monopolio? Si aquel que exige justicia, en forma privada, no viola ningún derecho de nadie, entonces castigarlo por sus acciones (acciones que también realizan los funcionarios del Estado) viola sus derechos y, consecuen-

temente, las restricciones morales indirectas. Por tanto, monopolizar el uso de la fuerza es, desde este punto de vista, inmoral en sí mismo, así como lo es la redistribución a través del aparato impositivo del Estado. Individuos pacíficos que se ocupan de sus propios asuntos no violan el derecho de los demás. No constituyen una violación del derecho de ningún otro el que usted se abstenga de comprar algo para él (algo con respecto al cual usted no adquirió, especialmente, la obligación de comprar). De esta manera, continúa el argumento, cuando el Estado amenaza a alguien con un castigo si no contribuye para la protección de otro, viola (y sus funcionarios violan) sus derechos. Al amenazarlo con algo que sería una violación de sus derechos si lo hiciera un particular, los funcionarios del Estado violan restricciones morales²².

Recordemos que cuando Nozick habla de *vínculos morales* se refiere a los *derechos individuales* que él mismo defiende. Por otra parte, las preguntas, las breves respuestas y la conclusión del párrafo apenas citado, no obstante sean expuestas como la hipotética posición de un anarquista individualista, responden de manera coherente con las expectativas y las críticas de su libertarismo y, más aún, podrían funcionar certeramente como una premisa general de eso que él llama el Estado mínimo.

A pesar de lo antes dicho Nozick no llega a una conclusión anarquista en cuanto, en fin de cuentas, propone la existencia de un *cierto tipo* de Estado. No obstante este Estado no sea el resultado de un proceso claramente contractual (en el sentido clásico del término), existe en su interior un proceso *sui generis* compuesto de dos premisas a través de las cuales se instituirá:

(1) El modo a través el cual, del sistema de «asociaciones protectoras privadas», surge el «Estado ultramínimo».

(2) El modo a través el cual el «Estado ultramínimo» se transforma en «Estado mínimo», dando lugar a servicios de protección.

Nozick afirma cómo el único modo para garantizar la existencia de un Estado mínimo «moralmente legítimo» sea el de demostrar que la transición de (1) y (2) se realizó de forma «moralmente legítima»²³.

En su teoría el proceso (1) se desarrolla a partir del nacimiento de ciertos tipos de *relaciones privadas espontáneas* que poseen como fin crear garantías de seguridad en grupos privados. A partir de estas «agencias de protección privadas» se desarrolla un proceso a través del

²² R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 61-62.

²³ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 62.

cual las mismas se convierten en eso que Nozick llama un «Estado ultramínimo». Esto se da a través de un proceso llamado por el autor «mano invisible» que, según él, permite que todo se realice de acuerdo a parámetros que no violarán los derechos de ninguno.

En un segundo momento (2) se realiza un paso de este Estado ultramínimo, que no comprende a todos los individuos, a un Estado mínimo que en sí *abarcará a todos*. Nozick advierte cómo este paso obedece a *razones morales*. Afirma cómo sería moralmente inaceptable para las personas sostener el monopolio del Estado ultramínimo sin aplicar *servicios de protección* para todos, aclarando, claro está, que esto no implica una política de redistribución. Según el autor los operadores del Estado ultramínimo están moralmente obligados a producir el Estado mínimo²⁴.

El problema que Nozick ve en la institución de un Estado está sobre todo en la injusticia constante que, a través de sus acciones sociales, ejerce sobre la individualidad de cada uno. Esto se debe al hecho que el Estado al cual se opone no se desarrolla a través de ese proceso espontáneo de la «mano invisible» que parte de las relaciones privadas respetando los derechos individuales, sino de una decisión histórica y mayoritaria. Una de las razones fundamentales del peligro continuo del Estado, se encuentra en sus métodos basados en pautas redistributivas. Como decíamos anteriormente, según el autor, «redistribuir» quiere decir poseer ya una pauta anterior y finalística.

Más precisamente, el término «redistributivo» se aplica a los tipos de *razones* para un orden, más que al orden mismo. Podríamos elípticamente llamar «redistributivo» a un orden si las principales razones (únicas posibles) que lo respaldan son, en sí mismas, redistributivas (similarmente, funciones «paternalistas»). El hallazgo de fuertes razones no redistributivas nos obligarían a cambiar este nombre. Si decimos de una institución que toma dinero de algunos y lo da a otros que es redistributiva, dependerá de *por qué* pensamos que lo hace. Devolver dinero robado o compensar por la violación de derechos no son razones redistributivas²⁵.

La situación se podría plantear más o menos a través de este diálogo político imaginario entre los personajes «Estado» y «Nozick»:

²⁴ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 62. Para una explicación más específica en relación a este argumento véase toda la primera parte del texto citado.

²⁵ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 40.

– Estado: Yo redistribuiré esto (bienes, servicios, seguridad) que tengo, o mejor, que todos tenemos en mí.

– Nozick: ¿De qué manera lo harás?

– Estado: Según un criterio de redistribución que todos hemos acordado como justo.

– Nozick: ¿Quiénes somos «todos»? y ¿por qué de esta manera y no de otra?

– Estado: Porque esta pauta es la mejor forma de establecer la igualdad entre todos.

– Nozick: Pero esa mejor forma es relativa, no es la que yo considero mejor y, en fin de cuentas se funda sobre una pauta que, a su vez, se funda en otra y así sucesivamente.

– Estado: Somos humanos, todo lo que hacemos políticamente es fruto de un acuerdo anterior y, en el mejor de los casos, mayoritario.

– Nozick: Pero no respeta el presente de cada individuo y su *status* minoritario. Tu razón redistributiva en realidad es una razón no-redistributiva o *aparentemente* redistributiva, en cuanto se basa en una «pauta» y por ende en un fin específico que yo no comparto.

– Estado: ¿Qué propones?

– Nozick: Las pautas no resuelven nada. Son impositivas y caducan apenas se ponen en práctica. Todo lo que vayas a hacer, en cuanto será una acción que tocará a todos por igual, lo deberías hacer partiendo de algo que sea estable e igualitario. Yo te propongo los *derechos individuales connaturales*.

La intención de Nozick es la de evitar la institución de pautas de distribución que, no obstante posean buenas intenciones en pro de los menos provistos, reduzcan sus acciones sociales a la productividad, al máximo bien, o a otros *elementos finalísticos*, que pongan en peligro los derechos individuales:

Ciertamente, pudiera parecer una verdad necesaria que «derechos», «deber», etcétera, tengan que explicarse en términos de lo que es (o intenta ser) producto del bien mayor, con todos los fines en él integrados²⁶.

La referencia está claramente dirigida no sólo al utilitarismo, sino también, de modo específico, a la teoría distributiva de Rawls. Nozick argumenta contra estas teorías, que ven en la labor de distribución del Estado una forma viable para establecer un bien colectivo, que no

²⁶ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 40.

siempre las acciones en pro de los derechos individuales son justas. Una teoría puede establecer como prioridad el respeto por los derechos, pero esto no asegura que la acción misma haya puesto los mismos en el lugar que le corresponden.

El ejemplo que trae a colación es el del utilitarismo que, queriendo afianzar los derechos, afianza solamente la no-violación de los mismos. De este modo deja en un segundo plano los derechos en sí mismos, concentrándose en los mecanismos que permitan que los individuos de una sociedad no vayan contra los derechos de los otros individuos. El hecho está en que el *fin supremo* que debería ser representado por los derechos en cuanto connaturales al individuo, ceden el paso a la institución de un nuevo fin del todo particular: la no-violación de los mismos.

Es así que se instituye eso que el autor llama el «utilitarismo de los derechos», teoría a través de la cual, si es preciso, se atropellarán los derechos de algunos individuos, para establecer el reino de la no-violación de los derechos de todos. Este utilitarismo de los derechos se caracteriza por la aplicación de una especie de estadística de la no-violación de los derechos.

El autor coloca entre las consecuencias más comunes de este «utilitarismo de los derechos» el hecho que, por defender una cosa tan intangible y general como la no-violación de los derechos, se incurra muchas veces en la punición gratuita de un inocente. La razón de este acto se justificaría diciendo que a través del mismo se busca imponer un antecedente en la colectividad que seguramente traería consigo una baja de violaciones de los derechos en el plano social.

El autor realiza una diferencia entre el utilitarismo que busca incorporar los «vínculos colaterales» (derechos) al «fin», y el libertarismo que él propone, que busca más bien afianzar estos «vínculos colaterales» en relación a los cuales las acciones que se cumplirán deben ser adecuadas: «Los derechos de los demás determinan las restricciones de nuestras acciones»²⁷.

Si bien esta posición puede ser defendida por muchos aspectos, la conclusión que Nozick trae de la misma parece ser desproporcionada.

Según él, de la prioridad absoluta de los derechos individuales surge la justificación, o no justificación, de la decisión por parte del «Estado ultramínimo» de convertirse en «Estado mínimo». Si los individuos que hacen parte de esas relaciones minoritarias y privadas que constituyen

²⁷ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 41.

al Estado ultramínimo, son guiados por un «utilitarismo de los derechos» que trate de llevar a cabo un sistema que reduzca la violación de los derechos u otro fin que anteceda lo social a lo individual, éste violará los derechos individuales.

De aquí esta conclusión:

La posición sostenida por este defensor del Estado ultramínimo será congruente, si su concepción de derechos sostiene que forzarle, a usted, a contribuir al bienestar de otros, viola sus derechos; mientras que, el que alguien no proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por *sí mismo* sus derechos, aun si esto evita que sea más difícil para alguien violarlos²⁸.

La conclusión a la cual llega Nozick – a través de la afirmación de eso que deberían ser derechos en pro del individuo – una vez más parece convertirse en la enunciación de una libertad negativa y de un individualismo *de facto*.

Esa «obligación» de la cual habla el autor no es del todo clara, como no son claros los límites de sus derechos. Una *obligación* en relación a los individuos de la sociedad no implica entonces solamente la posibilidad de una *determinación* directa del Estado contra el individuo. Sentirse en la obligación de ayudar al otro necesitado no quiere decir que el Estado me obligue a sentirme en la obligación de hacerlo o, más aún, me obligue a ayudarlo. Nozick parece no tener del todo claro la separación entre los niveles políticos institucionales y sociales comunitarios.

Existen muchos mecanismos no directos a través de los cuales el Estado, encarnado por ejemplo en la sociedad, la moral, la religión, los intereses económicos o simplemente la violencia, podría establecer acciones que determinen las libertades individuales. Recordemos por ejemplo el «despotismo suave» de Alexis de Tocqueville. De aquí el hecho que Nozick no parece atacar el verdadero problema en relación a la determinación individual y política por parte del Estado. Las políticas distributivas no son ciertamente el peligro más importante en relación a este punto.

El problema en relación a la *obligación* tal vez vaya mucho más allá del respeto por los derechos individuales. La libertad individual no es una libertad netamente negativa. La libertad, en cuanto se establece siempre en un ambiente determinado, debe poseer entre sus prioridades

²⁸ R. NOZICK, *Anarquía, Estado y utopía*, 42.

su aplicación social, porque de hecho es siempre social. Mi libertad es tal sólo en relación a las libertades de los otros. Es necesario clarificar que esta afirmación no es solamente moral, es una afirmación social y política.

La demarcación precisa que Nozick hace de sus derechos individuales establecen un respeto en relación a una libertad negativa, es decir a una libertad que se basa en el respeto de la libertad misma. De aquí el hecho que el autor parece caer en muchos de los errores fundamentales que critica al utilitarismo.

De llevarse a la práctica esta pauta basada en una libertad negativa, es lógico pensar que nadie estaría obligado a establecer vínculos de ayuda en relación a aquel que se encuentra en una situación menos ventajosa; también sería lógico que cualquier posible acción de ayuda entraría en un proyecto personal, a partir del cual la ayuda misma sería realizada con fines individualistas. El peligro está en que esta acción definida como «ayuda» no tardaría en convertirse de nuevo en desigualdad entre el que ayuda y el ayudado.

Es importante subrayar cómo Nozick afirma que esta no-ayuda de un individuo libertarista en relación a otro necesitado, no viola «de por sí» o «en sí mismo» los derechos del mismo. A partir de ello nos preguntamos: aplicar esta idea de derecho libertario hasta sus últimas consecuencias dentro de una sociedad ¿qué efectos tendría?, ¿qué significa este «de por sí» o «en sí mismo»? ¿se trata de un argumento moral o político?, ¿es posible demarcar los derechos individuales sólo a partir de una visión individual de la no-obligación o de la obligación?

El hecho está en que no siempre tratar los derechos del individuo a través de un punto de vista (también) social significa caer en el error utilitario. Más bien tratar los derechos individuales *sin una visión social* significa hacer de éstos derechos meramente negativos, o lo que es lo mismo, derechos individualistas.

Eso que parece ser el respeto absoluto por la autonomía de cada individuo, a través de la imposibilidad de establecer obligaciones que no salgan de su esfera individual, traería consigo precisas consecuencias prácticas en el plano político y social:

Por ello no hay educación pública, ni atención sanitaria estatal ni cuidado del transporte, caminos, o parques. Todas estas actividades implican una tributación coercitiva sobre cierta gente en contra de su voluntad, lo que

vulnera el principio de que «a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido»²⁹.

Si bien es cierto que el individuo debe poseer un lugar determinante en las acciones políticas, las cuales por ningún motivo deben impedir el desarrollo libre de sus posibilidades personales, éstas no deben ser un motivo arbitrario contra el desarrollo de una política guiada al crecimiento social; no se puede pensar en un desarrollo de las posibilidades individuales sin el debido soporte de un ambiente social que lo permita. El argumento en pro de la apertura del individuo a la esfera social es una necesidad política e individual.

Además de lo antes dicho es necesario insistir en que el desarrollo de las potencialidades sociales del individuo, no debe ser llevado a cabo por medio de fundamentos individualistas. Esto quiere decir que el posible interés de una teoría por la implantación de la igualdad y la solidaridad social, si se basa en una visión individualista, no sólo no reflejará la verdadera dimensión social del individuo, sino que creará un tipo de «política de la limosna» a través de la cual las desigualdades, además de ser de índole económica, serán de índole humana³⁰.

Para Rawls y Dworkin es necesario establecer un sistema basado en las relaciones de intercambio privadas, pero siempre bajo la protección social de una tasación en pro de aquellos que se encuentren en situaciones menos favorables. El problema, incluso para el liberalismo de izquierda de Rawls y Dworkin, está en *la manera* según la cual se implementará esta redistribución social a partir del contrato social.

Otro de los argumentos que nos hacen pensar en la rigidez de la posición de Nozick en relación a su idea de preservación de los derechos, está en la manera en la cual entiende la provista del «bien público». Según el autor, el bien público no sólo no debe ser utilizado según un criterio de redistribución, sino que debe ser utilizado exclusivamente para el establecimiento de una política basada en la protección de los derechos individuales.

²⁹ W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 112.

³⁰ Kymlicka nota de qué manera una política con las características del libertarismo nozickiano es refutada por la corriente del liberalismo representado por Rawls y Dworkin. Según ellos «resulta injusto que los naturalmente menos favorecidos se mueran de hambre porque no tienen nada que ofrecer a otros en el libre intercambio, o que los niños no tengan protección sanitaria o educación sencillamente porque han nacido en una familia pobre», (W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, 112).

Pensemos por un momento en las dimensiones de esta propuesta. Si la misma es llevada al campo práctico no tardaríamos en reconocer «determinaciones de las libertades» similares a aquellas que serían aplicadas por un Estado perfeccionista, pero al contrario. El Estado mínimo se daría a la tarea de establecer un sistema de *prohibiciones y vigilancia* para hacer que, de una manera u otra, vengan establecidos y respetados los límites de separación neta entre cada individuo, o lo que es lo mismo, los derechos individuales que profesa Nozick.

De esta manera el Estado mínimo de Nozick se encargaría de *hacer respetar* el derecho de cada uno a vivir una «vida separada»³¹ según los límites de las debilidades de los individuos.

El problema está en que no se entiende cómo un Estado tan *débil* podría hacer algo contra las violaciones de los derechos de algunos por parte otros más fuertes.

No se entiende además cómo un Estado con estas características podría evitar el riesgo de la anarquía, o cómo el *mini Estado* podría actuar en pro de la salvaguardia de los derechos irrespetados del algunos sin, a su vez, pasar por encima de los derechos de otros.

Las características de este «Estado mínimo vigilante» no son del todo claras.

En línea de máxima, parecería que las posibilidades del Estado libertarista se encontrarán entre un *Estado permisivo* que dé lugar a la anarquía, y un *Estado vigilante* con características despóticas.

3.3 *La enfermedad que amaba la igualdad*

¿Cómo imaginar una sociedad que a partir de derechos individuales negativos niegue la redistribución social?

De establecerse el reino de la neutralidad y los derechos individualistas los resultados serían los de una enfermedad que tocaría a todos por igual.

En una sociedad individualista y sin política de redistribución, los menos provistos no tardarán en manifestarse como una realidad alarmante. Las limitaciones externas, encarnadas en éstos, no sólo instituyen el reino de las desigualdades, sino también el reino de la ausencia de libertad. En una sociedad con grandes diferencias sociales la inseguridad haría estragos y el *homo homini lupus* no tendría ni siquiera la

³¹ S. VECA, *La Filosofía política*, 71.

garantía de un Estado Leviatán que proteja la seguridad de todos, visto que el Estado que se propone es débil.

Así como un Estado débil y secundario, en relación a la economía y los individuos, no puede intervenir en la redistribución, tampoco puede pasar por encima de los «derechos absolutos» que plantea Nozick para garantizar la seguridad. Es por ello que la *inseguridad*, fruto de un régimen de *desigualdades*, sería la *inseguridad de todos* y, en cuanto tal, la *libertad de ninguno*.

Una teoría de la libertad como sinónimo de capitalismo deja de un lado la enseñanza social de eso que llamaremos el «ejemplo de la enfermedad que amaba la igualdad». A partir de los estragos que esta enfermedad trajo consigo hace muchos años, las desigualdades sociales desde siempre existentes tomaron características nuevas.

En otrora estas desigualdades eran cada vez más drásticas y se veían claramente a través de la basura que rondaba sobre todo en los barrios más pobres, en las condiciones infrahumanas de los mendigos y en la falta de seguridad sanitaria de los desafortunados económicamente, entre otras cosas.

Existían pocos afortunados, nobles o propietarios burgueses, que vivían amparados por disposiciones políticas que les ofrecían, no sólo bienes materiales, sino posibilidades culturales y garantías de salud. El mundo comprendía estas dos esferas que parecían no poder tocarse jamás.

Al improviso llegó esta enfermedad contagiosa, fruto de la confluencia de muchas personas en centros poblados o ciudades, de las condiciones sanitarias precarias (sobre todo) de los menos afortunados, de la basura, de los insectos y de animales muertos que reposaban en las calles, entre otras muchas causas. La misma se difundió en cuestión de días, estableciendo entre los habitantes de una misma ciudad un fenómeno nunca antes visto: *la igualdad en el contagio* que no sólo comprometía la vida de todos, sino también la manera desigual de ver las cosas. De aquí la consciencia de una realidad política del todo nueva: *lo social*.

Lo social como realidad impone una toma de posición mirada a resolver de forma global los problemas de *cada uno* a través de la puesta en práctica de un bien dirigido a *todos*. No siempre esto resulta de una posición altruista. Una política social puede ser llevada a cabo a través de un fin individualista o elitista. El paradigma que acabamos de describir puede ser el punto de partida.

El hecho está en que pensar de forma individualista la organización política, estableciendo para sí o para un grupo reducido de personas el «mejor» modo de vida y dejando a todos los otros en condiciones de vida deplorables, tarde o temprano va a repercutir en un mal que tocará también a aquellos que creyeron poner en práctica todas las medidas para amparar sus intereses.

A partir de este ejemplo podemos llegar a una conclusión importante: no siempre las prerrogativas impuestas a partir de una posición individual llevan a resultados positivos para el individuo o el grupo interesado. Las acciones en el campo político se deben desarrollar siempre a partir de un dato concreto que presuponga a todos los *otros*.

La inaplicación de este criterio nos lleva a un resultado observable en muchas ciudades del mundo en las cuales:

(a) la puesta en práctica de exageradas *políticas de libre mercado* respetuosas de los derechos del individuo que, en cuanto tales, *anulan la intervención redistributiva* de los bienes en manos de poco,

(b) han llevado a una *desigualdad social* que, a su vez, se hace tangible en

(c) una *inseguridad social* atroz, que lleva por una parte a

(d) *medidas de seguridad privadas* que hacen encerrar a los más privilegiados en casas-cárcel y por otra

(e) llevan al Estado a la práctica de *medidas policiales y judiciales exageradas* de carácter punitivo que tienen como mira a los presuntos sospechosos, es decir, a aquellos que poseen menos recursos.

Es importante notar que estas últimas medidas (e) se presentan entonces como las novedosas y sofisticadas soluciones a los problemas de inseguridad, diferencia social y atomismo social; cuando en realidad es el punto (a) el problema. Muchas de las soluciones liberales de nuestros días se presentan entonces como «síntomas disfrazados de diagnósticos»³². Es ilógico querer establecer políticas económicas y sociales basadas en el individualismo y querer resolver los inconvenientes que derivan de las mismas mediante medidas de represión. La solución se encuentra más bien en la puesta en práctica de verdaderas políticas sociales, no sólo de la redistribución de bienes, sino también de las libertades de los menos favorecidos. Igualdad y libertad van de la mano en cuanto una *libertad neutral y desmedida*, típica del capitalismo libertarista, lleva a una desigualdad que no permite el desarrollo de las

³² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 142.

posibilidades del individuo, quitándoles la libertad a los mismos; pero de igual modo una *igualdad absoluta*, típica de un Estado paternalista-perfeccionista, arrebata las diferencias naturales de cada uno, dejándolos sin sus libertades fundamentales.

3.4 *La unión inusual: el liberalismo paternalista*

Actualmente la confusión en el campo político ha llegado a niveles tales que derecha, izquierda, liberales, conservadores, democracia social, Estado mínimo, Estado paternalista, etcétera, parecen ser apelativos sin ninguna definición precisa. Ello gracias a una desconcentración en relación a las razones que fundan el liberalismo que hoy muchos critican sólo desde el punto de vista económico. Más allá de los partidos y las tendencias políticas particulares existe hoy día un modelo de Estado en las democracias occidentales con características comunes. Dicho Estado en sus propuestas políticas aplica de más en más un *mínimo* de redistribución social y de intervención en el mercado, y un *máximo* de intervención policial y procesos jurídicos.

Esta corriente viene catalogada como «liberal» en cuanto estableciendo un mínimo de intervenciones en el plano de los cambios económicos da lugar al crecimiento del mercado privado y, por ende, al incremento del capital privado. Desde este punto de vista el Estado se presenta como un *Estado débil*.

El problema está en que por otra parte se desarrollan políticas estatistas que presuponen una exagerada intervención estatal, y que se ven reflejadas en la acción contra la inseguridad, a través de políticas de mano dura policial y de leyes fuertemente punitivas que hacen del Estado un *Estado fuerte*.

Los proyectos de privatización de la educación ofrecen, por ejemplo, ventajas a los intereses individuales, obligando al Estado a no encaminar políticas perfeccionistas miradas a «educar ideológicamente» a los individuos, lo que para el libertarismo significaría dejar intactas sus libertades. A través de estas medidas el Estado sería entonces de nuevo *Estado débil*.

Pero por otra parte vienen invertidas grandes cantidades de dinero para preservar las «garantías» en relación a la «soberanía del Estado», a través de la compra o producción de armas de guerras y la puesta en práctica de duras políticas de inmigración, medidas a través de las cuales los individuos y el mercado son asegurados contra el peligro de una inestabilidad que venga del exterior. Podemos decir sin lugar a dudas que estas medidas hacen y presuponen entonces un *Estado fuerte*.

Podríamos hablar entonces de un proceso contemporáneo a través del cual nos vamos acercando cada vez más a la creación de una definición de Estado que en sí misma posee dos términos aparentemente incompatibles: *liberalismo paternalista*. Dicho Estado reposa en una concepción negativa de la libertad y los derechos individuales.

El problema radica en que una libertad, defendida como el valor que vale la pena de ser instituido, si deja de un lado una rectificación de las diferencias económicas y sociales entre los individuos, lleva irremediablemente a la supresión de la libertad misma.

De todo esto surge entonces un liberalismo paternalista, es decir, la mezcla de un Estado débil y un Estado fuerte, liberal y conservador que se transfigura sólo para asegurar la libertad del mercado (liberalismo) y suprimir los efectos negativos en la esfera social (paternalismo) a través de duras políticas de control judicial y policial. En teoría, un Estado débil que libere el mercado y un Estado fuerte que luche contra los posibles peligros que vengan de las víctimas de dicho mercado.

4. MacIntyre y la justicia política: No somos átomos

La disputa entre la posición que sostiene una prioridad absoluta de los derechos individuales y aquella que se desarrolla en pro de la redistribución como mejoramiento colectivo, no es otra cosa que la disputa en relación al vasto tema de la justicia social.

La justicia puede ser sin duda alguna considerada como el centro omnicomprendivo entorno al cual giran todas las cuestiones importantes de la filosofía política. Es por ello que resulta obligatorio asumirla en este punto de la discusión como el elemento del cual depende la aplicación política de las teorías filosóficas políticas contemporáneas. Para ello tomaremos en cuenta lo dicho por Alasdair MacIntyre a propósito de la cuestión.

¿Por qué el tema de la justicia reaparece en este capítulo de índole político?:

Cuando Aristóteles alabó la justicia como primera virtud de la vida política, quiso sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también de base necesaria para la comunidad política³³.

³³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 300.

Por esta razón trataremos de encontrar una dimensión de la justicia que sea pertinente a las *verdaderas cuestiones político prácticas* entorno a las cuales se desarrolla el debate. Esta búsqueda nos llevará a cuestionarnos acerca de si existen o no principios racionales o morales a los cuales se pueda hacer apelo para sostener o aplicar un tipo de justicia en lugar de otro, o si por el contrario, la justicia es una contienda perenne cuyo acuerdo es sólo impositivo o mayoritario.

Otros de los tópicos que nos interesan clarificar es el concerniente al estatuto individualista o comunitario de la justicia, es decir, si ésta es un punto de acuerdo o desacuerdo humano y si su aplicación presupone la *disgregación o integración de las partes*.

4.1 *Los señores A y B*

¿Cómo llevar al plano político la necesidad de anterioridad comunitaria y moral que en los capítulos anteriores hemos afirmado?

El primer paso que daremos consiste en llevar la problemática de la justicia al *ámbito comunitario* que en los puntos anteriores definimos teóricamente. Es así como nos encontramos con las dos posiciones más discutidas en el ámbito filosófico político actual, que con MacIntyre llamaremos A y B:

A:

Digamos que A tiene una tienda, o es policía, o trabaja en la construcción; ha luchado y ahorrado para comprar una casa pequeña, enviar a sus hijos a la academia de la localidad y pagar un seguro médico para sus padres. Ahora encuentra todos sus proyectos amenazados por el aumento de los impuestos. Le parece que esta amenaza a sus proyectos es *injusta*; pretende que tiene derecho a lo que ha ganado y que nadie tiene derecho a llevarse lo que ha adquirido legítimamente y posee a justo título. Vota a candidatos políticos que defiendan su propiedad, sus proyectos y su concepto de la justicia³⁴.

B:

B, que puede ser un miembro de una profesión liberal, un trabajador social o alguien que ha heredado cierto bienestar, está impresionado por la arbitrariedad de la distribución de la riqueza, los ingresos y las oportunidades. Está todavía más impresionado por la incapacidad de los pobres y los margi-

³⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 301.

nados para poner remedio a su propia situación, debido a las desigualdades en la distribución del poder. Considera que ambos tipos de desigualdad son *injustos* y engendran gradualmente más injusticia. En general cree que toda desigualdad es injustificada y que la única actitud posible ante aquella es la mejora de la condición de los pobres y los marginados, por ejemplo fomentando el crecimiento económico. Lo cual le lleva a la conclusión de que en las circunstancias actuales la redistribución por medio de los impuestos financiaría el bienestar y los servicios sociales que la justicia exige. Vota a candidatos políticos que defiendan un sistema fiscal redistributivo y su concepto de la justicia³⁵.

MacIntyre aclara cómo los ejemplos presuponen circunstancias económicas tales, que los dos protagonistas imaginarios al afirmar sus ideas de justicias se dan cuenta de la incompatibilidad de las mismas. El autor aclara cómo cada uno, afirmando su posición, está consciente que otro pagará un precio, que la solución política que *yo* creo justa, le costará a *él* un sacrificio. El precio que un cierto tipo de justicia impone, debe ser entonces, según ellos, *tolerado* por el otro. De aquí el nacimiento de una radicalización de las posiciones a través de la cual la incompatibilidad de las justicias parece crear un «*aut*», «*aut*», es decir, *o* la afirmación de mi justicia, *o* la afirmación de su justicia. Si a esto le unimos el hecho que lo que se encuentra en el campo de contienda no es la *idea de justicia* de un ensayo contra *la idea de justicia* de otro, sino el ahorro de toda una vida de un individuo situado, contra el sentimiento verdadero de desigualdad injusta de otro, el caso se hace más radical.

A la hora de discutir sobre principios, teorías y posiciones políticas es necesario dilucidar sobre sus *aplicaciones prácticas* por el hecho que ningún principio es social o políticamente neutral. De aquí el hecho que cada vez que una teoría se proponga como *la única* en llegar a soluciones plausibles, o se diga *neutral* en su manera de proponer las cosas, o *imparcial* en sus juicios, hay que dudar de su racionalidad abstracta³⁶.

De hecho MacIntyre nota cómo hoy por hoy delante de controversias de justicia del tipo A y B, es decir, de controversias caracterizadas por proposiciones plausibles y no absolutas, se hace difícil establecer *un*

³⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 301.

³⁶ Rawls, por ejemplo, da muestra de estar consciente de ello al titular su libro *A Theory of Justice* y no *The Theory of Justice*. La propuesta de una teoría debe ser siempre circunscrita a un ámbito determinado. De esto depende la posibilidad del diálogo político.

criterio único de justicia, sea este racional o moral, para dar punto final a estos conflictos de intereses y valores:

Nuestra cultura pluralista no posee ningún criterio racional ni método alguno para contrapesar y decidir a favor de las pretensiones basadas en el legítimo derecho o de las basadas en la necesidad. Por tanto, estos dos tipos de pretensión, como he apuntado, son inconmensurables y la metáfora del «contrapesar» pretensiones morales no sólo es inapropiada, sino equívoca³⁷.

Como afirma MacIntyre, la corriente liberal en su división liberalista igualitaria (Rawls) y libertarista (Nozick), contrariamente a cuanto sostiene él mismo, piensan que sí se puede dar una *solución racional* a la disputa. De aquí surge la problemática de su planteamiento que buscará demostrar si la diferencia entre A y B es o no es inconmensurable³⁸.

Planteemos brevemente los dos enunciados básicos que, según MacIntyre, mueven las posiciones de Rawls y Nozick.

Para Rawls y su teoría fundada en el «velo de ignorancia», la controversia puede resolverse a partir de esto:

Todos los bienes sociales primarios, libertad y oportunidad, ingresos y bienestar, y las bases del autorespeto, deben distribuirse igualmente a menos que la distribución desigual de cualquiera de esos bienes favorezca a los menos favorecidos³⁹.

³⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 302.

³⁸ «Por tanto, si las consideraciones filosóficas a las que nos urgen Rawls y Nozick resultan ser racionalmente obligatorias, la discusión entre A y B podrá resolverse racionalmente de una forma u otra, y mi propia caracterización de la disputa resultará por consiguiente completamente falsa», (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 303).

³⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 303-304. La conclusión antes citada se basa en esta premisa: «Rawls argumenta que los principios de la justicia son aquellos que escogería un agente racional 'situado tras el velo de ignorancia' [...] El primer principio es: 'toda persona debe tener igual derecho al sistema total más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un sistema similar de libertad para todos'. El segundo principio es: 'Las desigualdades sociales y económicas han de solventarse de manera que *a*) sirvan al mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio del ahorro común (el principio del ahorro común provee a una inversión justa en interés de las futuras generaciones) y *b*) se vinculen a oficios y grupos abiertos a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades'. El primer principio tiene prioridad sobre el segundo: la libertad sólo puede restringirse por causa de la libertad. Y la justicia tiene generalmente prioridad sobre la eficacia», (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 303).

Por su parte la teoría de Nozick para solventar de forma justa el conflicto entre A y B, podría ser planteada de este modo:

El principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa cuando cada uno tiene derecho a tener lo que posee bajo esa distribución⁴⁰.

MacIntyre nota cómo las dos teorías parten de premisas circunscritas a las teorías mismas: por ejemplo en el caso de Rawls, sus dos principios de justicias iniciales serían escogidos sólo por un «agente racional» en su «situación hipotética»; igualmente en el caso de Nozick, sólo a través de las premisas de los derechos individuales específicos que él mismo plantea como connaturales al individuo, se podrían derivar sus principios de inviolabilidad absoluta de tales derechos. Como nota el autor, con ello no se quiere negar la coherencia interna de estas dos teorías. La coherencia de los pasos a seguir para resolver las diferencias entre A y B, por parte de Rawls y Nozick no será el fin de su crítica, es más, la coherencia interna de cada una de las teorías es necesaria para ver si de verdad se puede resolver racionalmente esta controversia.

Otro de los puntos que MacIntyre desea dejar en claro es el siguiente: las teorías de Rawls y Nozick reflejan una incompatibilidad absoluta por el hecho que al defender a A y B cada uno por su parte, defienden *igualdad de necesidades* contra *derechos de propiedad*: «¿cómo puede ser contrapesada racionalmente una postura que da prioridad a la igualdad de necesidades frente a otra que da prioridad a los derechos de la propiedad?»⁴¹.

Llevar a la luz esta incompatibilidad de fondo entre las dos teorías hace todavía más evidente el hecho que si una de las dos tiene la razón,

⁴⁰ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 304. La conclusión antes citada se basa en esta premisa: «Nozick pretende que ‘si el mundo fuera completamente justo’ la única gente con derecho a poseer algo, esto es a apropiarse de ello para su uso como ellos y sólo ellos quisieran, sería aquella que ha adquirido justamente lo que tiene por medio de un acto justo de transferencia de algún otro que lo haya adquirido por un acto justo de adquisición original o por un acto justo de transferencia... y así sucesivamente. En otras palabras, la respuesta justificable a la pregunta: ¿qué derechos tienes a usar como quieras esta concha marina? Sería ‘la recogí en la playa, donde no pertenecía a nadie y estaba completamente abandonada por quienquiera que fuese’ (un acto de apropiación original) o ‘alguien la recogió en la playa y libremente se la vendió o se la dio a otro, que se la dio o vendió a otro... que libremente me la vendió o me la dio a mí’ (una serie de actos juntos de transferencia)», (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 304).

⁴¹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 305-306.

será *contra* la otra teoría. Pero, ¿la justicia de A o B se funda en la ausencia de valores?, ¿la justicia es una competencia racional entre teorías diferentes?, ¿el velo de ignorancia, la tesis de propiedad de Nozick, entre otros principios racionales en realidad le dicen algo a los individuos A y B?

Para Rawls y Nozick una idea racionalista del mundo ocupa un lugar importante en cuanto, a través de la institución de principios explicativos y resumidos de las cosas, es posible plantear situaciones, entender procesos y ejecutar acciones que poseen como objetivo resolver casi técnicamente los conflictos.

Estas posturas racionalistas en relación a la noción de justicia confluyen en la creación de la mentalidad individualista que se proponen como *premisa* y *solución* de los problemas políticos.

Premisa:

Para ambos puntos de vista (los de Rawls y Nozick), es como si hubiéramos naufragado en una isla desierta con otro grupo de individuos, cada uno de los cuales nos fueran desconocidos a nosotros mismos y a todo el resto⁴².

Solución:

Lo que tendrá que funcionar son las reglas que salvaguarden máximamente a cada uno en tal situación⁴³.

Es *premisa* por el hecho que, a pesar de que estas posiciones afirman una anterioridad del fragmentario en relación al social, hacen como si no lo afirmaran y dicen describir «objetivamente» un *punto de partida* que propone una sociedad totalmente fragmentada. En otras palabras, yo que contribuyo a la fragmentación social a través de mis teorías individualistas, contractualistas y racionalistas, a partir del momento en el cual debo plantear mi teoría, planteo que *irremediablemente* debo comenzar por la *única* realidad que existe, la individualista, y más aún, que las *soluciones* que tendré que encontrar desde el punto de vista político deben ser acordes con ese individualismo existente (porque como vemos es lo único que existe). Muchas de las teorías filosóficas contemporáneas son en este sentido *causa* y *efecto* del individualismo.

⁴² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 307.

⁴³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 307.

Para MacIntyre no se puede seguir hablando de la sociedad moderna como «una colección de desconocidos que persiguen su interés bajo un mínimo de limitaciones»⁴⁴. Además, dichos desconocidos están provistos de una capacidad racional que les permite ponerse de acuerdo a partir de una construcción de justicia también racional.

Resulta difícil pensar que la entrada de un individuo en la sociedad sea caracterizada por una especie de *bebé racional* que, ya desde el vientre materno, está estableciendo los criterios racionales más idóneos para gozar de algunas garantías jurídicas y políticas iniciales que, a través de un proceso contractual, un velo de ignorancia hipotético o un estudio histórico de los títulos válidos de propiedad, le permitan gozar ya desde los primeros meses de vida de una justa situación social. Este bebé racional parece poseer ya en la mente una idea precisa de justicia.

Otro de los problemas que seguramente se le presentará a este bebé racional es el de la casi segura incongruencia entre su idea de justicia previamente elaborada en el vientre materno y la idea de justicia de sus padres, familia, escuela, amigos, barrio, ciudad, país, religión, etcétera. Pero en realidad esto no es un problema, visto que el bebé racional entrará en una sociedad fragmentada en la cual estos vínculos no existen, y si existiesen seguramente no determinarían en lo absoluto la idea de justicia que él mismo ya adoptó a través de principios connaturales. La única preocupación que el bebé racional tendrá en sus nueve meses de gestación será esta: «¿en qué tipo de contrato social con lo demás es razonable que entre?»⁴⁵.

4.2 *La justicia situada*

¿Cuál es entonces la crítica capital que en este capítulo haremos a las teorías políticas de raíz liberal?

No obstante, hay algo importante, aunque negativo, en que la postura de Rawls se compara con la de Nozick. Ninguno de ellos hace referencia al *mérito* en su interpretación de la justicia, ni podría hacerlo sin caer en contradicción. Y, sin embargo, A y B sí lo hacían, y aquí conviene darse cuenta de que «A» y «B» no son los nombres de meras construcciones arbitrarias mías: sus argumentaciones reproducen fidedignamente, por ejemplo, gran parte de lo que realmente se ha aducido en debates judiciales en California, Nueva Jersey y otros lugares. Lo que A aduce en su propio beneficio, no es

⁴⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 308.

⁴⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 308.

sólo que tiene derecho a lo que ha ganado, sino que se lo *merece* en razón de su vida de trabajo duro; lo que B lamenta en beneficio de los pobres y marginados es que su pobreza y marginación son *inmerecidas* y por tanto injustificadas. Y parece claro que en la vida real es la referencia al mérito lo que hace que las posturas de A y B se manifiesten con más apasionamiento que si se limitara a lamentar una injusticia u otro mal o daño similar⁴⁶.

De ello queda claro cómo la concepción que mueve, tanto a Rawls como a Nozick, parte de una *idea individualista y racionalista* del individuo y la sociedad que, en cuanto tal, no tiene consideración de algunos matices de sociabilidad en los cuales las relaciones entre las personas son de primer orden. Tal vez la cuestión sería encontrar en los aspectos fuertes de las relaciones sociales las bases y los valores importantes que nos permitan realizar una teoría que parta de premisas *situadas*: la dificultad se encuentra en la negación por parte del individualismo liberal de una concepción fuerte de la comunidad como punto de partida de una noción de justicia.

Nada tiene de extraño que a consecuencia de esto [las visiones individualistas] sus opiniones excluyan cualquier interpretación de la comunidad en que la noción de mérito, como contribución a las tareas comunes de la comunidad y a la persecución de los bienes compartidos, pudiera proporcionar la base para juicios acerca de la virtud y la injusticia⁴⁷.

MacIntyre nota cómo es difícil pensar toda la realidad política y social solamente a partir de aspectos en los cuales individuos que no se conocen deben calcular y pensar un acuerdo racional de justicia: «Por supuesto, aún nos parece difícil, incluso en la sociedad moderna, pensar así de familias, colegio y otras comunidades auténticas»⁴⁸.

En cualquier caso, está que para ambos, Rawls y Nozick, una sociedad se compone de individuos, cada uno con sus intereses, que han de avanzar juntos y formular reglas de vida comunes. En el caso de Nozick está, además, la limitación negativa impuesta por una serie de derechos básicos. En el caso de Rawls, las únicas restricciones son las que impondría una racionalidad prudente. Por tanto, en ambas interpretaciones, los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario; la identificación del interés

⁴⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 306.

⁴⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 308. [Paréntesis nuestros].

⁴⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 308.

del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos⁴⁹.

4.3 *Al encuentro con tradiciones intactas y una justicia encarnada*

Debemos entonces buscar una nueva base a partir de la cual comenzar la creación de teorías más abiertas a la naturaleza social del individuo. Esta base no debe ser simplemente el fruto de una hipótesis, sino quedaríamos en el mismo punto. Tendría que ser más bien el encuentro con una realidad cultural, social y humana cuya profundidad haya permanecido intacta al duro ataque que la modernidad le ha deparado y de la cual todavía es víctima⁵⁰.

A partir de esta base cultural resultará más claro dilucidar con responsabilidad sobre los horizontes de *vida buena* que hoy día en el plano político y jurídico parece ser un tabú. En este sentido es lógico que la idea de mérito no posea ningún lugar dentro de las teorías planteadas en nuestra reflexión: una idea de individualidad negativa de ningún modo puede funcionar como premisa plausible del mérito. La idea de mérito implica un concepto de historia personal que sólo puede ser encontrado al interior de una comunidad radicada con bases comunes y sólidas, o en una dimensión social compuesta de relaciones reales y vividas, es decir, en una realidad humana que no se resuma en individuos atomizados.

Existen hoy rastros de una tradición hecha de lazos comunes, anteriores a la fragmentación de la modernidad que traspasa las hipótesis racionalistas de justicias y las ensañadas posiciones según las cuales todo es fragmentación y que, por ende, todo se resuelve con fragmentación.

A y B difieren de Nozick y Rawls a costa de la inconsistencia. Cada uno de ellos, al unir ya sean los principios de Rawls o los de Nozick con la apelación al mérito, muestran su apoyo a una visión de la justicia más antigua... En la *mélange* conceptual del pensamiento y la práctica moral de hoy, todavía se encuentran fragmentos de la tradición, conceptos de virtud en su mayoría, además de los conceptos típicamente modernos e individualistas de derecho y de utilidad⁵¹.

⁴⁹A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 307.

⁵⁰ La realidad política y moral a la cual nos referimos y que tomaremos en cuenta en el capítulo siguiente como alternativa al racionalismo moderno es la tradición aristotélica.

⁵¹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 309.

La cuestión está en realizar un tipo de teoría de la justicia que esté más pendiente de los aspectos profundos y anteriores del individuo contemporáneo, y partir de ahí sin caer en la tentación de una ceguera racionalista moderna a partir de la cual todo se puede crear *ex nihilo* a través de los juegos mágicos de una razón instrumentalista y procedimental.

La creación de sistemas y teorías políticas implican más bien la observación de una profundidad humana que a lo largo de la historia han mantenido ciertas tradiciones. Dichas tradiciones hablan de una realidad específica al hombre que difiere del punto de vista hobbesiano.

La política puede y de hecho ha sido antiguamente alimentada e inspirada a partir de *visiones del bien* que no implican obligatoriamente el inicio de acciones violentas o de imparcialidades. No puede dudarse de la existencia de tradiciones arraigadas (y no por esto cerradas a otras tradiciones) que subsisten en las relaciones familiares, filosóficas, religiosas y, por qué no, urbanas.

La cuestión estaría entonces en encontrar un modo a través del cual la filosofía política contemporánea, y la política práctica en general, tomen conciencia de estos elementos a la hora de plantear soluciones a problemas típicos de la modernidad. De esta manera se podría amortiguar la aplicación de ciertos tipos de políticas, cuyas acciones parecen apoyar cada vez más intervenciones jurídicas que separan en vez de unir; políticas económicas creadoras de desigualdades que llevan a la violencia, al atomismo y a la disgregación social; exageradas políticas capitalistas que implantan la dictadura de la neutralidad, entre otras muchas acciones que atentan duramente no sólo contra estas tradiciones, sino también contra las relaciones humanas de hoy día.

El hecho está en que no sólo en la actualidad, como lo afirman las teorías individualistas, no parecen existir valores comunes y anteriores, sino que si existiesen los «recursos morales» con los que cuenta la modernidad no parecen poder ayudarnos delante de la confusión generalizada de conceptos morales, visiones de justicias y, sobre todo, de soluciones individualistas hoy día en vigencia.

Una posible fuente del malestar de la modernidad podría estar en la postura de una visión política contemporánea guiada a «ocultar la profundidad de nuestros conflictos»⁵² sea en la reflexión sobre los problemas que en la aplicación de las soluciones.

⁵² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 310.

La reflexión y solución de los conflictos políticos, morales y sociales que se le presentan a la modernidad deben ser buscadas en la mezcla, hoy día inusual de *idea y realidad, razón y situación*.

De nada sirven teorías que quieran aplicar la justicia, la igualdad o los derechos individuales sin encontrarlos antes que todo en la experiencia de los individuos, en sus relaciones reales con los otros, en una comunidad específica y en sus *visiones fuertes y aplicadas* de eso que es bien y mal. La economía es un duro reflejo de ello:

Se sigue de ahí que nuestra sociedad no puede esperar alcanzar el consenso moral por razones no del todo marxistas, Marx estaba en lo cierto cuando argumentaba contra los sindicalistas ingleses de los años 1860 que apelar a la justicia no servía de nada, ante la presencia de conceptos rivales de justicia formados e informando la vida de los grupos rivales... Los conceptos de la justicia y la fidelidad a tales conceptos son parte constitutiva de las vidas de los grupos sociales, y los intereses económicos se definen parcialmente en términos de tales conceptos, y no viceversa⁵³.

4.4 *Imposición de nuevos valores políticos: la confusión contemporánea*

MacIntyre es muy claro en su refuto total contra eso que él llama el «orden económico moderno», por ser éste una de las causas más efectivas del individualismo actual. Su refuto se ve reflejado sobre todo en el progreso inminente de dicho orden en relación a un «afán adquisitivo» y «su elevación de los valores del mercado al lugar central de la sociedad»⁵⁴.

La política libertarista trata de imponer a través de la supuesta defensa de la libertad, valores nuevos relacionados con el mercado. Mas ¿Cómo podemos resumir la libertad humana a la libertad de intercambiar productos?, ¿cómo podemos limitar la justicia a la libertad de realizar estos intercambios privados? Resulta claro que detrás de las posibles respuestas que pueda dar el libertarismo a estas preguntas, se encuentra la institución de una nueva escala bien precisa de valores.

Más allá de lo que nos puedan decir estas teorías en relación a la neutralidad y a la ausencia de valores, no parece muy complicado enunciar

⁵³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 310.

⁵⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 312.

el nuevo valor que proponen: *el nuevo hombre económico-individualista*.

El punto de partida de esta institución de nuevos valores parece ser la *confusión de ideas y valores*. En la teoría libertarista la dictadura del libre mercado venía defendida a partir de *derechos individuales*, que entre otras cosas se presentaban como *connaturales* a cada uno de los individuos y cuya defensa se resumía en los *derechos de propiedad*. Toda esta *unión inusual* de derechos naturales, justicia, mercado y política capitalista, deja como saldo provisorio una confusión generalizada de lo contemporáneo:

No es sólo que convivamos con diversos y múltiples conceptos fragmentados, sino que éstos se usan al mismo tiempo para expresar ideales sociales y políticas rivales e incompatibles y para proveernos de una retórica política pluralista, cuya función consiste en ocultar la profundidad de nuestros conflictos⁵⁵.

Conceptos económicos que claramente van contra la igualdad del grupo social y, en cuanto tal, limitan a muchos a desarrollar debidamente sus potencialidades, vienen defendidos en nombre de la salvaguarda de la libertad de *todos* los individuos.

En este sentido la confusión actualmente existente, encarnada en la política libertarista, ha llegado a hacer del amplio horizonte de la libertad un sinónimo de la realidad circunscrita del mercado libre capitalista; convirtiendo las cuestiones de justicia práctica de cada día, en problemas cuya solución pueden ser encontradas en algunos principios racionalistas creados en un escritorio. Dicha confusión ha hecho de la moral y su implicación a través del bien individual y social, el producto de un acuerdo contractual entre individuos que buscan la máxima utilidad en cada una de sus acciones individuales y sociales.

La confusión de frente a la cual nos encontramos ha separado en fin de cuentas el ámbito individual del ámbito social, y con esto ha dejado la política fuera del alcance de las relaciones entre un *yo* y un *tú* real, haciendo de la sociedad una suma de individuos, un *1+1* que nunca dará como resultado un *2*. La fragmentación es entonces el saldo, aparentemente definitivo, que nos ha dejado la modernidad.

⁵⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 310.

Todo esto lleva en definitiva «a que la política moderna no pueda ser asunto de consenso moral auténtico. Y no lo es. La política moderna es una guerra civil continuada por otros medios»⁵⁶.

5. Nadie ha hablado de participación: Taylor y la combinación de soluciones

Con Charles Taylor trataremos entonces de articular una respuesta en relación a una de las posibles soluciones políticas para enfrentar el individualismo, la fragmentación y el atomismo contemporáneo del cual hablamos.

5.1 *Contra el optimismo liberal*

Si por una parte la inmensa cultura moderna nos ha dejado muchos problemas de índole individualista, para los cuales el mercado o las políticas procedimentales parecen ser la mejor solución, por otra parte nos ha dejado un marcado temor por un Estado que se tome demasiadas atribuciones y determine nuestras esferas individuales.

El funcionamiento del mercado y del Estado burocrático tiende a fortalecer los entramados que favorecen una posición atomista e instrumental hacia el mundo y hacia los demás⁵⁷.

El mundo político contemporáneo partiendo de su historia parece encontrarse entonces sumergido en medio del peligro del estatismo por una parte y del capitalismo desenfrenado por otra: ¿qué hacer delante de dos peligros que parecen estar unidos por el común denominador de la fragmentación?

A partir de la fragmentación surge la imposibilidad de relacionarnos de forma natural y voluntaria a los otros miembros de nuestro grupo social. En el fuerte Estado comunista, por ejemplo, en el cual teóricamente todos estaban unidos por la causa común revolucionaria, las relaciones entre los individuos eran escasas y determinadas por aquello que los otros miembros del partido sabían de eso que yo pienso, digo y hago. La vida política se resumía en muchas ocasiones, en la adhesión automática al partido y en la participación obligada a eventos políticos.

De la misma manera en la sociedad capitalista occidental en donde el libre mercado es el parámetro de comportamiento, los individuos pare-

⁵⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 310.

⁵⁷ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 137.

cen encontrarse en una especie de posición ofensiva en relación a todos los otros. En este tipo de sociedad las relaciones sociales parecen resumirse en una competencia continua en pro de la propia utilidad y beneficio. En la sociedad capitalista liberal tampoco parece existir lugar para la puesta en práctica de una actividad política sincera y participativa.

La historia y un sin fin de situaciones resolvieron a través de la caída del régimen comunista la guerra fría, paradigma de la lucha comunista-capitalista y, al parecer, dio luz verde a la ideología ganadora:

El colapso de las sociedades comunistas ha convertido en innegable lo que muchos nunca dejaron de advertir: que los mecanismos del mercado son de algún modo indispensable para una sociedad industrial, por su eficiencia económica, desde luego, y probablemente también por su libertad. Algunas personas se regocijan en Occidente de que por fin se haya aprendido esta lección y hacen del fin de la guerra fría un pretexto para la celebración de su propia utopía, la de una sociedad libre ordenada por impersonales relaciones de mercado, en la que el Estado se vea forzado a tener un papel residual limitado⁵⁸.

El hecho está en que el triunfo de *una* propuesta política resulta utópico y, como dice Taylor, «resulta hasta dudoso que la libertad pudiera vivir mucho tiempo en la jungla que engendraría un capitalismo realmente salvaje»⁵⁹.

5.2 «Formas diferentes pero complementarias»⁶⁰

Con la teoría libertarista era clara la separación de realidades como el mercado y el Estado que, a pesar de (y por el hecho de) ser esenciales al género humano, ya de por sí entran muchas veces en conflicto. Pero el problema en realidad se encuentra en la absolutización del conflicto en cuestión. Una de las causas de este hecho puede ser encontrada en políticas que relacionan el mercado y el Estado de forma exageradamente diametral, dando peso definitivo y absoluto a una de las dos realidades. ¿Cómo enfrentar a estas teorías?

Nuestro reto estriba en realidad en combinar, de forma que no se anulen, una serie de modos de actuación que son necesarios conjuntamente para

⁵⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 135-36.

⁵⁹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 136.

⁶⁰ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 137.

una sociedad libre y próspera, pero que tienden también a estorbarse unos a otros: las asignaciones del mercado, la planificación estatal, las disposiciones colectivas en caso de necesidad, la defensa de los derechos individuales, y la iniciativa y el control democráticos efectivos⁶¹.

La combinación de realidades vertebrales dentro del género humano, como el intercambio de mercancía y la organización burocrática, se propone como uno de los mecanismos más idóneos, no sólo para poder pensar en problemas como la justicia y la igualdad, sino también para *governarlos*. Como dice Taylor, «no podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante mercados»⁶². Claro está que en medio del mercado y el Estado, deberían consolidarse grupos participativos que partiendo de las comunidades, coloquen límites, pero también abran nuevos horizontes sea al Estado que al mercado:

Gobernar una sociedad contemporánea significa recrear continuamente un equilibrio entre requisitos que tienden a menoscabarse unos a otros, encontrando constantemente nuevas soluciones creativas... No puede encontrarse nunca una solución definitiva en la naturaleza del caso⁶³.

Gobernar significa realizar en el campo humano la mejor forma de organización posible, combinando las realidades existentes en ventaja del bien de todos, pero también de cada uno. Para realizar esto es necesario antes que todo conocer *lo particular* del grupo en el cual se actúa, y para hacer esto es necesario, a su vez, establecer una comunicación franca entre las diversas posiciones del bien que, en cuanto parten de un mismo ambiente, se ven en la necesidad de confrontarse y tolerarse.

Gobernar, y sobre todo gobernar en medio de esta cultura de la fragmentación generalizada, quiere decir llevar a cabo políticas que busquen la consolidación de «formas diferentes pero complementarias». Pero para realizar este propósito es necesario saber, antes que todo, que la política va buscada y practicada a partir de una comunidad específica. Sólo a partir de la comunidad en donde se emplean y descubren las visiones del bien y las necesidades prioritarias del individuo, pueden ser manejadas efectivamente las combinaciones de las cuales hablábamos antes.

⁶¹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 136.

⁶² CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 136.

⁶³ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 136.

Taylor es de la idea que hoy considerar la política y los valores como un definitivo ganar o perder (desde el punto de vista de mis elecciones racionales) es una afirmación sin sentido. El autor piensa que lo importante desde el punto de vista político hoy, está más bien en que se pierda o se gane terreno en pro de una *lucha política específica*. De aquí el hecho que en la actualidad acciones políticas de minorías, como por ejemplo la que lucha contra la desolación ecológica, se encuentran en grave peligro de derrota, no por la franqueza de sus luchas y sus ideales, sino porque simplemente estos elementos no se generalizan en un *sentido común*.

Es en el *sentido común* donde la política se vuelve democracia: «la fuerza que puede hacer retroceder a la hegemonía galopante de la razón instrumental consiste en la (forma más adecuada) de iniciativa democrática»⁶⁴.

La propuesta sería entonces la de una «democracia de resistencia»⁶⁵ en la cual el sentido común se vuelva *acción política*. Una manera de ver la política de este modo, se presenta como diametralmente opuesta a la fragmentación y al atomismo típico de una mentalidad tecnológica, para la cual las acciones se realizan o a través de élites, o en la mayoría de los casos de forma individual.

Tanto el mercado salvaje como la burocracia estatal paternalista nos llevan de igual forma hacia un «despotismo suave» en el cual la separación entre los individuos de una comunidad es la premisa.

Una de las vías contra este despotismo suave puede encontrarse en la creación de una mentalidad del sentido común democrático, que no se reduzca a la simple institución de un «control democrático». La lucha por salvaguardar el sentido común se encuentra, entre otras cosas, en la preservación de un bien común social más grande que los bienes individualistas de cada uno.

El vivir en una sociedad ya nos hace partícipes de una comunión de valores que no necesariamente tienen que ser de religión, lengua o cultura. Una comunidad política puede ser la unión de individuos alrededor de un bien común fundado en un multiculturalismo *de facto*. El bien que los individuos comparten en una comunidad nace de la identidad, de la vida y de las necesidades que el día a día les depara como grupo.

⁶⁴ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 137.

⁶⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 143.

Como lo decíamos anteriormente «el peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación». A la luz de lo antes dicho tratemos de entrar brevemente en lo específico de algunas soluciones políticas que afronten de forma coherente los peligros de teorías como las que hemos criticado en el presente capítulo.

5.3 *El electorado democrático, la descentralización, la subsidiariedad*

La participación política en este sentido es fundamental. Taylor muestra cómo el «electorado democrático» es, por así decirlo, el punto definitivo en el cual se pueden gestar dos realidades contrapuestas, el despotismo (democrático) o la democracia participativa: «cuanto más fragmentado está en este sentido un electorado democrático, más transfiere sus energías políticas a fomentar su forma parcial de agruparse»⁶⁶.

Al menos que no adoptemos la anarquía como solución, el poder político de todas maneras continúa a existir. Resulta claro que el poder que no ejercemos, víctimas de un letargo democrático o de una disgregación política, necesariamente irá a otras manos.

Taylor nota cómo la sociedad contemporánea carece de una «experiencia común de acción», tal vez a causa de eso que él llama una «sensación de desesperanza». Ésta parece ser el resultado de un «círculo vicioso», muy parecido al que las teorías liberales creaban con, lo que anteriormente llamábamos, el método de la causa y el efecto individualista.

Este círculo vicioso está constituido por una fragmentación y un atomismo que se presentan como *enfermedad y medicina* de la negligencia en relación a la política, pero también en relación a los valores y a los otros individuos. Para salir de este círculo vicioso la *acción* parece ser una de las vías más idóneas.

Aristóteles decía que «el hombre se hace justo por la práctica de actos de justicia, y temperante por la práctica de actos de templanza, y que sin este ejercicio nadie en absoluto estaría siquiera en camino de hacerse bueno»⁶⁷; parece ser una afirmación tautológica, mas no es así. La única manera de hacer algo en el plano político es la acción, y la comunidad humana a través de las tradiciones antes mencionadas, de las relaciones familiares, religiosas, escolares, ecológicas, sociales, comunitarias y de otros muchos géneros, ha demostrado cómo la co-

⁶⁶ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 138.

⁶⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1105b 5-15.

munidad, los valores, la justicia, los derechos y la igualdad se defienden defendiéndose, es decir, que se defienden en el campo, la acción, en la unión y los lazos sociales. No todo es disgregación, sobre todo si se escoge la vía de la acción política contra el letargo de la fragmentación.

La pasividad política que caracteriza las democracias occidentales parte de una «sensación de desesperanza» en relación a la visión del mundo y la política:

Lo que puede contribuir a mitigar esta sensación es la descentralización del poder, tal como observó Tocqueville. Y de este modo, en general, la devolución o la división de poderes, como en los sistemas federales, especialmente en los que se basan en el principio de subsidiariedad, puede ser buena para recobrar el poder democrático. Tanto más si las unidades a las que se les devuelve ese poder figuran ya como comunidades en las vidas de quienes las componen⁶⁸.

A partir de la descentralización el individuo se crea una garantía de autonomía delante de un poder que, casi naturalmente, tiende a centralizarse. La descentralización del poder, no sólo desde el punto de vista federal, sino también a partir de las responsabilidades y participación de cada uno en la esfera política, es un mecanismo que realmente va en favor del individuo en cuanto autónomo.

Unido a la descentralización, Taylor invita a retomar otro principio importante que las teorías individualistas parecen no comprender en su profundidad: el principio de la subsidiariedad. La aplicación de este principio va más allá del establecimiento de un principio racional de redistribución como medida cautelar a la desigualdad, como pensaba Rawls.

El principio de subsidiariedad nace entonces a partir de cada comunidad y llega hasta la política burocrática sólo en cuanto aplicación formal e institucional de eso que caracterizó en un primer momento la vida social de las comunidades de base.

El problema está en que la ayuda mutua es un elemento que, a los ojos de las teorías filosóficas políticas individualistas, no refleja la realidad política y social actual y, por ende, queda fuera de la discusión actual.

⁶⁸ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 144.

Pues no parece ser del todo así, la aplicación de la subsidiariedad parece traer efectos positivos no sólo al grupo que la aplica, sino también a cada uno de los individuos⁶⁹.

5.4 *No basta la solución teórico-política*

La pregunta conclusiva sería entonces: «¿cómo se lucha contra la fragmentación?». Taylor no duda en responder que «no resulta fácil, y no hay recetas universales»⁷⁰. Pero de cuanto afirma el autor podemos sostener que la respuesta al interrogante anteriormente planteado no puede quedarse solamente en el plano político. La solución al malestar de la modernidad en el plano filosófico político no es sólo política:

Lo que parece pedir nuestra situación es una lucha compleja, en múltiples planos, intelectual, espiritual y política, en el que los debates de la esfera pública se entrelacen con los que se producen en toda una serie de lugares institucionales, como los hospitales y escuelas, en los que las cuestiones de lo que supone rehacer el entramado de la tecnología se vive de forma concreta; y en los que estas disputas nutren y se nutren a su vez de los diversos intentos de definir en términos teóricos el lugar de la tecnología y de las exigencias de la autenticidad, y más allá de ello, de la configuración de la vida humana y de su relación con el cosmos⁷¹.

La combinación de elementos diferentes entre sí, pero comunes a la vida humana, no puede ni debe ser sólo política. Implica un trabajo en el cual se combinen todos los campos de la cultura moderna. Implica también acciones que vayan a tocar a los seres humanos en sus complejidades, y no que los disgreguen en infinitos átomos.

La lucha contra la fragmentación, el atomismo, la neutralidad de valores y la poca participación política, debe ser encaminada a la eliminación de una concepción política que, como se dijo anteriormente, parece ser la continuación de una guerra civil. Esta guerra, a partir de la modernidad, parece abarcar todos los campos: en nuestro caso el moral

⁶⁹ Es un hecho que en los barrios más pobres del mundo existen lazos de unión espontánea que prevén el intercambio de víveres y productos de primera necesidad, no obstante las condiciones de base para realizar esta actividad no sean las mejores. De ello resulta el establecimiento de un bienestar que traspasa eso que hubiera sido la situación sin la aplicación de esta subsidiariedad espontánea.

⁷⁰ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 143.

⁷¹ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 145.

y el político. Mostrar este hecho ha sido el esfuerzo de nuestros tres últimos capítulos.

Una vez concluido el capítulo concerniente a la discusión política, nos damos cuenta que la misma no basta, que tenemos que ir más adentro y llegar a una profundidad moral y política hoy veladas. Es ésta la intención que nos proponemos, y para llevarla a cabo trataremos, en la próxima parte conclusiva, de entrar en una de las tradiciones más arraigadas en la tradición occidental: la aristotélica.

CAPÍTULO V

MacIntyre y Aristóteles: *De gustibus est disputandum*

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Mas lo autosuficiente lo entendemos no sólo a un hombre solo que viva vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*.

1. Los síntomas y el diagnóstico

En el presente capítulo trataremos de desarrollar *puentes sintéticos* que nos permitan evocar algunos de los temas conductores de los capítulos anteriores. Ello responde a la necesidad de proponer esta parte no como una respuesta definitiva (visto que nuestro tema: el perfil de la discusión filosófica política actual no lo permite), sino como una propuesta mediada a través del aristotelismo y de MacIntyre, pero también de un elemento del todo nuevo que hemos llamado «los manuscritos encontrados».

En este capítulo propondremos entonces *nuevas vías viejas*, es decir, vías arraigadas en las profundidades de nuestra cultura, pero ocultas por muchas de las corrientes de la modernidad. Nuestra propuesta ha de tener por ello como protagonista la tradición aristotélica.

Con MacIntyre elaboraremos un cuadro general de síntomas conclusivo de la modernidad a través de su imagen de la «catástrofe» que, según nuestro criterio, es acertada. MacIntyre gracias a su manera de combinar elementos morales, sociológicos, históricos y antropológicos,

consigue descifrar lo esencial de la modernidad, individuando lo propio del malestar moderno. Todo esto a través de una preocupación por conjugar presente y pasado en la búsqueda de una vía contra el malestar en cuestión.

Las *tradiciones* ocupan un lugar importante en su teoría y, más aún, la tradición aristotélica a la cual limitaremos nuestra reflexión. De hecho MacIntyre además de indagar sobre los síntomas de la modernidad parece, a través de Aristóteles, dar un diagnóstico por lo demás acertado de la misma.

El esfuerzo que este autor realiza se manifiesta sobre todo en la preocupación de dirigir nuevamente la vista hacia lo esencial del ser humano y sus relaciones sociales, y qué mejor manera de hacerlo que a través de lo *antiguo* como manifestación de lo *reciente*.

Aristóteles es *antiguo* por haber captado con miles de años de anterioridad la naturaleza del hombre. Tal vez entonces la misma se mostraba con mayor claridad. Aristóteles es *reciente* por haber soportado el peso de los milenios, y por presentársenos con una actualidad, no tanto política o moral, cuanto relativa a una tradición humana.

Es de aclarar que la intención de este capítulo no es la de tomar aspectos típicos de la época aristotélica y colocarlos de forma grotesca y desproporcionada (históricamente hablando) en el debate filosófico político contemporáneo. Resulta claro que conceptos aristotélicos como ciudad, democracia, bien, etcétera, poseen un tiempo y un espacio específicos, que no nos permiten citarlos como quien señala la solución a poner en práctica.

El interés que mostramos por la tradición aristotélica va a tocar, sobre todo, sus ideas en relación a una *naturaleza humana social*. Partiendo de la misma surgirán sus implicaciones políticas en relación a individuos que comparten el cotidiano de un espacio-tiempo social.

La premisa y el fin de nuestro trabajo podrían entonces resumirse de esta manera:

(a) La premisa (capítulos I, II, III, IV):

Partir de la situación actual en el campo moral, social y político, para después mostrar de qué manera la *ausencia de un concepto de bien* y más aún de *bien común*, ha llevado a un cierre individualista por parte de cada *individuo*, que a su vez se ha traducido en una *fragmentación social*, que ha conducido a la falta de interés político en relación a la propia comunidad, sociedad o país. Es de notar que este proceso no debe ser entendido a partir de una linealidad temporal: un paso no

siguió al otro. Como nota Taylor a lo largo de su *Malaise of Modernity* se trata de procesos largos y de concausas complejas.

(b) El fin (capítulo V):

Mostrar cómo la esfera moral y la política pueden ir de la mano. Hablar de bien, es decir, de mi bien aquí y ahora, de nuestro bien aquí y ahora, más allá de implicar el inicio de una violencia, clarifica el estatuto del bien y la unión que alrededor del mismo tenemos todos.

A partir de este primer nivel de diálogo moral, es posible concretizar las expectativas en el campo social, lo que implica una nueva posibilidad de trabajar socialmente y políticamente en común y, por ende, de participar en el propio destino político.

La esfera personal y social, si bien no son una, no son tampoco anti-téticas. Veamos entonces una de las principales fuentes de esta drástica separación.

2. Contra el *ethos* modernizante

Hablar de *ethos* modernizante en esta parte conclusiva de nuestra reflexión quiere decir establecer un paradigma a través del cual podremos sintetizar un cierto tipo de liberalismo que a lo largo de toda la investigación hemos evocado críticamente. Criticar el *ethos* modernizante quiere decir contradecir la pretensión analítica de la corriente liberal tomada en consideración, que mira a resolver muchas de las cuestiones morales y políticas a través de elementos meramente racionales.

¿Cómo responder entonces desde el punto de vista filosófico a ese tipo de filosofía que desde los ángulos sociológico, moral y político hemos tratado de criticar? ¿Visto que hemos afirmado la anterioridad del bien en nuestro segundo capítulo, qué tipo de filosofía hemos de proponer como instrumento válido para analizar el bien en cuestión? ¿Qué suerte de filosofía puede responder a las exigencias del individuo situado del tercer capítulo?

No sólo en este punto, sino también a lo largo de los que siguen responderemos de diversas formas a estos interrogantes a través de la enunciación de un modo alternativo de pensar la discusión filosófica política actual.

La filosofía y, más aún, la filosofía moral de la que parte MacIntyre, se propone reducir, y por qué no eliminar, la diferencia que existe entre ésta y lo real de las fuentes morales que se manifiestan a través de las relaciones entre los individuos. Este cometido posee como caballo de batalla una filosofía que haga de la *tradición* un elemento clave a la

hora de establecer juicios filosóficos políticos. La tradición no debe ser tomada entonces como un concepto abstracto, sino más bien como una realidad vivida. De aquí, la fuerte oposición al «catedratismo» de una filosofía moral fría y lejana del *ethos* de cada cultura y fundada en el racionalismo.

En líneas generales podemos decir que se propone una visión de la filosofía que, como dice el mismo MacIntyre, se opone a «la noción de que el filósofo moral puede estudiar *los* conceptos simplemente reflexionando, estilo sillón de Oxford, sobre lo que él o ella y los que tienen alrededor dicen o hacen»¹. El autor tilda este tipo de filosofía moral de «estéril».

La propuesta será entonces una filosofía que, para abordar la cuestión del bien, haga uso de ciencias humanas alternativas como la historia y la antropología, contra una filosofía fundada en los juegos de una razón analítica, organizadora y creadora *ex nihilo* de situaciones imaginarias e hipotéticas.

El problema está en que a través de dichas ciencias humanas el resultado parece estar destinado a «consideraciones informadas por un punto de vista valorativo determinado»² propios de cada sociedad:

Más en particular, parecía que estaba afirmando que la naturaleza de la percepción común de la moralidad y del juicio moral en las distintas sociedades era tal, que ya no resultaba posible apelar a criterios morales de la misma forma que lo había sido en otros tiempos y lugares³.

En este sentido establecer una reflexión y comunicación desde el punto de vista moral entre diversas visiones del bien parece imposible.

Surge entonces la tentación de una postura de neutralidad en relación al bien. Si siempre nos encontramos determinados por un punto de vista particular el conflicto parece ser inminente. En este sentido, la solución liberalista de total neutralidad en relación al bien y, por ende, la creación de una política fundada en la anterioridad de lo justo, será lo más apropiado.

En realidad se trata de un falso *impasse*.

La conclusión a la cual llega MacIntyre y que trata de expresar en *Tras la virtud*, no busca la eliminación de los puntos de vista de cada observador moral – por ejemplo a través de la historia y la antropología

¹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 9.

² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 9.

³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 9.

– sino más bien la cancelación de un punto de vista «moderno o modernizante» en el cual de cierta manera parecemos confluir actualmente todos.

La conclusión a la que llegué y que incorporo en este libro – si bien el marxismo propiamente dicho es sólo una preocupación marginal dentro del mismo – es que los defectos y fallos de la moral marxista surgen del grado en que éste, lo mismo que el individualismo liberal, encarna el *ethos* característico del mundo moderno y modernizante, y que nada menos que el rechazo de una gran parte de dicho *ethos* nos proveerá de un punto de vista racional y moralmente defendible desde el cual juzgar y actuar, y en cuyos términos evaluar los diversos y heterogéneos esquemas morales rivales que se disputan nuestra lealtad⁴.

Realicemos entonces una descripción de este «punto de vista modernizante».

3. El cuento de la catástrofe moral

Llegados a la parte final de nuestro trabajo es necesario establecer un punto de síntesis a través del cual podamos percibir de forma global cuál ha sido el camino que hemos recorrido hasta ahora. Sólo de esta manera podremos establecer propuestas cuyo objetivo sea el de responder satisfactoriamente no sólo a las preguntas abiertas, sino también a las perplejidades modernas.

La idea vertebral que nos ha llevado hasta aquí se funda en la reflexión sobre los elementos más resaltantes de eso que con Taylor hemos llamado el «malestar de la modernidad». El reto que se nos pone delante sería entonces el de establecer una suerte de síntesis, a partir de la cual podamos pronunciarnos propositivamente en razón de ese malestar. Para ello hemos escogido un paso por lo demás feliz de *Tras la virtud* de MacIntyre. Una vez descrito el mismo trataremos, en los puntos siguientes, de darle contenido actual y ver de qué manera podemos responder a través de Aristóteles.

La forma en la cual MacIntyre trata de establecer un saldo provisorio de los rasgos a través de los cuales se nos presenta la moral en la modernidad es por lo demás original. Se trata de una metáfora del mundo moderno que trata de individuar los síntomas del mismo y cuya explicación la podríamos dividir en tres momentos:

⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 10.

(a) Destrucción:

Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales: por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político «Ningún-Saber» toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia que se enseña en los colegios y universidades apresando y ejecutando a los científicos que restan⁵.

(b) Pseudo Construcción:

Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado en gran parte lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: ciertos conocimientos de los experimentos desgajados de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados⁶.

(c) Confusión:

Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. Los adultos disputan entre ellos sobre los méritos respectivos de la teoría de la relatividad, la teoría de la evolución y la teoría del flogisto, aunque poseen solamente un conocimiento muy parcial de cada una. Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes de la tabla periódica y recitan como ensalmos algunos de los teoremas de Euclides. Nadie, o casi nadie, comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Todo lo que hacen y dicen se somete a ciertos cánones de consistencia y coherencia y los contextos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido, quizás irremediabilmente⁷.

Un elemento que juega un rol de primer orden en este sin fin de confusiones es el *lenguaje*. El lenguaje en este sentido se presenta como medicina y enfermedad, visto que los individuos bienintencionados que tratan de poner en vigencia aquellas palabras cuyo significado se perdió en el pasado, en su afán por re-utilizarlas, las utilizan partiendo de

⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 13.

⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 13.

⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 13.

premisas históricas equivocadas y, por ende, el significado que les dan es equivocado. A pesar de sus buenas intenciones, estos individuos en su esfuerzo por re-establecer lo destruido continúan creando y recreando un nuevo lenguaje que, contrariamente a lo que esperan, se aleja cada vez más de sus orígenes.

De aquí un efecto fundamental: el desorden generalizado de ideas y términos. La causa del desorden si bien puede ser buscada en el movimiento «Ningún Saber» y su afán por destruir el saber científico, no se resume en el mismo. El desorden viene continuado por todos, o casi todos, los individuos que traten de interesarse al antiguo saber científico. En el desorden confluyen como causantes y co-causantes todos aquellos que traten de poner en práctica los términos desaparecidos. Es por ello que la situación descrita por MacIntyre parece sugerir una situación de confusión que cada vez más se irá incrementando. Nadie parece escapar de ella: ni sus destructores, ni sus constructores.

La dificultad está sobre todo en que se perdió todo punto de referencia posible capaz de crear algo así como un modelo a través del cual todo lo anterior podría ser elaborado de nuevo. En este sentido la filosofía política y moral parece encontrarse hoy en un estado de impotencia total. Como nota el autor ni la filosofía analítica, ni la fenomenológica podría hacer nada. La primera en cuanto se basaría en el estudio de un lenguaje que ya desde el mismo momento de su utilización es errado; la fenomenología en cuanto la intencionalidad de todos es diferente a eso que era antes de la catástrofe. Como dice MacIntyre en relación a estos dos tipos de filosofía dominantes en la actualidad: serían impotentes para detectar los desórdenes en el pensamiento y la práctica moral. La razón es simple: el *status quo* del cual se parte está ya desordenado. En este sentido la intención de nuestra reflexión es de comprender los efectos para llegar a las causas.

Como vemos, la confusión del lenguaje y la falta de premisas o modelos históricos anteriores serían, para bien o para mal, las características de esta situación.

¿Qué busca el autor a través de todo este cuento digno de una novela de ciencia ficción?:

La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivarán su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, conti-

nuamos usando muchas de las expresiones-claves. Pero hemos perdido – en gran parte, si no enteramente – nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral⁸.

La *comprensión* o falta de comprensión y el *contexto*, parecen ser los dos elementos importantes que determinan, no sólo la confusión existente, sino también eso que podría ser una posible salida de la misma. Es de notar cómo estos dos elementos van de la mano, uno implica el otro, es más, parecen ser los apelativos prácticos y teóricos de la moral. La teoría moral, entendida como una comprensión verdadera de la moral práctica, implicaría entonces un trabajo de contextualización moral. Es decir que implicaría eso que anteriormente decíamos en relación a MacIntyre y su intención de implantar un tipo de estudio moral afianzado por ciencias como la antropología y la historia. Claro está que el llamado a estas ciencias implica que las mismas posean un método que permita partir siempre de una realidad concreta y no sólo de dilucidaciones teóricas.

Un aspecto importante que surge de la descripción general de los síntomas modernos, que a través de la imagen del saber científico hemos traído a colación, se encuentra en la negación implícita por parte del autor de una reconstrucción de lo que podría ser la moral (o una moral específica), a través de la elaboración de «teorías morales» formadas únicamente por premisas racionales. ¿Cómo es posible racionalizar una teoría moral sin considerarla como una real práctica humana?, y más aún, ¿cómo es posible racionalizar una teoría moral, si al mismo tiempo se niega la moral? Aclaremos que la última de las preguntas no encierra ninguna contradicción: se puede negar la moral (y de hecho se niega) partiendo de una terminología y una tradición moral. Como notamos en el capítulo segundo, teorías como la de Gauthier llegan al extremo de llamar «moral» a un acuerdo contractual fundado en la negación de la existencia del valor moral mismo. Ello lleva a la utilización de muchos términos morales que acrecientan la confusión en relación a la moral, por el hecho de no poseer ninguna moral, ni práctica moral como fundamento.

De todo esto podemos deducir con MacIntyre un hecho importante en relación a la confusión moral existente: «el lenguaje y las apariencias de la moral persisten aún cuando la sustancia íntegra de la moral haya sido fragmentada en gran medida y luego parcialmente destrui-

⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 14-15.

da»⁹. Con esta afirmación ratificamos lo que hemos venido diciendo a lo largo de todo nuestro trabajo: las teorías individualistas que profesan la moral como tabú y, por ende, que invitan a una neutralidad en relación al bien como solución moderna, en su lenguaje continúan (tal vez con intenciones ambiguas, tal vez por necesidad lingüística) expresándose a través de un lenguaje moral y, lo que es peor, proponiendo nuevas morales.

Porque el radical moderno tiene tanta confianza en la expresión moral de sus posturas, y por consiguiente, en los usos asertivos de la retórica moral, como la que tenga cualquier conservador. Sea lo que sea lo que denuncie en nuestra cultura, está seguro de hallarse todavía en posesión de los recursos morales que necesita para denunciarlo. Es posible que todo lo demás esté, en su opinión, del revés. Pero el lenguaje de la moral, tal como es, le parecerá justo. Que pueda estar siendo traicionado por el mismo lenguaje que utiliza, es un pensamiento que no se le alcanza¹⁰.

El «radical moderno», como lo llama MacIntyre adelanta proposiciones morales fuertes y concisas, al mismo tiempo que continúa afirmando el fin de la moral, o al menos, la imposibilidad de realizar un debate serio entorno al bien. Sus propuestas morales y políticas lejos de ser débiles y relativas respecto a un cierto tipo de bien, expresan una posición tan fuerte como la de cualquier tradición moral afianzada. La diferencia está en que el radical moderno lo hace partiendo de una negación apriorística del valor moral a la que falta una fundación hecha de «valores ineludibles».

La neutralidad que lo lleva a afirmar una especie de amoral en sus propuestas morales, traiciona su propósito y promueve la confusión generalizada que desde el inicio de nuestro trabajo venimos planteando.

Insistimos en afirmar que toda propuesta política y moral desde el mismo momento que se expresa busca llegar a un fin, o lo que es igual, posee en su interior una idea clara y certera de bien. La no-expresión de un fin, bien o proyecto moral, no implica la inexistencia del mismo. Más aún, la negación de una (la) moral, no implica la no-afirmación de otra.

El problema está cuando la manifestación de (la) una moral se realiza bajo el velo de la neutralidad. Es en este momento cuando la confusión toma fuerza. A partir de este momento comienza el nacimiento de la

⁹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 18.

¹⁰ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 17.

paradoja moral moderna. Hoy más que nunca existen dos manifestaciones que parecen incrementarse cada día más: por una parte la afirmación de la inexistencia de la moral, por otra el nacimiento de nuevos tipos de «morales» o, al menos, de concepciones alternativas de vida buena. Uno de los resultados más tangibles de este fenómeno lo expresábamos ya en el primer capítulo cuando decíamos que jamás como en esta época confluyeron de forma tan radical, por una parte, un desarrollo de una mentalidad tecnológica excluyente de cualquier concepción de bien, y por otra, nuevas creencias espirituales de todo tipo¹¹. La confusión de la modernidad se manifiesta en la ambigüedad de un lenguaje moral carente de sustancia.

Tal vez sea por este motivo que la catástrofe moral descrita por MacIntyre no parece tener un punto de inicio verificable dentro de la historia. La catástrofe se presenta como un hecho silencioso cuyos resultados han entrado en la modernidad en forma de obviedad histórica y, sobre todo, de normalidad.

La hipótesis consiste precisamente en afirmar que estamos en una condición que casi nadie reconoce y que quizá nadie pueda reconocerla completamente. Si mi hipótesis hubiera parecido plausible en un principio, seguramente sería falsa¹².

La «historia académica», según la hipótesis fantástica de MacIntyre, no puede estudiar la catástrofe, visto que remonta a un tiempo anterior a dicha historia, y visto sobre todo su método:

Hoy por hoy y en nuestra cultura, historia quiere decir historia académica, y la historia académica tiene menos de dos siglos... En este supuesto, el punto de vista de la historia académica, dada su postura de *neutralidad valorativa*, haría que el desorden moral permaneciera en gran parte invisible¹³.

Al parecer la historia académica, creando una historia lineal compuesta de hechos y corrientes morales que se siguen ordenadamente en el tiempo, ya en sí presupone la catástrofe y la confusión. El problema, según la hipótesis del autor, está también en que los historiadores académicos basándose en un método aparentemente neutral dejan intacta la confusión. A partir de este método resumen su labor en una explicación

¹¹ Véase en el primer capítulo el tópico «Confusión y huida».

¹² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 17.

¹³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 16. (Itálico nuestro).

objetiva que busca categorizar diferentes manifestaciones morales en el tiempo:

Todo lo que el historiador – y lo que vale para el historiador vale para el científico social – sería capaz de percibir con arreglo a los cánones y categorías de su disciplina es que una moral sucede a otra: el puritanismo del siglo XVII, el hedonismo del siglo XVIII, la ética victoriana del trabajo, y así sucesivamente; pero el lenguaje mismo de orden y desorden no estaría a su alcance¹⁴.

En fin, la historia académica o «ortodoxia académica» (sinónimo utilizado por el autor) no sería otra cosa que un síntoma más de la catástrofe. Es de notar, como el autor aclara, que este género de historia por ningún motivo estaría dispuesta a aceptar no sólo el desastre, sino también el hecho que ella misma sea un resultado.

Partiendo de todo lo antes dicho e inmersos en una catástrofe moral sin aparente salida nos preguntamos: ¿existe un medio que nos permita superar la misma? Resumiendo la descripción de su hipótesis podemos decir que la situación no es alentadora: aquellos que tratan de reconstruir lo que existía, en su intento no hacen otra cosa que empeorar la situación; las filosofías en auge (analítica y fenomenológica) parecen no poder ayudarnos; no sólo la historia que después de dos siglos caracteriza nuestra cultura, sino también la ciencia social son un efecto de la catástrofe...

A favor de una solución parece poder encontrarse en el texto de MacIntyre dos mínimas posibilidades:

La catástrofe al parecer fue reconocida por unos pocos:

Porque la catástrofe realmente ocurrida debe haber sido de tal naturaleza que nadie – con excepción de unos pocos – la reconoció ni la ha reconocido luego como una catástrofe¹⁵.

(b) Parece existir en la filosofía un «pre-requisito» para entender la magnitud del desorden:

No obstante, la impotencia de esta clase de filosofía (analítica y fenomenológica) no nos deja desprovistos de recursos. Un pre-requisito para entender el estado de desorden del mundo imaginario sería el de entender su historia, una historia que debería escribirse en tres etapas diferentes. La primera etapa fue aquella en que floreció la ciencia natural; la segunda, aquella en que

¹⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 17.

¹⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 16.

sufrió la catástrofe, y la tercera aquella en que fue restaurada, aunque bajo una forma dañada y desordenada. Observemos que esta historia, siendo de declive y caída, está informada por normas. *No puede ser una crónica valorativamente neutra*. La forma del relato, la división en etapas, presuponen criterios de realización o fracaso, de orden y desorden. A eso lo llamó Hegel filosofía de la historia, y Collingwood consideró que así debe ser toda escritura histórica acertada¹⁶.

Es claro que el primer paso a dar es el de la implantación de un estudio moral que antes de resolver racionalmente las dificultades de la misma, trate de volver la vista sobre los aspectos más esenciales de su historia. A diferencia de la reflexión histórica académica u ortodoxa, esta propuesta hegeliana de la historia deja descartada la pretensión neutral. La historia sería también una proposición histórica que desde el mismo momento de ser afirmada, se presenta ya como determinada por una visión específica del bien y el mal, el orden y el desorden.

A través de la triple división que hicimos anteriormente (Destrucción, Pseudo Construcción, Confusión) tratamos de mostrar cómo en la manera misma de proponer su hipótesis en relación a la moral, MacIntyre adelanta ya una posible vía para enfrentar el desastre. Basta dar un breve vistazo al índice de su *Tras la virtud*, para percatarnos que al desarrollar una reflexión sobre el emotivismo, el proyecto ilustrado y la moral aristotélica, trata de respetar el modelo histórico anteriormente planteado.

El problema está en que la posible salida representada por la ciencia histórica, posee en su interior el peligro, no solamente de la teorización de una historia articulada en un escritorio, sino también el peligro de una historia subjetiva y etnocéntrica basada, por ejemplo, en una occidentalización de todas las culturas.

Tantas veces no resulta fácil establecer un verdadero límite entre una historia que no busque la fría e idílica neutralidad como ideal científico, y una historia que se resuelva simplemente en un subjetivismo o un

¹⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 15. (Itálico y paréntesis nuestros). En ID., *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre responde que el proyecto iluminista ha creado una situación de relatividad tal, que es imposible unir convicción y justificación racional. El iluminismo propuso *standard* de justificación racional que son imposibles de alcanzar. No obstante ello, existe todavía una solución: la historización de la razón, es decir, la tradición como fuente de *standard* de justificación racional. MacIntyre en esta obra sostiene que nosotros, como miembros de una cultura específica tenemos dos opciones: o hablar como miembro de una cultura específica o el silencio.

etnocentrismo. El error está en caer en la última mencionada visto que sus afirmaciones pueden ser medios utilitarísticos para fines específicos.

La respuesta parece encontrarse en la afirmación de un estudio filosófico, antropológico, histórico y sociológico que tenga en consideración los aspectos morales existentes, sentidos y practicados en las sociedades, y decir sociedades es hablar de diferentes comunidades, y decir comunidades presupone a su vez también diferentes culturas.

La preocupación en relación al problema moral, responde también a una preocupación en relación al respeto por las circunstancias *de facto* que componen la (una) moral y, por ende, comporta un estudio serio desde adentro y desde abajo (y aunque parezca evidente es necesario decirlo: y no desde afuera y desde arriba) del bien (y de los bienes) y del mal (y de los males) considerados como un bien y un mal *de facto*. Es decir como un bien y un mal que se inscriben en un horizonte anterior.

La propuesta que nos proponemos desea ir más allá del *ethos* modernizante del liberalismo, el marxismo, la crítica nihilista de la moral nietzscheana, el racionalismo moral de Nozick y Rawls, y el contractualismo de Gauthier.

Regresando a la metáfora de MacIntyre, podemos decir que, desde el punto de vista de la moral, la representación del movimiento «Ningún saber» (cuyo objetivo era el de cancelar todo el saber científico), puede ser atribuido entre muchos otros a Nietzsche y su proyecto de transvaloración de la moral. Contra este último MacIntyre propone un modelo ético fundado en una historia que es teorización de una ética, pero con raíces concretas.

Es cierto que delante de la demolición moderna de la moral, Aristóteles se propone como una visión fuerte y determinante del bien premoderno. Al afirmar una ética de las virtudes aristotélicas, la misma, se propone como inspiración de lo que será su aplicación en la comunidad específica. MacIntyre no busca realizar una universalización de la ética aristotélica. La intención es más bien de recuperar un tipo de ética que brinde la posibilidad de hablar del individuo como relacionado al bien y, desde luego, a la comunidad específica.

Demos entonces contenido realista a la metáfora de la catástrofe apenas estudiada.

4. La realidad de la catástrofe moral

Tratemos ahora de realizar una síntesis especulativa entre los elementos de fondo de la metáfora de MacIntyre y los tópicos más resalantes que a lo largo de todo nuestro recorrido hemos tratado. Sólo de esta forma podremos establecer de forma general la envergadura real de la catástrofe, es decir, la forma como se nos presenta en el cotidiano moderno.

Si llevamos la metáfora de MacIntyre a la realidad post-moderna, y a cuanto hemos descrito a lo largo de nuestro trabajo, la catástrofe de la moral (Destrucción, Pseudo construcción y Confusión) podría ser descrita en estos términos:

(a) *Imposición del dogma de la relatividad* que da a la «capacidad de escoger» el estatuto de un «bien en sí mismo». Entre el individuo y el bien no existen más distancias. La posibilidad de elección crea el bien. De aquí la oposición entre:

(a.1) *El modelo aristotélico* que presupone un bien que es horizonte y al cual el individuo tiende a través de la elección y, por ende, de un juicio anterior.

Individuo----- elección-----Bien (que es *telos*)

(a.2) *El modelo relativista contemporáneo* que elimina el bien como *telos* al cual el individuo tiende y hace de la elección un bien (el único bien) al cual el individuo debe tender. Claro está que el individuo no tenderá a este género de bien, sino que lo creará.

Individuo ----- nuevo bien (*telos*): la elección ----- Ø

El individuo relativista pretende hacer de la propia elección el fin último de su acción, es decir, el bien. La cuestión es entonces de prioridad: ¿la elección presupone un bien o el bien es fruto de la elección? Según nuestro criterio el relativista no dudaría en tomar la segunda opción. Analicemos la problemática desde el punto de vista social.

El problema se hace más complejo si en juego no se encuentra sólo la elección individual, sino más bien la *elección social*. ¿Cada sociedad escoge sus propios bienes comunes? Ciertamente sí, pero no en el modo en el cual lo proponen los relativistas. A través del contrato social los individuos participantes se ponen de acuerdo sobre cómo llevarán a cabo el proyecto de su unión y, a través de sus elecciones,

crearán eso que, por así decirlo, serán sus fines comunes. Pero es de aclarar que, contrariamente a lo que pueda pensar el relativismo esa elección no se crea *ex nihilo*, no se crea en un momento *x* que no presupone ninguna anterioridad.

En este sentido la elección social, no obstante comenzará a ser vigente o a existir una vez acordado eso que se quiere socialmente, presupone de todas maneras un fondo hecho de bienes culturales, religiosos, sociales, etcétera. Estos bienes existen no obstante puedan no ser escogidos por los miembros del contrato. El error del relativista está en pensar que el bien deja de ser, no sólo fin a seguir, sino también horizonte anterior. Es verdad que socialmente creamos eso que pensamos sea el modo más justo para establecer libertades e igualdades, pero ese crear presupone una anterioridad que a su vez crea horizontes de bien.

Si pensamos en sociedades multiculturales en las cuales esta anterioridad presupone bienes variados, la cuestión se hace todavía más compleja. Decir que una elección neutral no dogmatiza ninguna posición de bien particular y, por ende, funda el respeto por los bienes, no hace otra cosa que obviar el problema real. No se debe confundir el respeto con la relatividad.

La relatividad moral que nace con la modernidad y que se afianza en la actualidad posee como bandera *la ausencia de telos*, es decir, de una *concepción general de bien* como horizonte de la elección. Ésta se basa generalmente en un silencio a nivel político (práctico y teórico) en relación a cualquier concepción de bien. El hecho está en que, como notamos en el segundo capítulo, la ausencia del bien presupone una justicia meramente procedimental.

Según Aristóteles una sociedad sin un acuerdo preciso en relación a la concepción de justicia, carece de bases para instituir una comunidad política. De aquí un interrogante esencial que surgió en el cuarto capítulo: ¿La política moderna no puede basarse en un auténtico consenso en relación al bien común?

(b) *Eliminación de toda noción de igualdad que no sea premisa de neutralidad moral y política.* Sobre este punto la discusión sobre si existe o no una naturaleza social es esencial: ¿se puede en realidad afirmar que la sociedad moderna es sólo un conglomerado de extranjeros con intereses propios, unidos por reglas o restricciones mínimas para la supervivencia?

(c) *Separación entre la esfera individual y la esfera social.* El hombre contemporáneo parece encontrar placer y felicidad sólo en su mundo privado. La realidad política social no lo toca. Recordemos lo dicho

por Bellah en relación al problema del individualismo y del bienestar como único bien social.

(d) *Concepción a-histórica y a-comunitaria*. La catástrofe trajo consigo una mentalidad atomizante, que ve en cada acción una excepción que no tiene nada que ver con el entorno en el cual se realiza y que se encuentra anclada en el presente.

Contra esta concepción afirmamos que cada acción para ser entendida debe ser contextualizada. La relación entre la identidad, la historia y la búsqueda de las tradiciones como narración humana se propone como una salida plausible.

(e) *Dogmatismo del a-dogmatismo*. No se debe creer en nada, excepto en el no creer en nada mismo.

Con Taylor veíamos cómo el problema no está en que se verifiquen formas de relatividad moral, debido a que durante toda la historia éstas se han reflejado. La complejidad que observamos hoy está en el hecho que muchos se sienten llamados a desarrollar una forma de vida relativa moralmente, por lo cual hacer lo contrario significaría de un cierto modo perder el sentido de la vida. En otras palabras, la relatividad que descarta cualquier punto de vista, moralmente hablando, toma como moral y, por ende, como bien que se ha de seguir un cierto liberalismo de la neutralidad.

Pero ¿se puede hablar de vida buena y bien social sin tocar el tema de la virtud?

5. La catástrofe *versus* Aristóteles: la cuestión del contexto

De la destrucción nace entonces una oposición neta entre la nueva concepción moral y política representada por el individualismo liberal y la tradición aristotélica. La salida de la catástrofe reclama un punto de vista sólido, amparado en una tradición que nos permita pensar la situación actual de un modo diferente. Es a partir de este punto que se hace evidente nuestra propuesta aristotélica:

Es verdad que ninguna otra doctrina se legitimó en la gran multiplicidad de contextos en que lo hizo el aristotelismo: griego, islámico, judío y cristiano; y cuando la modernidad asaltó al viejo mundo, sus más perspicaces exponentes entendieron que era el aristotelismo lo que tenía que ser echado por tierra. Pero todas estas verdades históricas, aún siendo cruciales, no tienen importancia comparadas con el hecho que el aristotelismo es *filosóficamente* el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral. Si contra la modernidad hay que reivindicar una visión premoderna de la ética y

la política habrá de hacerse en términos *cercanos* al aristotelismo o no se hará¹⁷.

La preocupación de MacIntyre, antes del nacimiento de *Tras la virtud* radicaba en la escasez de armas que tenemos para luchar con la situación descrita en el punto anterior. Ya en el 1983 con su *Moral Philosophy: What Next?*¹⁸, MacIntyre muestra una fuerte inquietud por el hecho que de frente a los problemas prácticos que debemos resolver en nuestra sociedad no poseemos más certezas, escalas de valores, jerarquías consolidadas, etcétera. El individuo contemporáneo parece encontrarse sin armas culturales, históricas y morales sustanciales para aplacar la disgregación creciente del mundo actual. De hecho, su trabajo posterior (*Tras la virtud*) va a indagar en lo específico de las causas de la catástrofe, encontrando en el emotivismo¹⁹ un punto de antítesis importante.

El post aristotelismo fue el escenario del emotivismo (amoral), el cual entró en la cultura moderna suplantando una moral generalizada. Para MacIntyre esto se traduce en una gran pérdida cultural. Al emotivismo está íntimamente relacionado el individualismo y la racionalización social burocrática a las cuales ya hicimos referencia.

MacIntyre piensa que después del abandono de la ética aristotélica una moral emotivista está destinada a fallar por el simple hecho de no poseer un *telos*. Una razón sin *telos* es sólo una razón calculadora que debe quedarse en silencio en relación a los fines de la vida.

En ausencia de un *telos*, el fundamento de la moral se busca en todas partes, en los deseos, las pasiones, la razón, la elección, en realidades a-históricas y con premisas y resultados muchas veces individualistas.

La fuerza de Aristóteles y, sobre todo, la eficiencia actual de su pensamiento está en la construcción (a través de la experiencia humana) de

¹⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 152. Es de notar la emergencia actual en relación a una interpretación crítica de la modernidad y post modernidad que vaya a indagar al interior de «la gran multiplicidad de contextos» en que el aristotelismo dejó huellas: «griego, islámico, judío y cristiano». Nuestra reflexión no obstante no se ponga como horizonte el estudio de estas tradiciones, (por el hecho de tratar una discusión actual muy específica), se presenta como un llamado a considerar el aristotelismo, no sólo como el más potente de los modos premodernos de pensamiento moral, sino también como una tradición que ve en el individuo un ser social capacitado para discutir sobre los bienes.

¹⁸ A. MACINTYRE, «Moral Philosophy», 1-15.

¹⁹ En relación a la moral emotivista véase MACINTYRE, *Tras la virtud*, 19-39.

un sistema moral teleológico. La discusión y la búsqueda actual se debe concentrar entonces en la problemática concerniente a si exista o no un *telos* que guíe al bien común, o si el mismo sea sólo el preámbulo de un conflicto de visiones del bien.

¿De qué manera podremos entonces construir una respuesta filosófica política válida a ese «malestar de la modernidad» que a través de todo nuestro camino hemos tratado de mostrar desde diversos ángulos?

A través de nuestra propuesta nos unimos a lo dicho en el capítulo tercero en relación a la necesidad de elaborar un análisis de los problemas filosófico políticos partiendo siempre de un yo situado. La posibilidad que posee el individuo de no cerrarse en el solipsismo de la propia voluntad, se encuentra en una reinterpretación de sus posibilidades racionales e individuales a través de una clave filosófica política: la contextualización.

El instrumento más idóneo que posee la filosofía en general, y más aún la filosofía política, se encuentra en la contextualización de problemas, términos y significados. Sobre este punto MacIntyre da gran importancia al puesto que conserva la tradición, la narración y la historia de cada persona. Es de notar cómo a través de su idea de la contextualización el autor parece unirse al intento aristotélico de fundar una moral en la cual el individuo sea un individuo radicado²⁰.

No podemos seguir tratando de establecer visiones aparentemente erradicadas y neutrales de los fenómenos morales. Una moral descarnada es incomprensible:

Prívese a las reglas del tabú de su contexto original y parecerán un conjunto de prohibiciones arbitrarias, como típicamente aparecen en realidad cuando han perdido su contexto inicial, cuando el fondo de creencias a cuya luz fueron inteligibles en origen las reglas del tabú, no sólo ha sido abandonado sino olvidado²¹.

El peligro de continuar llevando a cabo estudios filosóficos políticos y morales, partiendo de una supuesta objetividad que deja de un lado el pasado de las tradiciones es el de caer en la ideología. Ésta, escondida

²⁰ «La virtud, entonces, es una disposición a la decisión, que consiste en una medida en relación a nosotros mismos...», (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1106b 36). Véase también *Ibid.*, 1096a 10, donde Aristóteles critica la posición descontextualizada de Platón. (Itálico nuestro)

²¹ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 144.

en la moderna objetividad científica, «funciona en sí misma como una expresión de preferencia arbitraria disfrazada»²².

La sociedad moderna posee concepciones del bien. Esto quiere decir que la misma debería afianzarse en una visión teleológica social y discutir sobre la visión o visiones del *bien radicado*. Es en este sentido que un bien radicado precede a una justicia abstracta.

Según MacIntyre primero debemos ocuparnos de la virtud, después de la regla. La regla sin una visión anterior de bien se presenta como arbitraria, fría, despótica. Es por ello que considera a Aristóteles como el protagonista contra el cual ponen en campo las voces del liberalismo moderno. MacIntyre, a la luz de Aristóteles y contra un cierto tipo de liberalismo aquí estudiado, afirma que la auténtica inteligencia práctica que escoge, necesita un cierto conocimiento del bien. Este bien a nivel de la sociedad se traduce en un consenso (al menos general y no utilitario) en relación al bien común.

No sólo para sanar las heridas de la modernidad, sino también para comprender su sentido, al menos en parte, es necesario volver nuestra mirada hacia el pasado: «la práctica moral contemporánea sólo puede entenderse como una serie de fragmentos sobrevivientes de un pasado más antiguo»²³.

6. El bien: «el ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de normas»²⁴

Buscando cerrar en esta parte final de nuestro camino con muchos de los temas discutidos en las partes anteriores, nos proponemos mostrar de qué modo la concepción aristotélica nos puede ayudar a sostener de forma satisfactoria la anterioridad del bien en relación a lo justo.

En el capítulo segundo notábamos a través de Gauthier y Rawls cómo lo justo venía afirmado como anterior al bien. Notamos cómo según esta línea de pensamiento la aplicación rutinaria de normas se propone como un mecanismo válido para contrarrestar la prioridad de eso que cada uno pretende en el ámbito social. De aquí el hecho que justificar los comportamientos que tienden a un bien quiere decir hacerlos pasar el test de las reglas preestablecidas:

²² A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 142.

²³ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 143.

²⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 190.

De ahí que en la opinión moderna la justificación de las virtudes depende de la previa justificación de las reglas y principios; y si esto último llega a ser radicalmente problemático, como lo es, tanto más lo primero²⁵.

En este sentido la virtud, o no entra en el discurso en relación a lo justo, o debe esperar su justificación por parte de este último.

Después del colapso del fundamento moral al cual asistimos a partir de la modernidad, las virtudes fueron derogadas a un segundo plano, convirtiendo la regla en el justificador del bien. Buscar el fundamento de la regla es una empresa de una dificultad notable, pero según MacIntyre, indagar sobre el fundamento del bien se presenta como un propósito todavía más complicado.

Si debiéramos suponer que a partir de la modernidad el problema de los problemas fuera el de «prestar atención a las *virtudes* para entender la función y la autoridad de las reglas»²⁶, estaríamos comenzando una labor que seguramente uniría Aristóteles y Nietzsche. Según MacIntyre, a diferencia de Hume, Kant y Mill, estos dos autores se dan cuenta que afirmar o cancelar (según sea el caso), las virtudes como predisposiciones morales, sociales y políticas, son la prioridad para encontrar los fundamentos buscados.

El problema de los fundamentos no va buscado entonces en el bien únicamente porque se posee la intención de afirmarlo como prioridad. A través de Nietzsche podemos notar cómo hasta aquellos que buscan cancelar la virtud, deben de todas maneras comenzar por la reflexión sobre ésta. La anulación de un bien en realidad presupone como premisa el bien mismo. De aquí el hecho que si deseamos tentar de problematizar la justicia, esta problematización debería ser más bien guiada según los horizontes de bienes existentes.

Veamos entonces cómo se sitúa la virtud en este sin fin de consideraciones.

Una posible crítica a dicha relatividad moral se puede realizar partiendo de un estudio de los rasgos más sobresalientes de la concepción aristotélica, específicamente a través de su sistema moral y las consecuencias ético políticas que éste implica.

El hombre posee un fin delante de sí y a la hora de actuar virtuosamente está consciente, no sólo de que su acción es justa, sino también de que la misma responde a un fin que traspasa eso que podría ser el

²⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 153.

²⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 153.

acatamiento automático de una norma. El hombre virtuoso actúa virtuosamente en cuanto es virtuoso. Esto quiere decir que su actividad no es ni casual, ni automática. La puesta en práctica del bien aristotélico presupone no sólo el conocimiento del mismo, sino también el juicio como elemento rutinario.

De aquí que podríamos decir que el *telos* no se nos pone como un horizonte frío y lejano al cual debemos tender de manera netamente racional. La vida no es una colección de situaciones y elecciones en pro de algo que no nos pertenece. Por el contrario, la persecución de un bien en la propia vida se realiza a través de los gerundios, viviendo, por ejemplo. Se es virtuoso siéndolo.

Desde este punto de vista la moral aristotélica se aleja de dos corrientes antitéticas entre sí. Por una parte se aleja de:

(a) Un tipo de moral utilitarista que pone el bien fuera del agente, lejano de eso que podría ser la interiorización del mismo. Para el utilitarismo la vida del individuo debe ser cerrada entre paréntesis con tal de poder alcanzar el fin que se presenta como el mejor para el mayor número de personas. El utilitarismo hace del individuo un medio de su propia felicidad.

En contra de este tipo de visión moral podríamos luchar a través del fin de la moral aristotélica representado por la felicidad en cuanto felicidad del individuo. Sería algo así como una felicidad a la cual no se llegará en un futuro x a través de un número x de acciones, sino más bien una felicidad que se construye a través de la felicidad misma, es decir, a través de un actuar virtuoso. Yo soy feliz siendo feliz: «es el estado de estar bien y hacer bien estando bien...»²⁷.

(b) Por otra parte la moral aristotélica se diferencia de otra visión que podríamos llamar la visión individualista del bien. Nos referimos a aquellas teorías individualistas que ven la felicidad como un estado personal que se construye a través del desarrollo de eso que es bien para mí aquí y ahora. Nos referimos a las corrientes modernas de la autodeterminación que en el tercer capítulo tuvimos la oportunidad de desarrollar. A través de la misma surgen diversos objetos de felicidad a los cuales se tiende mediante acciones de todo tipo.

Es de notar que un bien con estas características cambia, o al menos, puede cambiar de faz a cada momento, fundando una relatividad en relación a los bienes. Ello haría saltar a los individuos de una concep-

²⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 188.

ción del bien a otra. Uno de los efectos más inmediatos de una tal visión del bien es la desorientación en relación a eso que realmente se quiere. El individuo cuyo bien no corresponde a una esfera profunda y construida en el interior de sí, a través del juicio y la acción continua, se ve a sí mismo como un vórtice de posibles elecciones que chocan contra su mapa existencial, dejando como saldo la confusión.

También es cierto que proponer una moral aristotélica cuyo fin se presenta como ya estipulado a través de la *eudaimonía*, parecería llevar a un cierto tipo de determinismo en cuanto pareciera, a su vez, proponer un cierto modo de vida como el más justo. Pero la propuesta aristotélica, resumida en las virtudes de la *Ética Nicomaquea*, no impone bienes o forma de vida desde la altura intelectual de su posición. La actuación virtuosa aristotélica posee como premisa la conciencia del acto que se realiza mientras se realiza, y después que se realiza, a través de eso que podríamos llamar la responsabilidad.

Quien actúa virtuosamente está consciente de su acción virtuosa y se siente pleno a través de la misma. De aquí el hecho que la acción del hombre virtuoso no puede ser vista como el acatamiento ciego de virtudes en pro de la felicidad:

Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela²⁸.

El sistema de virtudes aristotélico no es un conjunto de nociones universalistas, entendidas como manual del buen comportamiento humano que busca encaminar al individuo hacia un tipo de vida mejor realizada desde la altura de una filosofía moral.

Según la visión de MacIntyre, la preocupación fundamental de Aristóteles es la de establecer una interpretación implícita del hombre educado ateniense. Esto quiere decir que las virtudes aristotélicas presuponen algo realmente *situado*.

El individuo del cual habla y a partir del cual realiza su definición del bien, viene representado por un *yo situado* en un ambiente específico y con hábitos determinados.

Es en este sentido que Aristóteles se nos presenta como propuesta sintética y conclusiva de los argumentos elaborados en el capítulo

²⁸ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 188.

tercero. De hecho a través de Aristóteles el *yo en situación* defendido en ese capítulo, se abre a un nuevo horizonte de comprensión humana: el político.

Sólo un individuo en situación puede decirse un individuo político. Partiendo de lo antes dicho nos podemos percatar que a través de Aristóteles podemos realizar de forma coherente la transición del yo situado (capítulo tres), al yo político (capítulo cuatro).

Hablar del sistema moral aristotélico significa entonces entrar, no sólo en un sistema filosófico, sino también en una tradición moral milenaria y situada. En este sentido Aristóteles se propone como un punto de referencia fuerte en relación a una modernidad sin aparentes brújulas morales y políticas. Estudiar Aristóteles como el fruto de una tradición fuerte, quiere decir experimentar un campo moral al cual el mismo Aristóteles seguramente no pensó.

7. La autosuficiencia es algo plural

A partir de este tópico trataremos de responder de forma sintética a través de Aristóteles a una problemática abierta en el capítulo tercero en relación al tema de la autodeterminación. ¿Puede un individuo presuponer la existencia anterior de ciertos bienes y a la vez autodeterminarse a través de sus propias acciones?, o, ¿afirmar bienes anteriores se propone como una determinación externa a la libertad individual?

El hecho de poseer un bien como horizonte no impide la autodeterminación como ideal moral. Es más, la autodeterminación es un requisito para conseguir el bien. La libertad se propone como uno de los elementos más importantes a la hora de defender no sólo el individuo aristotélico, sino también el individuo radicado que a lo largo de todo el trabajo hemos propuesto. El hombre llamado a conseguir el bien humano a través de la puesta en práctica de las virtudes debe, antes que todo, ser libre. De aquí el hecho que al hombre bárbaro, según Aristóteles, no se le pueda llamar virtuoso.

Un bárbaro a los ojos de un ateniense no posee una lengua, una ciudad, una organización política. Un hombre que no se relacione políticamente y que no se funde en un bien que salga de las fronteras de su propio yo, no puede decirse virtuoso.

La libertad del hombre virtuoso no puede quedarse dentro de los límites de su ego. La comunicación del bien a través de la *polis*, entendida como lugar en el cual las virtudes se desarrollan, es fundamental. El hombre virtuoso posee entre sus prioridades las relaciones con los otros

desde varios puntos de vista. No sólo a través de la participación en la vida política, sino también a través de las relaciones de amistad. De hecho la amistad pone al hombre virtuoso en una situación de relación con su propia virtud.

Si bien la virtud se realiza a través de un hábito personal, ésta no parece limitarse a la esfera personal. La virtud presupone una libertad que a su vez presupone a los otros. Podemos responder entonces a cuanto formulado en el capítulo tercero diciendo que la libertad humana no puede ser vista como una mera ausencia de limitaciones externas en relación a las acciones que el individuo quiera realizar. La autonomía del individuo se inscribe en un plano más amplio, es decir, en los otros:

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Mas lo autosuficiente lo entendemos no sólo a un hombre solo que viva vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer, y en general a sus amigos y conciudadanos, puesto que, *por su naturaleza, el hombre es algo que pertenece a la ciudad*²⁹.

El bien en este sentido amplía su horizonte a un lenguaje común que no deja lugar al solipsismo. El hecho de construir a través de las acciones un hábito de actuar en el modo justo, no parece dejar de un lado el hecho que la actuación misma tenga en consideración a los otros. La individualidad del sujeto de la virtud debe separarse entonces de una visión individualista de los bienes.

De aquí la conclusión de nuestro segundo capítulo que afirmaba la comunidad como fondo necesario para la comprensión de las concepciones de los bienes. Si se quiere hablar de forma coherente de un individuo virtuoso, el mismo debe ser demarcado en una esfera social a partir de la cual desarrolle sus virtudes. La libertad es tal, sólo en medio de otras libertades. La autonomía es entonces un concepto que traspasa los límites del individualismo.

El tema de la autonomía nos obliga a ponernos algunas preguntas importantes en relación a cuanto afirma Aristóteles: ¿qué suerte de vida puede ser dicha como la mejor según nuestro filósofo?, o más específicamente, ¿es la vida teórica o la vida práctica esa que corresponde al hombre virtuoso?

²⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1097b 6-11. (Itálico nuestro)

La autonomía parecería ir en pro de una concepción de vida buena entendida como una vida sólo teórica, en la cual la acción individual se realiza de forma singular y sin la aparente necesidad de los otros.

En este sentido podemos tomar en consideración cuanto dice Aristóteles en su reflexión sobre cuál sea el tipo de vida más deseable. Como ya notamos, las dos opciones que pone en confronto son la vida teórica y la vida práctica:

Es manifiesto en primer lugar que la mejor constitución será necesariamente aquella cuyo ordenamiento permita a cualquier individuo el hallarse mejor y llevar la vida más feliz; pero lo que se discute, incluso por los que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, es si deberá preferirse la vida política y práctica, o no más bien una vida desligada de las cosas exteriores, como lo sería la vida contemplativa, de la que algunos dicen ser la única digna del filósofo³⁰.

Poner en confronto estas dos formas de vida quiere decir, de un cierto modo, radicalizarlas en sus contenidos para demostrar más adelante que no es posible afirmar sólo una o la otra. El autor está consciente que en juego está «la verdad», que según el modo como viene expresada, parece estar sólo de un lado de la balanza. La decisión que se tome en relación a uno de los dos elementos servirá como parámetro de comportamiento, o mejor, como fin a seguir por parte del hombre virtuoso. Es por ello que la cuestión además de tocar el campo político, toca la posibilidad misma del desarrollo de la propia felicidad.

Así responde Aristóteles:

Si los razonamientos anteriores son correctos y si la felicidad ha de consistir en el bien obrar, la vida práctica será entonces la mejor, así para la ciudad en general como para cada individuo. Sólo que la vida activa, contra lo que piensan algunos, no tiene *necesariamente* que ser con relación a los otros, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se produce en vista de los resultados de su ejercicio, sino que lo son mucho más el pensamiento y la contemplación que tienen su fin en sí mismos y se ejercitan por sí mismos, porque el fin es el obrar bien, y por tanto cierta forma de acción³¹.

Aristóteles responde entonces al pseudo *impasse* que se le pone delante: «la vida práctica será entonces la mejor». Ésta parece ser la respuesta, o mejor, la primera parte de la respuesta, porque de hecho no basta. A partir de esta afirmación el autor sostiene la prioridad de la

³⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1324a 23-29.

³¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1325b 14-21. (Itálico nuestro).

vida práctica, pero clarifica que la política y en general las relaciones externas no bastarían para ser feliz. El ideal de vida del hombre virtuoso, a partir del cual se llega a la felicidad presupone la inter-relación de las actividades prácticas y teoréticas. El individuo no es sólo autónomo, o sólo político como lo pretenden tantas de las teorías actuales que separan las esferas privadas y públicas³².

La respuesta aristotélica continua entonces de este modo: «Sólo que la vida activa, contra lo que piensan algunos, no tiene *necesariamente* que ser con relación a otros...». De hecho Aristóteles mantiene claro el hecho que la contemplación se presenta como la forma de vida, o quizás podríamos decir, el último escalón de forma de vida que el hombre virtuoso realiza para ser feliz.

Es de aclarar que ese «no tiene que ser necesariamente con relación a los otros», presupone ya a los otros como horizonte anterior de la contemplación. La contemplación sería entonces una actividad individual, pero no individualista en cuanto presupone una autosuficiencia que en realidad es no sólo situada, sino también acompañada por algunas presencias tales como la familia, los amigos, la *polis*: «Para llegar a ser *eudaimon* son necesarios requisitos materiales y sociales. La estirpe y la ciudad-Estado hacen posible el proyecto humano metafísico»³³.

Desde este punto de vista emerge un aspecto cardinal en la discusión entorno a la felicidad, y se desarrolla a partir de la idea aristotélica que reza que la felicidad, en cuanto «actuar bien», pone de manifiesto el hecho que la vida práctica es condición necesaria, tanto para la felicidad de la entera ciudad, como para la del individuo. De hecho es a partir de esta problemática que Aristóteles comienza la parte segunda del séptimo libro de la *Política*: «Nos queda aún por ver si podrá afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma»³⁴.

³² En relación a este punto es justo recordar lo dicho anteriormente en el capítulo primero a través de la crítica que Bellah realiza en su *Hábitos del corazón* con respecto a la separación actual entre las esferas privada y pública.

³³ Es de notar como a pesar de que la vida práctica sea condición necesaria de la vida teorética, esta última parece poseer la prioridad. Veamos qué dice MacIntyre al respecto: «Pero los bienes que proporcionan [la estirpe y la ciudad-Estado], aunque necesarios, aunque ellos mismos parten de la vida humana plena, están subordinados al punto de vista metafísico», (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 199). (Paréntesis nuestros).

³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1324a 5-7.

La vida buena prevé la participación política como medio a través del cual se desarrolla el individuo con vista a la felicidad. De hecho la vida feliz presupone no sólo la participación política por parte del individuo, sino también las condiciones específicas de convivencia dentro de la *polis*: número de ciudadanos, colocación territorial de la ciudad, territorio, entre otras cosas³⁵. Ello nos hace pensar entonces en un individuo realmente situado y no en una especie de eremita que pasa sus días solo, en el mundo hermético de su razón.

Las condiciones materiales reflejan que el hombre virtuoso desarrolla su virtud en un ambiente determinado del cual depende la realización o no realización de la propia felicidad.

La vida buena presupone entonces una actividad virtuosa que se desarrolla en una situación específica y que no puede dejar de lado el entorno. El hecho que para la felicidad no existen solamente condiciones formales, sino también materiales, pone de manifiesto la importancia que se le debe dar a la *polis*. Si la felicidad del hombre virtuoso depende *también* de su entorno, cada medida social o política que se realice en la *polis* debe tomar en consideración los rasgos característicos de la misma:

Es propio del legislador avisado el considerar cómo la ciudad, el género humano y toda otra comunidad podrán participar de la vida virtuosa y de la felicidad que sea posible para todos ellos. Ciertas disposiciones legislativas podrán variar seguramente, y con respecto a las ciudades vecinas, corresponde al legislador ver qué proceder ha de emplearse con respecto a cada cuál y tomar las medidas que en cada caso también sean adecuadas³⁶.

La especificidad de la ciudad es por ello un elemento importante que nos hace pensar en la importancia de establecer condiciones materiales, además de formales, que permitan el desenvolvimiento de la vida buena. La creación misma de la ley debe partir de una consideración del contexto o ciudad donde se aplicará.

La condición necesaria para el desarrollo del hombre libre aristotélico es entonces directamente proporcional a su capacidad de desarrollar su libertad en medio de relaciones de igualdad y reciprocidad, es decir, en medio de otros hombres libres.

La autosuficiencia requiere de la *polis* y de las relaciones políticas:

³⁵ ARISTÓTELES, *Política*, VII, 4-5.

³⁶ ARISTÓTELES, *Política*, 1324b 7-14.

¿Qué son las relaciones políticas? Las relaciones de los hombres entre sí, que es la relación entre aquellos miembros de una comunidad que legislan y se autolegislan. El yo libre es simultáneamente súbdito político y soberano político. Estar incluido en relaciones políticas conlleva a la libertad de cualquier posición que sea mera sujeción. La libertad es requisito para el ejercicio de las virtudes y para el logro del bien³⁷.

Las relaciones entre hombres iguales para el Aristóteles de la *Política* presuponen no sólo una igualdad natural, sino también una igualdad que se va construyendo en las relaciones. Si bien en la *polis* un bárbaro, un esclavo o una mujer no son considerados como seres libres e iguales en la libertad, aquellos que sí lo son deben salvaguardar la misma a través de relaciones recíprocas destinadas a dar a cada uno su parte y oportunidad: «Entre iguales, lo bueno y lo justo es que cada uno tenga su parte y oportunidad, y que éstas sean iguales y semejantes»³⁸. El hecho está en que para realizar este tipo de justicia es necesario trabajar en el plano político a través de acciones destinadas a la salvaguardia de la propia libertad. Es en este plano de la discusión filosófica política donde la relación entre la creación de leyes justas (segundo capítulo), la autonomía del individuo (tercer capítulo) y la participación política (cuarto capítulo) se hace componible y, es más, necesaria.

8. «Absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario»³⁹

El hecho que el hombre feliz necesite de amigos, abre otra vía importante entorno a lo específico de las relaciones sociales como componente natural del hombre, y responde a aquellas teorías que anteriormente hemos tildado de individualistas.

Aristóteles describe al hombre dichoso como aquel que posee todos los bienes a su disposición, permitiéndole gozar de una perfecta suficiencia que lo hace bastarse a sí mismo⁴⁰. A raíz de lo antes dicho cabe entonces proponer una pregunta que nos ayudará a responder más precisamente al tema concerniente a la diferencia entre individualidad e individualismo: ¿el hombre dichoso en realidad necesita de amigos?

La respuesta de Aristóteles es positiva:

³⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 200.

³⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1325b 7-8.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 17.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 5-6.

Con todo, parece absurdo que si atribuimos todos los bienes al hombre feliz, no le concedamos amigos, que son estimados como el mayor de los bienes exteriores⁴¹.

La justificación que Aristóteles da a su respuesta positiva parece ir en defensa de un bien que debe ser comunicable: “el hombre virtuoso tendrá necesidad de amigos a quien hacer el bien”⁴². Es importante notar cómo una vez más esta necesidad de comunicación del bien, que no parece proponerse entonces como algo netamente individual, necesita de hombres similares: «más bello es hacer beneficios a los amigos que a los extraños»⁴³.

La amistad establece una relación que más allá de ser sentimental, posee un componente de comunicabilidad de la propia capacidad de obrar bien. Quien obra bien parece entonces tener la necesidad de un público que pueda recibir los destellos del bien que se desarrolla en la propia esfera individual. Más se llega a la virtud, más se necesita de otros a quien comunicarla. Más se posee el bien, más se necesita comunicarlo.

Según las palabras de Aristóteles, el amigo se inscribe entonces entre las condiciones materiales que hacen posible la virtud y por ende la felicidad. Ello quiere decir que sin la posibilidad de desarrollar el propio bien a través del beneficio que el hombre virtuoso puede hacer al otro no se es feliz.

Contra una postura individualista podríamos decir que la fuerza del hombre autosuficiente no parece estar en la soledad de su suficiencia: «Absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario⁴⁴». De cuanto parece sugerir Aristóteles los amigos no son una opción en la arquitectura moral del individuo virtuoso: el hombre virtuoso necesita de amigos.

El autor problematiza lo antes dicho de esta forma:

Por esta razón se pregunta también si hay mayor necesidad de amigos en la prosperidad o en la desgracia, dando por supuesto que si el desdichado tiene necesidad de amigos que le socorran, el que está en la prosperidad ha menester también de amigos a quien hacer el bien⁴⁵.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 8-10.

⁴² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 15-17.

⁴³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 11-12.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 17.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 13-17.

La descripción de las dos opciones presupone ya una respuesta clara. La necesidad que tiene el hombre dichoso de tener amigos parece entonces encontrar fundamento en la naturaleza humana misma: «El hombre es un ser político y nacido para convivir»⁴⁶. Es de notar que a pesar que más adelante Aristóteles hará una división más neta que pone al hombre virtuoso como protagonista de la amistad virtuosa, en este momento realiza una afirmación que parece englobar a todos los hombres. El hombre en sí mismo no es un ser llamado a la soledad.

Pero Aristóteles va más a lo específico, aclarando cómo aquellos que afirman que el hombre dichoso no necesita realmente de amigos, conciben y reducen la amistad a un intercambio de provecho o placeres:

¿Qué quieren, pues, decir los que sostienen la primera tesis, y en qué sentido dicen la verdad? ¿No será porque la mayoría tiene sólo por amigos a los que acarrear algún provecho? De esta gente, en verdad, ninguna necesidad tiene el dichoso, desde el momento que todos los bienes están a su disposición, ni tampoco, o muy poco, de las amistades fundadas en el placer, ya que la vida que es de suyo placentera para nada ha menester del placer adventicio; y en suma, como el hombre feliz no tiene necesidad de tales amigos, se cree que no tiene necesidad de amigos⁴⁷.

Una vez más Aristóteles parece ir en búsqueda, al menos en cuanto respecta el hombre feliz, de una cierta igualdad que funde una sólida relación de amistad. Recordemos que el autor habla de tres motivos de amistades en el libro octavo de la *Ética Nicomaquea*⁴⁸: bien, placer y utilidad; y recordemos también que en fin de cuentas era la amistad fundada en el bien la que poseía el rango de «perfecta». Esta amistad se desarrolla entre hombres buenos y símiles en virtud⁴⁹.

De aquí el hecho que la autosuficiencia y la felicidad no sólo no aíslan al hombre virtuoso de los otros, sino que lo hacen un necesitado de los mismos. La felicidad es tal sólo en la medida en la cual es comunicable a través de los otros. Consideramos esencial entonces reafirmar cómo el bien del individuo es tal sólo si se considera como comunicable.

Como ya notamos, también la virtud, que es definida por Aristóteles como una «disposición concerniente a la elección, consistente en una

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 17-19.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 22-28.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, VIII, 3.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1156b 7-8.

medida en relación a nosotros»⁵⁰, y que parece depender sólo de la actuación individual, entra en el mundo de los otros en cuanto, como afirma el autor citando Teognis, «algún adiestramiento en la virtud puede también venir de la convivencia con los buenos⁵¹». De aquí el hecho que aquel que practica la virtud viene ayudado por las relaciones entre los individuos. La virtud desde este punto de vista presupone un horizonte común de bondad.

El hábito en este sentido parece poder desarrollarse también a través de la observación de las acciones buenas que realizan los otros virtuosos:

El hombre dichoso tendrá necesidad de tales amigos, puesto que su propósito es el de contemplar acciones moralmente valiosas y que le sean familiares, como las del amigo que es hombre de bien⁵².

Esto parece proponer algo así como un grupo o comunidad de personas que persiguiendo un bien que todos entienden como bien, se autoalimentan del mismo a través de la acción común y, de esta forma, se comunican la virtud.

A partir de dos personas que tengan como horizonte común la acción justa se realiza el bien como fenómeno común.

La acción presupone la pluralidad, es por ello que el solitario parece no ser ayudado por su soledad: «la vida del solitario es difícil, porque no es fácil que uno esté por sí mismo en actividad continua, y en cambio es fácil que lo este *con* otros y *para* otros»⁵³.

Es de notar cómo esta última expresión «con» y «para» los otros, delinea un elemento capital a la hora de hablar de la pluralidad como lugar del bien. El plural no viene considerado como una conglomeración de personas pasivas y extrañas entre sí. Los otros, los amigos, presuponen la actividad como elemento de unión.

Sería algo así como una participación en el bien a través la donación a los otros de eso a lo cual yo participo a través de mi *habitus*.

9. Los manuscritos encontrados: la superación de la catástrofe

Llegados al final de nuestra reflexión hemos querido proponer una metáfora que responda a la metáfora de la «catástrofe moral» realizada

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1106b 36.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1170a 11-13.

⁵² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1170a 1-3.

⁵³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1170a 5. (Itálico nuestro).

por MacIntyre. Nuestra intención es la de plantear esta metáfora a partir del pensamiento aristotélico como un nuevo horizonte que podría ayudar a clarificar muchas de las perplejidades inherentes a la discusión filosófica política contemporánea.

El horizonte aristotélico posee como dato principal la descripción de un *cierto modo* de ser hombre que la frenética y racionalizada discusión contemporánea parece haber olvidado del todo. Para Aristóteles el hombre es un ser social pero a la vez autónomo. Pero para Aristóteles ni la autonomía, ni la sociabilidad son productos mágicos que los hombres deben simplemente disfrutar. Estos dos elementos deben ser forjados a través de *acciones* individuales y comunes. Porque si bien es cierto que el hombre por naturaleza es un ser autónomo y político, también lo es que el *hombre virtuoso* y la *polis* no son frutos de la causalidad.

A partir de la metáfora de la «catástrofe» realizaremos una metáfora que hemos querido llamar «los manuscritos encontrados». Si la primera puede ser considerada como un diagnóstico acertado en relación al «malestar de la modernidad», nuestra metáfora desea presentarse como el inicio de un proceso de mejora en relación a la misma.

Si la relación de amistad aristotélica se resumiera en un simple estar con el *alter ego*, quizás no tendría mucho sentido el valor de la misma como elemento pre-moderno de gran riqueza para el mundo contemporáneo. La importancia de la relación de amistad, así como la entendía Aristóteles, radica en el hecho que se *está* con el otro, pero ese *estar* con el otro presupone una *acción* en pro del otro.

Este aspecto, si extraído de su contexto y situado en los capítulos anteriores de nuestra reflexión, seguramente ayudaría en gran modo a una más compleja diferenciación entre la vida a partir de una aglomeración de personas sin fines comunes, y un grupo de personas que estando juntas persiguen algo común de lo cual se sienten partícipes.

El análisis de la amistad en este sentido supera la relación entre un *yo* y un *tu*, instituyendo un fondo más amplio que podemos llamar el *nosotros*. MacIntyre hablando de las inter-relaciones de las virtudes, llega a la afirmación de la idea de comunidad como ámbito a partir del cual se realizan las mismas:

La aplicación de esa medida en una comunidad cuyo fin compartido es la realización del bien humano presupone por descontado un margen amplio de acuerdo en esa comunidad acerca de los bienes y de las virtudes, y este acuerdo hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según

Aristóteles, constituyen una *polis*. Este vínculo es el vínculo de la amistad, y la amistad es ella misma una virtud⁵⁴.

La amistad es una virtud que tiene a los hombre unidos a través del vínculo de un bien que puede ser comunicado y debe ser comunicado. La fuerza de la amistad radica por ello en una especie de comunión. Por ello es que la amistad, en cuanto virtud que presupone al menos dos personas, parece preceder incluso a la justicia. La justicia también presupone una relación directa con las otras personas porque, no obstante Aristóteles habla de la imposibilidad de ser injusto consigo mismo⁵⁵, es un hecho que la justicia es sobre todo una virtud plural. Aristóteles, en relación al plano social parece dar una precedencia a la amistad en relación a la justicia:

La amistad, además, parece vincular las ciudades, y podría creerse que los legisladores la toman más a pecho que la justicia [...] Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa⁵⁶.

En relación a este aspecto podemos recordar cómo a lo largo de nuestro recorrido nos hemos topado con varias teorías, de gran auge a partir de la modernidad, que hacen de la justicia la primera virtud social. Es clara la referencia a Rawls, pero no sólo. En el segundo capítulo notábamos cómo lo justo era uno de los dogmas de la modernidad y cómo este funcionaba como un remedio a la relatividad moral que nos rige.

Mas lo justo se dice anterior al bien a partir de una premisa muy clara: en ausencia de bienes comunes es necesario, para evitar conflictos entre los bienes individuales en campo, establecer un parámetro procedimental que nos permita neutralizar, a nivel social, la catástrofe de bienes incompatibles. Lo justo se establece entonces como la verdadera y más útil solución a las calamidades que pueden surgir de individuos que son extranjeros entre ellos, no obstante vivan en el mismo entorno.

Pero, ¿si las cosas no estuvieran de este modo?, o mejor, ¿si las cosas no estuvieran *siempre y sólo* de este modo?

Si cambiamos por un instante esa visión que ve a los individuos como átomos dispersos cuyas distancias parecen ser inconmensurables, y

⁵⁴ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 196.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 11.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1155a 23-29.

partimos más bien de una visión que presuponga *algunas* cosas en común entre los individuos, tal vez la prioridad de lo justo sobre el bien no sería una necesidad.

Si pensáramos en la agregación no simplemente como una disgregación, seguramente el concepto de justicia, entendida por algunos liberales como justicia procedimentalista, cambiaría de estatuto.

Si la amistad saliera de los confines de un sentimiento privado entre dos personas y se acercara más a la idea de «concordia» aristotélica, su sentido se establecería también en un plano social. Aristóteles desde este punto de vista parece ir más allá de una idea de amistad entre dos personas, para acercarse a una suerte de relación entre grupos que comparten lazos comunes:

Entonces pensaremos que amistad es lo que todos comparten en el proyecto común de crear y sostener la vida de la ciudad, acuerdo incorporado en el círculo inmediato de amistades de cada individuo en particular⁵⁷.

Es de clarificar cómo a través de un llamado a una tradición milenaria como lo es la aristotélica, se podrían encontrar o rescatar nuevos valores viejos para contrarrestar la catástrofe moral con la que comenzamos el capítulo. Insistimos en aclarar que la intención no es la de ultrajar el tiempo y el espacio en los cuales fueron escritas las palabras aristotélicas, descontextualizándolas y modernizándolas, sino más bien la de percatarnos de éstas como un valuarte humano que debemos repensar.

Para escapar de este peligro realicemos también nosotros una metáfora.

Sería algo así como la lectura atenta de manuscritos inéditos que ningún hombre situado en un espacio-tiempo posterior a la catástrofe ha podido leer. En los mismos hay rastros de valores humanos antiguos, pero no por ello menos humanos, que pueden ayudar a descifrar un *cierto modo* de ser «seres humanos» que después de la catástrofe no ha sido posible conocer.

De leerse de esta forma la obra moral y política aristotélica quizás se podrían instituir nuevos valores en el debate filosófico político actual. Pensamos por ejemplo al valor de la amistad social o concordia. ¿Acaso no sería justo responder a un liberalista de matriz individualista o procedimentalista partiendo de la plausibilidad de una especie de sen-

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 197.

timiento amistoso al interior de una comunidad? Es de notar cómo esta nueva forma de respuesta anti-liberal no sólo afirmarí­a que no todo es disgregación, sino que iría más allá sosteniendo que la amistad social puede unirnos a todos a partir de una comunidad específica.

La concordia por ejemplo, qué gran valor sería, si aplicada al mundo moderno de la catástrofe moral en el cual la discusión se limita a la búsqueda de medidas procedimentales para que los individuos narcisistas no se agredan entre sí.

Imaginemos un foro en el cual aquellos que tratan de reconstruir eso que fue la realidad moral, antes de la catástrofe, a través de discusiones procedimentalistas, individualistas, utilitaristas, etcétera, vengán interrumpidos por uno que irrumpe emocionado y afirma que encontró unos manuscritos viejos, pero en perfecto estado en los cuales estaba escrito cuanto sigue:

La concordia asimismo parece ser un sentimiento amistoso, siendo ésta la causa *porque no puede confundirse con la unanimidad de pareceres*, pues ésta podría existir aún entre quienes se ignoran recíprocamente. Ni tampoco decimos que concuerden quienes tienen la misma opinión en cualquier materia, por ejemplo los que piensan lo mismo sobre los cuerpos celestes, porque la unanimidad de pensamiento en astronomía no es un sentimiento amistoso, sino que decimos que en una ciudad *hay concordia cuando los ciudadanos tienen la misma opinión sobre sus intereses y toman las mismas decisiones y ejecutan lo que han aprobado en común*⁵⁸.

Imaginemos esta lectura delante de las miradas atónitas, y a la vez inquisidoras, de aquellos que limitaban la *reconstrucción* de la catástrofe a la puesta en práctica de un sistema de minimización de los daños de la misma a través de leyes neutrales y ausencia de bienes.

Esta situación imaginaria refleja en gran medida eso que queremos proponer a través del trabajo realizado. Aristóteles es, en realidad, un manuscrito que sobrevivió a la intemperie individualista, relativista moral y nihilista de la catástrofe moderna.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1167a 22-29. El concepto de concordia representa uno de los puntos de mayor interés para nuestro trabajo por el hecho que en sí sintetiza a la persona como *ente individual y social*, uniendo los fines *particulares* con los *sociales* y estableciendo una *relación concreta entre la ética y la política*. La concordia presupone una deliberación social y esto presupone una buena mediación entre el yo y el nosotros en la cual ninguno de los elementos esclaviza al otro. (Itálico nuestro).

A través de este viejo manuscrito nos viene dicho entonces que tal vez no sea cierto que el hombre es sólo un ser que la modernidad ha descrito como «ingrato, voluble, simulador y disimulador, miedoso de los peligros [y] hambriento de ganancias...»⁵⁹; y a partir de esto que la única manera de vivir en sociedad no se encuentra exclusivamente en la institución de un estado de guerra legislativa que disipe a cada instante el peligro continuo. Aristóteles se propone como la antítesis de la modernidad que a partir de Descartes redujo el hombre a la razón instrumental y que con Machiavelli y su «realismo político» hizo de la política sólo táctica y estrategia.

El manuscrito aristotélico encontrado afirma que el hombre es también un ser por naturaleza social y, por ende, capaz de instaurar relaciones fundadas en la división de un bien común, que no es sólo utilitarista o procedimentalista.

Es de clarificar que Aristóteles no afirma una amalgama total de posiciones, por lo cual una comunidad sería un ambiente sin diferencias en donde el bien común anula a los individuos en sus particularidades. Con esto escapamos de una posible crítica que ve en la afirmación de un bien anterior la imposición de una homologación en relación a las visiones del bien. A través del concepto de concordia tuvimos la oportunidad de notar cómo las diferencias de cada uno vienen superadas a través de una participación en conjunto del social. Claro está que superar no quiere decir lo mismo que anular. Los individuos, descritos como autosuficientes en un primer momento, ahora participan del social sin dejar de un lado eso que es cada uno. Las particularidades de cada uno no parecen intervenir de forma destructora en el proyecto que éstos se ponen juntos como *polis*.

Quizás a partir de todo lo antes dicho una de las víctimas de la catástrofe moral, para la cual el bien aristotélico es un concepto desconocido podría preguntar: ¿existe algo así como un bien?, y si existe, ¿de qué se trata?, y sobre todo, ¿qué es el bien común?, ¿cómo puede aplicarse? Entonces el descubridor de esos manuscritos antiguos comenzaría por una explicación del bien diciendo que «es eso a lo cual cada cosa tien-

⁵⁹ Véase N. MACHIAVELLI, *El Príncipe*, XVII, 9-11. «[...] siendo los hombres más llevados al mal que al bien», (ID., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, I 9,8). «Es necesario que quien dispone de una República o ordena las leyes en la misma sepa que los hombres utilizarán la propia maldad apenas tengan la ocasión», (ID., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, I 3). (Paréntesis nuestros).

de»⁶⁰ o «eso en vista de lo cual todo lo otro se hace»⁶¹; que «el bien perfecto es algo de *autosuficiente*»⁶², pero que al mismo tiempo es *comunicable* al otro a través del «beneficio que se le pueda hacer al amigo»⁶³; y por último diría que este bien parece ser además social a través del proyecto común que todos realizan fundados en la descripción aristotélica de la concordia, de la cual afirmarí­a que es también un sentimiento amistoso⁶⁴.

El descubridor del manuscrito antiguo (nuestro aristotélico ideal) quizás argumentaría para terminar su intervención que (para la sorpresa de todos) después de la catástrofe se puede todavía afirmar que no todo lo humano es discordia.

10. *De gustibus est disputandum*⁶⁵

¿Cómo amalgamar en una propuesta la diversidad de puntos tratados en nuestra reflexión?, o lo que es lo mismo, ¿cómo conjugar armónicamente el *status quo* contemporáneo, la anterioridad del bien y la autodeterminación de un individuo situado, en una política que no promueva la disgregación?

La responsabilidad de una política entendida como mediación de fracturas post-modernas, debe presuponer la existencia de un *bien común*. De no ser así, la política, como ya notamos en el capítulo cuarto, no sería otra cosa que la continuación de la guerra por otros medios.

Sobre este punto es importante concluir dando importancia al concepto de *Krisis*⁶⁶, en el sentido que daban los griegos a la palabra, es decir, como momento de contraposición, contraste de varias posiciones que al final se resuelven en una mediación⁶⁷.

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1094a 3.

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1097a 18.

⁶² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1097b 8.

⁶³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1169b 13.

⁶⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, IX, 6.

⁶⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, 237.

⁶⁶ *Krisis*: fuerza distintiva, separación, elección, juicio, lucha.

⁶⁷ Sobre este punto puede ser de ayuda la concepción de «crisis epistemológica» que se encuentra en (A. MACINTYRE, «Epistemological Crises», octubre 1977, 453-472). En este ensayo es importante la idea de crisis epistemológica, a la luz de la interpretación de crisis dada por Kuhn en el plano científico. La crisis de la cual habla MacIntyre se encuentra en el cotidiano, cuando la apariencia encuentra el ser. Cuando se descubre que aquello que parecía «normal» no es en realidad así, cuando las propias creencias entran en *crisis*. El autor nota como la filosofía académica no trata

La existencia humana, vista no sólo como individualidad, sino también como *mediación*, nos aleja de la confusión moderna que posee como bandera una suerte de guerra perenne de ideales, valores, posiciones, que como hemos tratado de afirmar a lo largo de toda nuestra reflexión, poseen a su vez como común denominador la no-fundación.

Contra esta realidad es necesario retomar tradiciones, como la aristotélica, arraigadas en la profundidad de la humanidad. La tradición aristotélica por afirmar la plausibilidad de una mediación entre el fuero individual y social se muestra ya como una novedad sin precedente en el ambiente de la catástrofe moral.

El bien común y la mediación que éste promueve se proponen como una vía plausible para la modernidad.

Cuando afirmamos *de gustibus est disputandum* queremos simplemente dejar en claro que el confronto franco y comunicativo implica, no sólo la autodeterminación individual y la diferencia de visiones cualitativas entre los individuos, sino también y sobre todo un horizonte más amplio: el bien común.

Sólo a través del confronto se adquieren los propios fines por el hecho que éste posee ya la comunicación como horizonte.

El confronto de bienes demuestra que sí es posible, no sólo poseer una visión del bien, sino también llevarla al campo de los otros. Llevar mi bien al campo del otro no quiere decir arremeter contra el otro; de la misma forma, afirmar la existencia de un bien común que puede unir a los individuos desde el interior de sus identidades, no quiere decir afirmar ese bien común contra el bien o los bienes individuales de cada uno.

Contra las teorías criticadas a lo largo de todo nuestro trabajo podemos decir que la afirmación de una discordia cósmica como punto de partida no parece fundarse en nada plausible y, en cuanto lleva al ex-

esta problemática de forma directa. Para analizar la crisis epistemológica es necesario ir a la literatura. *Hamlet* de Shakespeare es el ejemplo de crisis epistemológica que él toma y contrapone a las *Meditaciones* cartesianas. En estas últimas, MacIntyre ve una crisis infundada, en cuanto, crisis no histórica. La crisis *existencial* encuentra su solución sólo en una narración nueva. Es necesario una reconstrucción de las narraciones. Es la reinterpretación y no la reductiva creencia de posesión de la verdad la vía para superar la crisis. Los filósofos, contrariamente a Shakespeare, creen poseer de una vez por todas los fundamentos estables o las verdades fijas. Es la inmersión de la crisis dentro de una *tradicción* específica la mejor forma para superarla. Véase F. RESTAINO, *Filosofía e post-filosofía in America*, 189-195.

tremo la individualidad, cae en la contradicción de una incomunicabilidad que no respeta. Si todo fuera individualidad un silencio egoísta poblaría el mundo de la filosofía. Contra esto podemos decir con Aristóteles que el hombre por naturaleza es un ser social que tiene la necesidad de comunicar y, de hecho, comunica a través de cada acción que realiza.

Todos comunican el propio bien y la comunidad es el lugar de tal confronto. La *comunidad* es algo así como el *campo de béisbol* de los *bienes individuales* y el *bien común*, la *línea* que limita el *adentro* y el *afuera*. Todas las acciones individuales que *respeten* los límites del campo del bien común, pueden decirse *en juego*.

La amistad viene antes que la justicia. Por esta razón los límites de ese campo están hechos de líneas de cal y no de cercas de establos, o «jaulas de hierro»: los límites de ese campo no pueden ser leyes neutrales que anulen los bienes en confronto. La comunidad, entendida como el lugar del bien común no es, ni puede ser, una imposición externa contra el individuo. Ésta es una condición humana que, más allá de separar a los individuos, los une.

Es de afirmar cómo una concepción que tenga en cuenta los bienes anteriores, no sólo no nos hará perder nuestro fuero interior, sino que más bien contribuirá a su fundación. Uno de los elementos que fundan nuestra esfera privada está constituido por los otros. La fundación individualista del individuo en sí mismo se demuestra no sólo contradictoria, sino también irreal.

Como hemos afirmado a lo largo de nuestra reflexión, el individuo fundado en sí mismo es una quimera. Sólo a través de *los otros* y sus mediaciones en un *entorno específico*, yo realizo el proyecto de mi identidad y mi *autosuficiencia*. Como lo dijimos al inicio del capítulo a través del epígrafe aristotélico, mi autosuficiencia es directamente proporcional a las relaciones con las personas que me rodean.

Un solitario, en el sentido individualista del término, no es autosuficiente.

CONCLUSIÓN

Antes de dar final a nuestra reflexión tratemos de establecer un cuadro general de los tópicos más importantes sobre los cuales nos hemos pronunciado. Para ello nos hemos puesto como finalidad un discurso general que pueda englobar en sí los varios capítulos desarrollados.

Cada vez que nos pronunciamos en relación a cualquier cosa, somos *nosotros* los que nos pronunciamos, y es en relación a *algo* que nos pronunciamos. Yo digo algo sobre *x*, y al decirlo me propongo como el *sujeto* de la afirmación que realizo. Ese *x* es el *objeto* sobre el cual yo, sujeto, me pronuncio. Decir que yo me separo de *x* mientras hablo de *x*, es tan falso como decir que *x* no me toca en cuanto sujeto que habla de *x*. La neutralidad entre sujeto y objeto no es posible.

Cambiamos *objeto* por debate público, justicia, sociedad o cualquier otro tema que nos concierna a todos, y *sujeto* por un ciudadano situado. Un ser humano que haga parte de una sociedad civil, en cuanto ciudadano de esa sociedad, establece una relación real con la misma. Un ciudadano en cada acción que realiza, de una cierta manera, se está pronunciando en relación a la sociedad de la cual hace parte. Cada vez que un ciudadano actúa en una sociedad determinada, ese ciudadano se está pronunciando en relación a ese objeto específico que es la sociedad. El ciudadano que actúa se propone entonces como el sujeto único e inseparable, no sólo de su acción, sino también de la sociedad en la cual actúa. La sociedad, por su parte, *a partir* de la cual actúa ese sujeto y *en relación* con la cual actúa, es el objeto necesario de su acción. Desde el punto de vista social y político, ciudadano y sociedad son inseparables. La lejanía del individuo de su entorno, así como viene propuesta por las teorías de la neutralidad estudiadas a lo largo de nuestro trabajo, no es posible.

De todo ello podemos concluir entonces que la relación entre el sujeto social que se pronuncia sobre un objeto social, es una relación intrín-

seca, en el sentido que, el *ciudadano* y el *debate público, justicia, sociedad o cualquier otro tema que nos concierna a todos*, se presuponen y determinan mutuamente.

Mi acción dentro de una sociedad es ya una posición que yo tomo en relación a la misma. El individuo liberalista, anarquista, sectario, indiferente, individualista, comunitarista, comunista, trotskista, como ya hemos demostrado, es un individuo liberalista, anarquista, sectario, indiferente, individualista, comunitarista, comunista, trotskista, *en* una sociedad determinada. Decir lo contrario es ciertamente difícil de sostener.

Cada posición presupone una intención, cada intención presupone un objeto de la intención, cada objeto de la intención presupone un bien que el objeto en cuestión representa y, la actuación de todos estos elementos, presupone una situación específica. ¿Cómo se podría suponer entonces que una proposición o acción, cualquiera que fuese, se pudiera desligar de su intención, del objeto que desea proponer, del bien que guía ese objeto y del entorno específico en la cual se realiza?

La respuesta a este interrogante se hace todavía más difícil si en juego no se encuentra una proposición o acción subjetiva, sino más bien un *objeto social* como lo puede ser la justicia, la fundación contemporánea del yo, la fundación de la moral o la teoría política más idónea para guiar una sociedad. La relación entre el sujeto que habla de estos temas y los temas mismos son inseparables.

Por esta razón podemos concluir afirmando que un diálogo real sobre temas que nos conciernen a todos, ciertamente de modos diferentes, pero igualmente a todos, no puede decirse ni neutral ni objetivo. Nosotros, ciudadanos, en nuestras acciones cotidianas participamos, para bien o para mal, en la construcción de lo social. El individuo en cuanto ciudadano realiza necesariamente su modo de vida dentro de una sociedad: en este sentido decir «yo» es decir «nosotros». Claro está que ello no quiere decir que el «yo» sea una víctima pasiva del «nosotros». Es sobre este punto que muchas veces se malinterpreta la postura del llamado comunitarismo.

La afirmación de una «comunidad anterior» no quiere decir afirmar sin más la determinación pura y simple del individuo a la misma. Afirmer una comunidad anterior es proponer el establecimiento de un individuo situado con visiones cualitativas del mundo, una libertad que tenga en consideración a los otros y una preocupación política real que se traduzca en decisiones y acciones sociales.

Nuestro trabajo, desde este punto de vista, no critica la autodeterminación como valor individual. Nuestra crítica va dirigida más bien a una cierta idea de «autonomía» liberal que presupone la atomización como fundamento. Nuestro trabajo no desea criticar la defensa de los derechos individuales en cuanto tal, sino más bien la afirmación de derechos individuales de «forma negativa», es decir, de *mis* derechos entendidos *sólo como límites* de los derechos del *otro*. Y sobre todo nuestro trabajo no piensa que al proponer la existencia de bienes anteriores se descarte la posibilidad de establecer otros bienes, también anteriores, por parte de individuos o culturas diversas.

Llevando nuestra reflexión a la realidad de las sociedades multiculturales actuales podemos decir que la misma quiso dejar en claro que analizar la realidad occidental contemporánea significa interpretar sociedades en las cuales se encuentran arraigadas culturas diversas y fuertes, desde el punto de vista de sus tradiciones. Hablar del «bien» significa hoy hablar de los bienes anteriores de esas culturas. Pero no sólo. Significa también hablar del bien que une a esas culturas en el cotidiano de sus relaciones dentro de una sociedad específica. Si bien es cierto que la intención no es la de establecer de forma ciega y neutral un bien común superior al bien de todas esas culturas, también es cierto que no se puede afirmar que cada uno de los bienes de esas culturas deben ser aceptados en cuanto separados de la sociedad multicultural en la cual se desarrollan. Ni lo uno ni lo otro.

Es ésta la postura del liberalismo procedimental que, a lo largo de toda nuestra reflexión, quisimos criticar. Querer establecer una justicia neutral que, desde una visión superior, observe con mirada crítica el desarrollarse de cada bien, en vista de un bien común procedimental, es imposible y, es más, peligroso. Esta justicia no será *justa* en cuanto de por sí no es *buena*. La misma, al menos en apariencia, no acepta ningún bien como anterior.

Quizás existe algo más peligroso que la empresa utópica de eliminar la moral en cuanto fenómeno intrínseco de cada comunidad: querer presuponer una neutralidad moral. La razón está en que la neutralidad no sólo presupone un bien, sino que también lo esconde.

Hablar de una justicia procedimental en términos de una justicia neutral propone una nueva forma de peligro: el peligro de un Estado neutral y liberal que de todas maneras presupondrá un bien anterior velado y que, por ende, continuará estableciendo medidas sociales, económicas y políticas en nombre de un bien desconocido. En otras palabras:

(a) Garantizar una distribución de las riquezas, posterior a los intercambios privados, si no hace nada para resolver las injusticias de éstos últimos en sus raíces, no hará otra cosa que continuar la injusticia de forma legal a través de una política social o «política social de la limosna».

(b) Hablar de multiculturalismo y garantizar la existencia de varias culturas en una sociedad, pensemos a una comunidad de inmigrantes o una religión minoritaria, si no escucha realmente sus posiciones en relación a sus bienes, no hace otra cosa que encerrarlos en guetos o grupos atomizados en los cuales su situación económica, cultural y social se cerrará a la sociedad en la cual viven.

(c) Si se continúa dando más fuerza a la economía en nombre del respeto por los intercambios privados o a la libertad de acción individual, y haciendo del Estado un Estado débil con el fin de frenar el paternalismo político, se llegará más fácilmente a la eliminación de cualquier autoridad e interés político, que a los fines que se proponen.

¿Es esto lo que hoy se entiende por democracia liberal?

Es precisamente ésta la situación que quisimos tocar en el primer capítulo a través de un *status quo* que no obstante, en teoría, podría ser la parte final del trabajo, preferimos colocar al inicio. Es ésta también la problemática que quisimos describir y criticar desde los diversos planos (moral, antropológico filosófico y político) de cada uno de los capítulos restantes.

El hecho está en que la democracia contemporánea debería buscar, antes que todo, una idea de *libertad* abierta a una comunicación hecha de *bienes diversos* a partir de un *bien común*. Pero este último no debería ser una mera imposición silenciosa de una ley creada a partir de una posición inicial neutral, sino más bien el fruto de un acuerdo real que surja a partir de un diálogo hecho de diversidades interesadas a las diversidades mismas.

Un diálogo real presupone, antes que todo, concepciones diversas de bienes, con esto tal vez respondemos a la etiqueta de «perfeccionista» que se le da a todo aquel que quiera afirmar un bien anterior. Un diálogo, un debate, una democracia sin concepciones de bienes diversos es un sinsentido. Individuar y criticar este sinsentido fue el motivo por el cual en el último capítulo quisimos proponer la idea de concordia aristotélica la cual, no obstante se proponga como un sentimiento amistoso, no presupone un acuerdo absoluto en relación a las propias opiniones. La existencia de opiniones diversas no impide entonces la coexistencia de esas mismas opiniones en un ambiente de «concordia». Entonces

sería la concordia, y no la neutralidad, la vía a tomar para garantizar la coexistencia de bienes diversos en un entorno común.

¿Pero en qué fundar esta concordia? La idea de una democracia contemporánea fundada en la concordia debe presuponer entonces una *idea fuerte* de individuo, es decir, la idea de un individuo *situado* con un bien que afirmar y una historia que contar. Pensar que un individuo es totalmente neutral es un absurdo. Sólo quien posee una visión de bien anterior puede escuchar con atención el bien de otros. Contrariamente, quien piensa que no es posible poseer bienes anteriores o quien afirma una neutralidad como base de las relaciones entre los individuos, seguramente no se interesará al bien del otro, o se interesará sólo en cuanto límite del propio bien.

Sobre este punto podemos concluir diciendo que la indiferencia y el respeto son dos cosas diferentes. La neutralidad no puede ser considerada como la premisa del respeto. La justicia parece estar entonces más cerca del respeto que de la neutralidad.

La justicia desde este punto de vista es una cuestión de *diálogo* entre *bienes diversos* en una *comunidad específica*, y no de mero *cálculo* de coexistencia entre *bienes diferentes* en un *entorno cualquiera*. El bien común no es una cuestión de porcentajes de bienes en vista de un acuerdo procedimental. Banalizando el problema podemos decir que en una ciudad *c* en la cual existan cuatro visiones fuertes del bien (*v, w, y, z*), la solución no está en la donación neutral a cada uno de un 25% de razón que les permita no interferir en el 25% de las razones de los otros, evitando de esta manera el conflicto de bienes. La justicia no funciona de esta manera.

Si ésta es la manera de interpretar la democracia, la libertad del individuo contemporáneo, el laicismo, la paridad de sexos, el multiculturalismo, las políticas sociales, los derechos individuales, el estatuto de la justicia, la igualdad social, entre otros muchos objetos de discusión filosófica política actual, los conflictos no sólo no serán evitados, sino reenviados *ad infinitum* de forma cada vez menos humana.

Bienes diversos que se confrontan son ya bienes comunes.

ABREVIACIONES

<i>ACPHQ</i>	<i>American Catholic Philosophical Quarterly</i>
<i>AK</i>	<i>Analyse & Kritik</i>
<i>AN</i>	<i>Analysis</i>
<i>AQ</i>	<i>Aquinas</i>
<i>BULR</i>	<i>Boston University Law Review</i>
<i>Cap.</i>	<i>Capítulo</i>
<i>CH</i>	<i>Change</i>
<i>CJPH</i>	<i>Canadian Journal of Philosophy</i>
<i>CJPST</i>	<i>Canadian Journal of Political and Social Theory</i>
<i>CR</i>	<i>Cambridge Review</i>
<i>CRR</i>	<i>Critical Review</i>
<i>ET</i>	<i>Ethics</i>
<i>FPH</i>	<i>Faith and Philosophy</i>
<i>GL</i>	<i>Global Learning</i>
<i>Ha</i>	<i>Harper's</i>
<i>HCR</i>	<i>Hastings Center Report</i>
<i>Ibid.</i>	<i>(misma obra)</i>
<i>ID.</i>	<i>IDEM (mismo autor)</i>
<i>IJPH</i>	<i>Irish Journal of Philosophy</i>
<i>ITT</i>	<i>In These Times</i>
<i>JPH</i>	<i>Journal of Philosophy</i>
<i>JPPH</i>	<i>Journal of Political Philosophy</i>
<i>LJRC</i>	<i>Listening: Journal of Religion and Culture</i>
<i>LP</i>	<i>La Política</i>
<i>LRB</i>	<i>London Review of Books</i>
<i>MSPH</i>	<i>Midwest Studies in Philosophy</i>
<i>NO</i>	<i>Nous</i>
<i>NOR</i>	<i>New Oxford Review</i>
<i>NR</i>	<i>New Republic</i>
<i>NYRB</i>	<i>New York Review of Books</i>
<i>PH</i>	<i>Philosophia</i>

<i>PHE</i>	<i>Philosophical Exchange</i>
<i>PHL</i>	<i>Philosophy</i>
<i>PHPA</i>	<i>Philosophy and Public Affairs</i>
<i>PHPHR</i>	<i>Philosophy and Phenomenological Research</i>
<i>PHQ</i>	<i>Philosophical Quarterly</i>
<i>PHR</i>	<i>Philosophical Review</i>
<i>PI</i>	<i>Praxis International</i>
<i>PR</i>	<i>Partisan Review</i>
<i>PT</i>	<i>Political Theory</i>
<i>RCP</i>	<i>Revista de Ciencia Política</i>
<i>RFEA</i>	<i>Revue Française d'Études Américaines</i>
<i>RIFP</i>	<i>Revista Internacional de Filosofía Política</i>
<i>RMM</i>	<i>Revue de Métaphysique et de Morale</i>
<i>RP</i>	<i>Review of Politics,</i>
<i>RPH</i>	<i>Radical Philosophy</i>
<i>Sa</i>	<i>Salmagundi</i>
<i>SPHP</i>	<i>Social Philosophy and Policy</i>
<i>Sou</i>	<i>Soundings</i>
<i>STHP</i>	<i>Social Theory and Practice</i>
<i>Te</i>	<i>Telos</i>
<i>TM</i>	<i>The Monist</i>
<i>TNR</i>	<i>The New Republic</i>
<i>TRC</i>	<i>The Responsive Community</i>
<i>ULR</i>	<i>Universities and Left Review</i>

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía específica de autores tratados

- GAUTHIER, D., *Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse*, Oxford 1963.
- , «Rule-Utilitarianism and Randomization», *AN* 25 (1965) 68-69.
- , «Morality and Advantage», *PHR* 76 (1967) 460-475.
- , «Progress and Happiness: A Utilitarian Reconsideration», *ET* 78 (1967) 77-82.
- , *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
- , *Morality and Rational Self-Interest*, Prentice-Hall 1970.
- , «The Impossibility of Rational Egoism», *JPH* 71 (1974) 439-456.
- , «Rational Cooperation», *NO* 8 (1974) 53-65.
- , «Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls' Ideological Framework», *STHP* 3 (1975) 3-26.
- , «The Social Contract as Ideology», *PHPA* 6 (1977) 130-164.
- , «Economic Rationality and Moral Constraints», *MSPH* 3 (1978) 75-96.
- , «Social Choice and Distributive Justice», *PH* 7 (1978) 239-253.
- , «The Irrationality of Choosing Egoism: A Reply to Eshelman», *CJPH* 10 (1980) 179-187.
- , «No Need for Morality: The case of the Competitive Market», *PHE* 3 (1982) 41-54.
- , «The Incomplete Egoist», en S.M. MCMURRIN, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, V, Salt Lake City – Cambridge 1984, 67-119.

- GAUTHIER, D., *Morals by Agreement*, New York 1986; trad. castellana, *La moral por acuerdo*, Barcelona 2000.
- , «Moral Artifice», *CJPH* 18 (1988) 385-418.
- , «La justice en tant que choix social», en J. COUTURE, ed., *Éthique et rationalité*, Mardaga, Liège 1992, 73-96.
- , «Political Contractarianism», *JPPH* 2/V (1997) 132-148.
- , *Rousseau: The Social and the Solitary*, Cambridge 2004.
- MACINTYRE, A., *Marxism: An Interpretation*, London 1953.
- , «What Morality is Not», *PHL* 32 (1957) 325-335.
- , *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, London 1958.
- , *Hume's Ethical Writings*, New York 1965.
- , «Imperatives, Reasons for Action, and Morals», *JPH* 62 (1965) 513-523.
- , «Recent Political Philosophy», en D. THOMPSON, ed., *Political Ideas*, New York 1966, 189-200.
- , *A Short History of Ethics*, London 1966; trad. castellana, *Historia de la ética*, Barcelona 1994.
- , *Secularization and Moral Change. The Riddell Memorial Lectures*, London 1967.
- , «Egoism and Altruism», en P. EDWARDS, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967, II, 462-466; III, 249-253.
- , *Marxism and Christianity*, New York 1968.
- , *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, New York 1970.
- , *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*, New York 1971.
- , «Hegel on Faces and Skulls», en A. MACINTYRE, ed., *Hegel: A Collection of Critical Essays*, 1972, 219-236.
- , «Justice: A New Theory and Some Old Questions», *BULR* 52 (1972) 330-334.
- , «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», *TM* 60 (octubre 1977) 453-472.
- , «Objectivity in Morality and Objectivity in Science», en H. T. JR. ENGLEHARDT, – D. CALLAHAN, ed., *Morals, Science and Sociality*, Hastings-on-the-Hudson 1978, 21-39.
- , «Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?», *HCR* 9/4 (agosto 1979) 16-22.
- , «Regulation: A Substitute for Morality», *HCR* 10/1 (febrero 1980) 31-33.

- MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981; trad. castellana, *Tras la virtud*, Barcelona 2001.
- , «Good for Nothing», *LRB* (junio 3-16 1982) 15-16.
- , *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, III, Notre Dame 1983.
- , «Moral Arguments and Social Contexts» *JPH* 80 (1983) 590-591.
- , «The Claims of *After Virtue*», *AK* 6 (1984) 3-7.
- , «Which God Ought We to Obey, and Why?», *FPH* 3 (1986) 359-371.
- , «Practical Rationalities as Forms of Social Structure», *IJPH* 4 (1987) 3-19.
- , *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988.
- , *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. The Aquinas Lecture*, Milwaukee 1990.
- , «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», *RP* 52 (1990) 344-361.
- , «The Form of the Good, Tradition and Enquiry», en R. GAITA, ed., *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, London 1990, 242-262.
- , *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Ithaca – London 1990.
- , «Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights», *LJRC* 26 (1991) 96-110.
- , «I'm Not a Communitarian, But...», *TRC* 1/3 (verano 1991) 91-92.
- , «Nietzsche o Aristotele?», en G. BORRADORI, ed., *Conversazioni Americane*, Roma – Bari 1991, 169-187.
- , «Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians About the Virtues», en E. DEUTSCH, ed., *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu 1991, 104-122.
- , «Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods», *ACPHQ* 66 (1992) 3-19.
- , «Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor», *PHPHR* 54 (1994) 187-190.
- , «The Privatization of Good: An Inaugural Lecture», en C. F. DELANEY, ed., *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, Lanham 1994, 1-17.
- , «The Spectre of Communitarianism», *RPH* 70 (Marzo-Abril 1995) 34-35.

- MACINTYRE, A., «Review of Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question», *PHQ* 46 (1996) 522-524.
- , «Review of *Philosophical Arguments* by Charles Taylor», *PHQ* 47 (1997) 94-96.
- NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; trad. castellana, *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires 1991.
- , *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981.
- , *The Examined Life*, New York 1989.
- , *The Nature of Rationality*, Princeton 1993; trad. castellana, *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona 1995.
- , *Socratic Puzzles*, Cambridge 1997; trad. castellana, *Puzzles socráticos*, Madrid 1999.
- , *Invariances: The Structure of the Objective World*, Cambridge 2001.
- RAWLS, J., *Justice as Fairness: A restatement*, Cambridge 2001.
- , «The Sense of Justice», *PHR* 72/3 (julio 1963) 281-305.
- , «Distributive Justice», en P. LASLETT – W. G. RUNCIMAN, ed., *Philosophy, Politics, and Society*, London – New York 1967, 58-82.
- , «The Sense of Justice», en J. FEINBERG, ed., *Moral Concepts*, London 1969, 120-140.
- , *A Theory of Justice*, Cambridge 1971; trad. castellana, *Teoría de la justicia*, Buenos Aires 1993.
- , «A Kantian Conception of Equality», *CR* 96/2225 (febrero 1975) 94-99.
- , «Social Unity and Primary Goods», en A. SEN, – B. WILLIAMS, ed., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge – Paris 1982, 159-185.
- , «The Priority of Right and Ideas of the Good», *PHPA* 17/4 (1988) 251-276.
- , *Political Liberalism*, New York 1993; trad. castellana, *Liberalismo político*, México 1996.
- , *Collected Paper*, Cambridge 1999.
- , *Lectures on the History of Moral*, Cambridge 2000.
- , *The Law of Peoples*, Cambridge 2000.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, New York 1982; trad. castellana, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona 2000.
- , *Liberalism and Its Critics*, New York 1984.
- , «Morality and the Liberal Idea», *TNR* 7 (1984) 15-17.

- SANDEL, M., «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *PT* 12/1 (1984) 81-96.
- , «Democrats and Community», *TNR* 22 (1988) 20-23.
- , *Democracy's Discontent*, Cambridge 1996.
- TAYLOR, CH., «Can Political Philosophy be Neutral?», *ULR* 1 (primavera 1957) 68-70.
- , «Alienation and Community», *ULR* 5 (otoño 1958) 11-18.
- , *The Explanation of Behaviour*, London 1964.
- , «Neutrality in Political Science», en P. LASLETT – W. G. RUNCIMAN, ed., *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1967, 25-57.
- , *The Pattern of Politics*, Toronto 1970.
- , «A Response to MacIntyre», *PHE* 1 (1972) 15-20.
- , *Hegel*, Cambridge 1975.
- , «On Social Justice», *CJPST* 1 (1977) 89-96.
- , *Hegel and the Modern Society*, 1979; trad. castellana, *Hegel y la sociedad moderna*, México 1983.
- , «Growth, Legitimacy and the Modern Identity», *PI* 1 (1981) 111-125.
- , «The Diversity of Goods», en A. SEN – B. WILLIAMS, ed., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, 129-144.
- , «Aristotle or Nietzsche», *PR* 51/2 (1984) 301-306.
- , *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge 1985.
- , *Philosophy and the human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge 1985.
- , «Justice After Virtue», en M. BENEDIKT – R. BERGER, ed., *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, Vienna 1985, 23-48.
- , «Algunas condiciones para una democracia viable», en R. ALVAGAY – C. RUIZ, ed., *Democracia y Participación*, Santiago 1988.
- , «Le juste et le bien», *RMM* 93 (1988) 33-56; trad. castellana, «Lo justo y el bien», *RCP* 12/1-2 (1990).
- , «Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. L. ROSENBLUM, ed., *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, 159-182.
- , *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1991.
- , *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton 1992; trad. castellana, *El multiculturalismo y «La política de reconocimiento»*, México 1993.

- TAYLOR, CH., *Sources of the Self: the Making of modern Identity*, Cambridge 1989; trad. castellana, *Fuentes del yo*, Barcelona 1996.
- , *The Malaise of Modernity*, Toronto 1991; trad. castellana, *La Ética de la autenticidad*, Barcelona 1994.
- , *Multiculturalism and «the Politic of Recognition»*, Princeton 1992.
- , «Can Liberalism Be Communitarian», *CRR* 8 (1994) 257-262.
- , «The Modern Identity», en M. DALY, ed., *Communitarianism: A New Public Ethics*, Belmont California 1994, 55-71.
- , *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995; trad. castellana, *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1997.
- , «Identidad y reconocimiento», *RIFP* 7 (1996) 10-19.
- , *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004.

2. Bibliografía general

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, México 2000.
- , *Política*, México 2000.
- BAIER, K., *The Moral Point of View: A Rational Basic of Ethics*, New York 1958.
- BELL, D., *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973; trad. castellana, *El Advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid 1994.
- BELLAH, R., *Habits of the Heart. Individualism and Comunitarism in American Life*, Berkeley – Los Angeles 1985; trad. castellana, *Los Hábitos del corazón*, Madrid 1989.
- , «Creating A New Framework For New Realities: Social Science as Public Philosophy», *CH* 17 (1985) 35-39.
- , *The Good Society*, New York 1991.
- , «Review of Michael Walzer, *Exodus and Revolution»*, *NOR* 52/8 (octubre 1985) 24-26.
- , «Review of Allan Bloom, *The Closing of the American Mind»*, *NOR*, 54/6 (1987) 22-24.
- , «The Quest for the Self: Individualism, Morality, Politics», en K. MASUGI, ed., *Interpreting Tocqueville's Democracy in America*, Savage 1991, 329-334.
- , «Creating Transforming Communities», *GL* 1/ 3 (1997) 16-23.
- , «Comunitarismo ou Liberalismo? Brasil e Estados Unidos em Debate», en J. SOUZA, ed., *O malandro e o protestante: A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Brasília 1999, 295-315.

- BENNER, P. – WRUBEL, J., *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Menlo Park 1989.
- BLOOM, A., *The Closing of American Mind*, New York 1987; trad. castellana, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona 1989.
- BOORSTIN, D., *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, New York 1972.
- BORGMAN, A., *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago 1984.
- BRUNEL, J., *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge 1982.
- BUCHANAN, A., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago 1975.
- CHAMPEAU, S., «La morale par accord de David Gauthier», en D. GAUTHIER, *Morale et contrat*, Liège 1998, 5-27.
- COHEN, G.A., *Capitalism, Freedom and the Proletariat*, en A. RYAN, ed., *The Idea of Freedom*, Oxford 1979.
- COUTURE, J., *Éthique et rationalité*, Liège 1992.
- CROSTI, M., «Appunti sul comunitarismo», *AQ 2 XL* (1997) 273-281.
- CROWLEY, B., *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F.A. Hayek and Signey and Beatrice Webb*, Oxford 1987.
- DWORKIN, R., «Why Bakke has no case», *NYRB* (10 de noviembre 1977).
- , *Taking Rights Seriously*, Cambridge – London 1977; trad. castellana, *Los derechos en serio*, Barcelona 1997.
- ETZIONI, A., *The Spirit of Community, The Reinvention of American Society*, New York 1993.
- EXLEY, F., *A fan's Notes: A Fictional Memoir*, New York 1968.
- GRICE, G.R., *The Ground of Moral Judgement*, Cambridge 1967.
- HART, H.L.A., «Between Utility and Rights», en A. RYAN, ed., *The Idea of Freedom*, Oxford 1979, 77-98.
- HAYEK, F.A., *The Constitution of Liberty*, London 1960.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; trad. castellana, *El ser y el tiempo*, México 1974.
- HEINZ, K., *The Restoration of the Self*, New York 1977.
- HOBBS T., *Leviathan*, Harmondsworth 1968.
- HOUGAN, J., *Decadence: Radical Nostalgia, Narcissism, and Decline in the Seventies*, New York 1975.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978; trad. castellana, *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona 1994.

- KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003; trad. castellana, *Crítica de la Razón Práctica*, México 1990.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin 1968; trad. castellana, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México 1990.
- , *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, en ID., *Werke*, IV, Frankfurt 1964; trad. castellana, *Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, Madrid 1993.
- KOPKIND, A., «The Future Planners», *NR* (25 de febrero 1967) 19-23.
- KYMLICKA, W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford 1990; trad. castellana *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona 1995.
- , «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», *LP 3* (1994) 5-137.
- , *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995.
- , *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001; trad. castellana, *La Política Vernácula: Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, 2003.
- LASCH, CH., «The Narcissistic Personality of Our Time», *PR 44/1* (1977) 9-19.
- , *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979; trad. castellana, *La cultura del narcisismo*, Barcelona 2000.
- , *Haven in a heartless world*, New York 1979; trad. castellana, *Refugio en un mundo despiadado. La familia: ¿Santuario o institución asediada?*, Barcelona 1984.
- , «Narcissism and the Problem of “Morale”», *Te 44* (verano 1980) 122-125.
- , «Liberalism in Retreat», en D. MACLEAN – C. MILLS, ed., *Liberalism Reconsidered*, Totowa 1983, 105-116.
- , «The Modernist Myth of the Future», *RFEA 16* (febrero 1983) 31-43.
- , «The Search for Meaning in a Narcissistic Age», *ITT* (26 junio-9 julio) 1985 18-19.
- , «The Communitarian Critique of Liberalism», *Sou 69* (primavera-verano 1986) 60-76.
- , «Memory and Nostalgia, Gratitude and Pathos», *Sa 85-86* (invierno-primavera 1990) 18-26.
- , «Liberalism and Civic Virtue», *Te 88* (verano 1991) 57-68.
- , «The Fragility of Liberalism», *Sa 92* (1991) 5-18.

- LASCH, CH., *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York 1995; trad. castellana, *La Rebelión de las Elites*, Barcelona 1996.
- LESNOFF, M., *Social Contract*, London 1986.
- LOCKE, J., *Treatise of Civil Government*, New York 1937; trad. castellana, *Ensayo sobre el Gobierno civil*, Madrid 1990.
- , *Two Treatises of Government*, New York 1965; trad. castellana, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid 1997.
- MACCALLUM, G.C. JR., «Negative and Positive Freedom», *PHR* 76/3 (1967) 312-334.
- MACHIAVELLI, N., *Il Principe*, en ID., *Opere*, Torino 1997-1999; trad. castellana, *El Príncipe*, Madrid 1981.
- , *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en ID., *Opere*, Torino 1997-1999; trad. castellana, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Barcelona 1961.
- MACKIE, J.L., *Ethics: Investing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977.
- MAFFESTONE, S., «Presentazione», en R. NOZICK, (trad. Italiana) *Anarchia, stato e utopía. Quanto stato ci serve?*, Milano 2000, 9-16.
- MARIN, P., «The New Narcissism», *Ha* 14 (1975) 45-56.
- MILL, J.S., «Utilitarianism», en ID., *The Utilitarians*, New York 1973, 399-472; trad. castellana, *El utilitarismo*, Barcelona 1994.
- , *Three Essays*, Oxford 1975; trad. castellana, *Sobre la libertad*, Madrid 1981.
- MORRIS, C., «The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics», *SPHP* 5/2 (primavera 1988) 119-153.
- NARVESON, J., *The Libertarian Idea*, Philadelphia 1988.
- , «Remarques sur les fondements de la morale», en J. COUTURE, ed., *Éthique et rationalité*, Liège 1992, 25-49.
- NIETZSCHE, F., *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 1968; trad. castellana, *Más allá del bien y el mal*, Madrid 1972.
- PLATÓN, *Sofista*, Madrid 1970.
- , *República*, Madrid 1981.
- , *Fedón*, Madrid 1986.
- PLOTINO, *Enéadas, Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*, Barcelona 1982.
- RESTAINO, F., *Filosofía e post-filosofía in America*, Milano 1990.
- RICOEUR, P., *Temps et récit*, Paris 1983.
- , *Le Juste 1*, Paris 1995.

- RORTY, R., «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en R. HOLLINGER, *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985.
- ROSMINI, A., *Filosofia della politica*, Milano 1985.
- ROUSSEAU, J.J., *Le rêveries du promeneur solitaire*, en ID., *Œuvres Complètes*, Paris 1962 ; trad. castellana, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid 1986.
- , *Du Contrat Social*, en ID., *Œuvres Complètes*, Paris 1962; trad. castellana, *Contrato Social*, Madrid 1980.
- SHEEHY, G., *Passages: Predictable Crises of Adult Life*, New York 1976.
- TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, en ID., *Œuvres Complètes*, II, Paris 1991 ; trad. castellana, *La democracia en América*, Madrid 1999.
- VECA, S., *La Filosofia politica*, Roma – Bari 1998.
- , *Filosofia, politica, società*, Napoli 1987.
- WAZER, M., «The Communitarian Critique of Liberalism», *PT* 18/1 (1990).
- , *Spheres of Justice*, New York 1983.
- , «The Communitarian Critique of Liberalism», *PT* 18 (1990) 6-23.
- WILSON, E.O., *On Human Nature*, Cambridge 1978.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aristóteles: 10, 81, 82, 122, 125, 169, 185, 189, 190, 193, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 242
- Baier: 57, 242
- Bastiat: 143
- Bell: 83, 242
- Bellah: 12, 13, 15, 16, 18, 21, 24, 28, 30, 36, 37, 38, 96, 204, 214, 242
- Benner: 135, 136, 243
- Bentham: 127
- Bloom: 31, 242, 243
- Boorstin: 38, 40, 243
- Borgman: 135, 136, 243
- Brunel: 243
- Buchanan: 69, 243
- Camus: 127
- Champeau: 52, 53, 56, 91, 243
- Collingwood: 200
- Descartes: 224
- Dostoievski: 105
- Dworkin: 11, 85, 94, 95, 96, 98, 99, 164, 243
- Euclides: 194
- Exley: 23, 243
- Gauthier: 12, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 84, 85, 91, 92, 96, 97, 98, 113, 117, 120, 122, 127, 129, 131, 136, 196, 201, 207, 237, 238, 243, 251
- Grice: 57, 243
- Hart: 95, 243
- Hayek: 153, 243
- Hegel: 137, 200, 238, 241
- Heidegger: 243
- Heinz: 243
- Herder: 243
- Hobbes: 44, 52, 57, 129, 237, 243
- Hougan: 46, 243
- Hume: 54, 79, 81, 208, 238, 243
- Jasper: 113
- Kant: 73, 74, 75, 76, 90, 91, 92, 93, 120, 208, 244, 252
- Kopkind: 40
- Kymlicka: 11, 69, 70, 71, 106, 143, 152, 153, 164, 244
- Laplace: 65
- Lasch: 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 96, 130, 131, 132, 244, 245, 251
- Lesnoff: 245
- Locke: 52, 90, 91, 92, 93, 137, 143, 245, 252
- Machiavelli: 8, 224, 245
- MacIntyre: 11, 12, 137, 141, 149, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,

- 180, 181, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 205, 206,
208, 210, 214, 216, 220, 221,
222, 225, 226, 238, 239, 240,
241, 253
- Mackie: 113, 245
- Maffesttone: 143, 245
- Marin: 23, 245
- Marx: 179
- Mill: 73, 74, 117, 118, 208 245
- Morris: 69, 245
- Narveson: 69, 245
- Nietzsche: 22, 31, 32, 33, 34, 105,
124, 125, 126, 127, 129, 135,
137, 201, 208, 239, 241, 245,
251, 252
- Nozick: 12, 83, 84, 88, 89, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 201, 240, 245, 252
- Platón: 33, 206, 245
- Plotino: 33, 245
- Rand: 143
- Rawls: 11, 50, 53, 61, 67, 72, 77,
78, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 89,
92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101,
109, 113, 121, 129, 149, 151,
160, 164, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 186, 201, 207,
221, 237, 240
- Restaino: 226, 245
- Ricoeur: 245
- Rorty: 109, 246
- Rosmini: 246
- Rothbard: 143
- Rousseau: 29, 34, 238, 246
- Sandel: 7, 11, 12, 49, 50, 51, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 103, 109,
121, 123, 240, 241, 249, 250
- Shakespeare, 226
- Sheehy: 19, 20, 246
- Spencer: 143
- Spooner: 143
- Taylor: 11, 12, 15, 19, 20, 21, 23,
25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 37, 105, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 181, 182,
183, 184, 185, 186, 187, 191,
193, 204, 239, 240, 241, 242,
250, 251
- Teognis: 219
- Tocqueville: 21, 26, 162, 186, 242,
246
- Tucker: 143
- Veca: 154, 155, 156, 165, 246
- Weber: 45, 115
- Wilson: 113, 246
- Wrubel: 136, 241

ÍNDICE DE MATERIAS

INTRODUCCIÓN	7
1. (a) y (b)	7
2. I, II, II.....	11
CAPÍTULO I: <i>El status quo del individuo contemporáneo</i>	13
1. A manera de comentario	13
2. La historia y el pasado	15
3. El yo.....	18
3.1 El yo omnipotente.....	18
3.2 Lasch y Narciso	20
4. Fundamento moral	26
4.1 El Dogma de la autenticidad.....	26
4.2 Nietzsche y el expresionismo	31
4.3 La ética de la auto-conservación y su moral terapéutica	35
4.4 Publicidad y Propaganda como fuente de valores	39
5. Confusión y huida.....	41
6. El plano político y social: individuos unidos y separados	42
7. El status quo como punto de partida.....	46
CAPÍTULO II: <i>El contractualismo de Gauthier y la crítica de Sandel</i>	49
1. ¿Cuál moral, cuál individuo?	49
2. El peligro del contractualismo liberal	50
3. Una teoría del contrato moral: <i>Morals by Agreement</i>	51
3.1 ¿Cuándo la moral nos comienza a concernir?	54
3.2 ¿Por qué un egoísta quiere pactar?: el individuo gauthiano	56
3.3 ¿Puede existir una zona libre de toda consideración moral?	59
3.4 ¿El valor moral existe?: «Nada es bueno o malo, sólo el pensamiento le da ese carácter»	61
3.5 Subjetividad y relatividad del valor.....	63

3.6	¿Valor o valor moral?: el peligro de una moral velada.....	65
3.7	Críticas: los fundamentos velados de un individuo liberal.....	67
3.8	Otra crítica: un individuo fundado en cláusulas contractuales	68
4.	Respuesta comunitarista	71
4.1	Sandel: el bien anterior a la justicia	71
4.1.1	En busca de los fundamentos morales liberales	72
4.1.2	El fundamento kantiano y la necesidad de un bien anterior de un bien anterior	76
4.1.3	La justicia y su circunstancia: el empirismo.....	79
4.1.4	Una justicia sin mérito y un individuo invisible	81
4.1.5	Debilidades contractuales: « ¿Es justo lo que se acordó? »... ..	84
4.1.6	Kant versus Locke: ¿Existe algo antes del contrato?.....	90
4.1.7	La deontología entra en el campo del bien y llega a la comunidad	93
4.1.8	La respuesta de Sandel: lo anterior es el yo, pero en comunidad.....	96
CAPÍTULO III: <i>El individuo y la anterioridad. Taylor contra la dictadura del « yo »</i>		105
1.	La cuestión de la autodeterminación.....	105
2.	La autodeterminación como ideal alternativo al liberalismo	107
3.	Taylor y las Fuentes del yo: marcos referenciales ineludibles.....	109
4.	A la búsqueda de un cuadro de fondo.....	112
5.	Los hiperbienes y su enemiga la racionalidad procedimental.....	119
6.	Friedrich Nietzsche y la moral del rebaño	124
7.	Yo soy el creador de todas las cosas.....	128
8.	Las distinciones cualitativas no son artificios.....	129
9.	El individuo racional: una crítica.....	130
10.	Conclusión: el yo situado.....	137
CAPÍTULO IV: <i>La política liberal: Síntomas disfrazados de diagnósticos. La crítica al libertarismo de Nozick</i>		141
1.	A manera de introducción.....	141
2.	La política del Libertarismo de Nozick.....	142
2.1	The self-ownership y los derechos individuales	143
2.2	Yo quiero hacer rico a ese jugador de baloncesto, ¿quién me lo puede impedir?.....	144
2.3	La pauta distributiva vs. la elección individual	149
2.4	The self-ownership y el bien común.....	150
3.	El capitalismo como solución política libertarista	152
3.1	Los derechos negativos y el mercado	154

3.2 El mini del Estado y el hiper de los derechos	156
3.3 La enfermedad que amaba la igualdad	165
3.4 La unión inusual: el liberalismo paternalista	168
4. MacIntyre y la justicia política: No somos átomos.....	169
4.1 Los señores A y B.....	170
4.2 La justicia situada	175
4.3 Al encuentro con tradiciones intactas y una justicia encarnada.....	177
4.4 Imposición de nuevos valores políticos: la confusión contemporánea.....	179
5. Nadie ha hablado de participación:	
Taylor y la combinación de soluciones.....	181
5.1 Contra el optimismo liberal	181
5.2 «Formas diferentes pero complementarias»	182
5.3 El electorado democrático, la descentralización, la subsidiariedad.	185
5.4 No basta la solución teórico-política	187
 CAPÍTULO V: <i>MacIntyre y Aristóteles. De gustibus est disputandum</i>	189
1. Los síntomas y el diagnóstico	189
2. Contra el ethos modernizante	191
3. El cuento de la catástrofe moral.....	193
4. La realidad de la catástrofe moral.....	202
5. La catástrofe versus Aristóteles: la cuestión del contexto	204
6. El bien: «el ejercicio de tal juicio no es una aplicación rutinaria de normas».....	207
7. La autosuficiencia es algo plural.....	211
8. «Absurdo sería ciertamente hacer del hombre dichoso un solitario»	216
9. Los manuscritos encontrados: la superación de la catástrofe	219
10. De gustibus est disputandum	225
 CONCLUSIÓN.....	229
 ABREVIACIONES.....	235
 BIBLIOGRAFÍA.....	237
 ÍNDICE DE NOMBRES.....	247
 ÍNDICE GENERAL	249