

## LIBERALISMO «VERSUS» COMUNITARISMO

**Carlos S. Nino**

Coordinador del Consejo para la Consolidación de la Democracia  
Argentina

1. Luego que el liberalismo mantuvo el cuasi-monopolio del campo filosófico-político durante décadas —el que sólo se veía perturbado por controversias internas—, él debe enfrentar nuevamente posturas que ahora se suelen llamar «comunitarias». El espectro de Hegel desafía una vez más al espíritu de Kant.

Durante mucho tiempo después de la segunda guerra mundial la filosofía política, sobre todo la corriente analítica, estuvo dominada por el liberalismo utilitarista, al que se suponía (incorrectamente, por supuesto) la concepción moral sustantiva menos incompatible con el escepticismo meta-ético que todavía se arrastraba del positivismo lógico. Tanto la predominante visión del bien como satisfacción de preferencias, cualesquiera que éstas sean, como el aparente carácter racional de la valoración de las acciones sobre la base de sus consecuencias respecto de esa satisfacción de preferencias, agregativamente consideradas, hacían atractivo el utilitarismo para mentes desconfiadas de toda postulación no acompañada de un correlato empírico más o menos directo. A partir del comienzo de los años setenta, el liberalismo teleológico, inspirado en Bentham y Mill, se vio desplazado por el liberalismo deontológico, de origen kantiano. Al percibirse dificultades no tanto en la visión utilitaria del bien —que a lo sumo fue perfeccionada el reemplazar la satisfacción de preferencias por la materialización de planes de vida—, sino en la valoración de las acciones por sus efectos respecto de una composición interpersonal *agregativa* de ese bien, que ignoraba la separación de las personas al compensar sacrificios de algunos con beneficios para otros.

En los últimos años, los presupuestos comunes a ambas vertientes liberales han sido puestos en cuestión por filósofos que exhiben una aguda sofisticación argumental, como Charles Taylor<sup>1</sup>, Alasdair

<sup>1</sup> Véase *Hegel*, Cambridge, 1977.

MacIntyre<sup>2</sup>, Michael Sandel<sup>3</sup>, Michael Walzer<sup>4</sup> y, en parte también, por Bernard Williams<sup>5</sup>, Stuart Hampshire<sup>6</sup> y Susan Wolf<sup>7</sup>. Como dije, la influencia de Hegel se hace notar en muchos de ellos, con su insistencia en el carácter intrínsecamente social del hombre y en la vinculación entre moralidad y las costumbres de cada sociedad. Pero detrás de Hegel también se asoma la figura de Aristóteles, ya que muchos de estos filósofos comunitarios defienden una concepción del bien vinculada a una visión teleológica de la naturaleza humana y reflejada en ciertas virtudes.

Uno de los aportes que ha hecho esta corriente comunitaria consiste en comenzar por dar un cuadro del liberalismo que en muchos casos resultan más claro que el proporcionado por muchos de sus exponentes. Así MacIntyre señala los siguientes cinco rasgos distintivos del liberalismo<sup>8</sup>, sobre todo en su variante kantiana. Ellos son: primero, la idea de que la moral está compuesta fundamentalmente por reglas que serían aceptadas por cualquier individuo racional en circunstancias ideales; en segundo término, el requisito de que esas reglas sean neutrales respecto de los intereses de los individuos; en tercer lugar, la exigencia de que las pautas morales sean también neutrales en relación a las concepciones de lo bueno que los individuos pueden sustentar; en cuarto término, la idea de que los agentes morales destinatarios de tales reglas son los individuos humanos y no, por ende, entes colectivos; y finalmente, la exigencia de que las reglas morales sean aplicadas del mismo modo a todos los individuos humanos, cualquiera sea su contexto social.

El comunitarismo impugna cada uno de estos presupuestos del liberalismo y lo hace luego de proponer un diagnóstico que trata de explicar la fuente común de tantos errores filosóficos. Charles Taylor, por ejemplo, localiza esa fuente en una concepción «atomista» de los individuos según la cual éstos son autosuficientes, independientemente del marco social. Sandel expande esta línea de análisis sosteniendo que el liberalismo kantiano asume una imagen de los agentes morales como constantes a través del tiempo, independientes de sus propios deseos e intereses, libres del flujo causal que incide en tales deseos e intereses, separados entre sí y del contexto social. MacIntyre, a su vez, sostiene que el abandono de la concepción teleológica de la naturaleza humana sumió al discurso moral liberal en una grave disrupción, porque éste carece ahora del elemento que hacía de puente entre las proposiciones fácticas acerca del comportamiento humano efectivo y las reglas morales que pertenecen a la dimensión del deber ser.

<sup>2</sup> Véase *After Virtue*, Notre Dame, 1981.

<sup>3</sup> Véase *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982.

<sup>4</sup> Véase *Spheres of Justice*, 1983.

<sup>5</sup> Véase *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985.

<sup>6</sup> Véase *Morality and Conflict*, Cambridge, 1981.

<sup>7</sup> Véase «Moral Saints», en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIX, núm. 8, agosto 1982.

<sup>8</sup> En «Is Patriotism a Virtue?»,..., agosto 1981, 379-399.

Según estos autores sólo una concepción empobrecida y ficticia de la persona moral como la que se ha mencionado permite al liberalismo kantiano mantener sus tesis distintiva de la independencia de lo justo o correcto y los derechos individuales de una concepción de lo que es bueno en la vida. La neutralidad liberal respecto de ideales de excelencia humana se logra sólo a costa de una concepción de los agentes morales como entes noumenales, que no sólo carecen de un telos distintivo, sino que su identidad es independiente aún de sus deseos e intereses subjetivos y de sus relaciones con otros individuos y con el medio social. De este modo, los liberales son acusados de basar la moral en elementos, como los derechos individuales, que no se pueden sustentar sin una concepción del bien, como se muestra en el caso de conflictos de derechos que sólo pueden ser resueltos recurriendo a una tal concepción, o, sinó, de introducir de contrabando una cierta concepción del bien desmintiendo su pretendida neutralidad. La concepción del bien que se sostiene que el liberalismo kantiano avala solapadamente es la misma que la utilitaria en su versión más dominante, o sea, la satisfacción de deseos o preferencias subjetivas del individuo, cualquiera que sea su contenido. Esta concepción del bien suele, a su vez, ser cuestionada: su plausibilidad aparente deriva de la confusión de la satisfacción de deseos con el placer (que no obstante que es un bien no puede ser el único); el objeto de algunos deseos o preferencias puede ser obtener placer y a veces la satisfacción de un deseo causa placer, pero no todos los deseos tienen por objeto el placer ni su satisfacción causa placer. Si desvinculamos, de este modo, a los deseos y preferencias con el placer, pierde plausibilidad la idea de que satisfacer los deseos es algo valioso en sí mismo independientemente del valor de lo que es contenido del deseo; si cada uno de nosotros subjetivamente desea algo, sólo en la medida en que lo cree valioso —sea en el sentido moral, en el prudencial, incluyendo la consideración del placer propio, en el sentido estético, etc.—, no parece fundado que se asigne valor objetivo a la satisfacción de deseos independientemente del valor de lo deseado.

Charles Taylor<sup>9</sup> trata de mostrar en forma casi silogística cómo el pensamiento liberal contiene una contradicción consistente en suponer que hay un conjunto de derechos individuales que tiene primacía sobre otras relaciones normativas; entre ellas se incluye el deber de pertenencia a una sociedad o estado, que sólo es justificado por el liberalismo sobre la base del consentimiento expreso o tácito prestado en el marco de aquellos derechos. El razonamiento de Taylor es el siguiente: 1) La asignación de derechos se hace en función del reconocimiento de ciertas capacidades, como la de expresar opiniones, desarrollar una vida espiritual, sentir placer y dolor, etc. Los liberales podrían querer bloquear este movimiento alegando el caso de los chicos o los comatosos, pero deben desistir tan pronto se les pregunta por qué no asignar también derechos a las piedras y a las

<sup>9</sup> Véase *Political Philosophy...*, cap. 7: «Atomism».

nubes. Luego, deben admitir que en los chicos la capacidad potencial es relevante y que en el caso de los comatosos, o bien no tienen derechos o éstos se asignan por razones especiales (como por respeto a lo que es normalmente un receptáculo adecuado de esas capacidades; para crear una barrera de protección que impida errores o abusos en otros casos; en función de los derechos de otra gente, etc.). 2) Pero no basta para asignar derechos con reconocer ciertas capacidades; debe considerárselas, además, *valiosas*, discriminándoles así de otras que no constituyen fundamento de derechos. 3) Si algo es valioso hay un deber de preservarlo y expandirlo, materializando las condiciones de las que dependen esa preservación y expansión. 4) La mayoría, si no todas, de las capacidades humanas de las que depende la asignación de derechos están condicionadas a la pertenencia a una sociedad; ellas requieren contar con herramientas como el lenguaje, esquemas conceptuales o instituciones que son inherentemente sociales. El liberalismo puede pretender también bloquear este paso, sea mediante la limitación de las capacidades relevantes a la de sentir dolor o placer o sea a través de limitar la vinculación asociativa con grupos consensuales como la familia; pero la capacidad de sentencia parece ser insuficiente para fundar un conjunto amplio de derechos, que en todo caso sólo pueden reducirse a una capacidad amplia como la de elegir planes de vida, y las asociaciones consensuales no parecen ser suficientes como para desarrollar las capacidades relevantes. La conclusión de este razonamiento es, por supuesto, que la asignación de derechos individuales presupone el deber de preservar los vínculos con la sociedad que hace posible el desarrollo de las capacidades valiosas que subyacen a los derechos. El liberalismo se contradice cuando le da a los derechos primacía sobre los deberes relacionados con la preservación de la sociedad que los hace posible.

MacIntyre<sup>10</sup> llega a la misma conclusión con ligeras variantes en las premisas: las reglas que asignan derechos se justifican sobre la base de ciertos bienes; esos bienes son internos a determinadas cambiantes prácticas sociales. Por lo tanto, la valoración moral está sometida a las tradiciones y prácticas de cada sociedad. Este autor reconoce que esto puede ser peligroso, puesto que restringe la capacidad de crítica de las instituciones y prácticas sociales, al menos de aquellas que constituyen parte de la nación concebida como un proyecto; pero sostiene que también es peligroso la disociación que supone el liberalismo entre moralidad y prácticas sociales, disociación que neutraliza toda justificación y motivación para ser moral.

Esto nos permite distinguir en el planteo comunitario estos aspectos: En primer lugar, la derivación de los principios de justicia y corrección moral de una cierta concepción de lo bueno. En segundo término, una concepción de lo bueno en que el elemento social es central e incluso prevalente. En tercer término, una relativización de los derechos y obligaciones de los individuos a las particularidades de

<sup>10</sup> En la obra citada en nota 8.

sus relaciones con otros individuos, a su posición en la sociedad y a las peculiaridades de ésta. Finalmente, una dependencia de la *crítica* moral respecto de la *práctica* moral de cada sociedad, tal como aquélla se manifiesta en las tradiciones, convenciones e instituciones sociales. Aunque no pudimos ver en detalle la forma en que los distintos autores enlazan estos diferentes aspectos de la concepción comunitaria, creo que se vislumbra que ello está dado por la primacía de una concepción de lo bueno sobre criterios de justicia o corrección que incorpora como central la pertenencia a una sociedad y a asociaciones más restringidas y también se desarrolla mediante la práctica que se ejercita en el seno de esos grupos.

2. Esta condensación de los rasgos del comunitarismo no permite advertir que si bien éste puede presentar una cara amable con su énfasis en una visión realista del hombre, en el valor de los lazos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, en la vinculación entre valores y valoraciones sociales, etcétera, también puede presentar una faz torva. Cada uno de los rasgos distintivos del comunitarismo puede generar, cuando es llevado a sus últimas consecuencias, componentes de una visión totalitaria de la sociedad. La primacía de lo bueno sobre los derechos individuales permite justificar políticas perfeccionistas que intenten ideales de excelencia o de virtud personal aun cuando los individuos no lo perciban como tales y, por ende, no suscriban a ellos. En efecto, si los derechos son sólo medios para satisfacer alguna concepción de lo bueno, ¿por qué no prescindir de los derechos cuando ellos perturban tal satisfacción que puede ser alcanzada más eficazmente de otro modo? La idea de que el elemento social es prevalente en una concepción de lo bueno puede conducir a justificar sacrificios de los individuos como medio para promover o expandir el florecimiento de la sociedad o del estado concebido en términos holísticos. La exaltación de los vínculos particulares con grupos sociales como la familia o la nación puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar. Por último, la dependencia de la crítica respecto de la práctica moral puede dar lugar a un relativismo conservador que, por un lado, es inepto para resolver conflictos entre quienes apelan a tradiciones o prácticas diferentes y, por el otro lado, no permite la valoración de esas tradiciones o prácticas en el contexto de una sociedad, ya que la valoración presupondría esas prácticas y no es posible discriminar entre prácticas valiosas o disvaliosas sin contar con principios morales que sean independientes de ellas.

Dado este rostro poco atractivo que presenta el comunitarismo cuando sus tesis básicas son articuladas mostrando sus implicaciones naturales, la pregunta que cabe hacerse es si no es posible preservar del embate comunitario algunos postulados fundamentales del liberalismo que sirven de contención de tales implicaciones.

Tal vez la estrategia más adecuada sea conceder que la presenta-

ción ortodoxa del liberalismo ha ofrecido flancos débiles que permitieron ataques certeros del bando opuesto e intentar hacer lugar para algunas de las pretensiones comunitarias sin abandonar el núcleo central de la posición liberal. Esta es la estrategia que han adoptado prominentes pensadores liberales como John Rawls, Ronald Dworkin o Thomas Nagel. Sin embargo, creo que algunas de las concesiones que han hecho éstos y otros autores liberales comprometen aspectos centrales de la concepción liberal de la sociedad.

John Rawls<sup>11</sup>, por ejemplo, se ha inclinado últimamente hacia una posición más acentuadamente relativista y convencionalista, concibiendo a la filosofía política como una actividad separada de la ética y de la metafísica y cuya misión práctica es descubrir «un consenso superpuesto» que se da entre las diferentes concepciones políticas sustentadas por diversos grupos en una cierta sociedad. Su propia teoría sustantiva de «justicia como equidad» es ahora descrita como un intento de detectar ese consenso superpuesto existente en una sociedad en el marco de una cultura democrática, para lo cual debe explorarse las concepciones normativas subyacentes a esa cultura acerca de la persona y de una sociedad bien ordenada, sin incurrir en ninguna especulación metafísica sobre la naturaleza del bien personal. Sin embargo, este relativismo no permite dar razones para adoptar una cultura democrática, y ni siquiera permite resolver los conflictos que se presentan en el marco de esa cultura fuera de los límites del consenso que se da *de facto*; lejos de tener una misión práctica, la filosofía política tendría la función meramente contemplativa de certificar las coincidencias y disidencias que de hecho se dan en el ámbito social. Si al consenso superpuesto se llega a partir de concepciones diferentes de la persona y del bien, difícilmente se ampliarán los límites de ese consenso si no se discuten tales concepciones.

Thomas Nagel<sup>12</sup>, por su parte, trata de mostrar que el liberalismo no es una doctrina sectaria más, sino que pretende adoptar una posición más elevada de imparcialidad respecto a diversas concepciones del bien (incluyendo ideales de autonomía e individualidad del liberalismo de Kant y Mill), no negando que algunas de ellas puedan ser verdaderas, pero limitando la coerción estatal a lo que pueda ser justificado de acuerdo a estándares de objetividad más estrictos de lo que es exigido para sustentar principios que sólo inciden en la vida de una persona. No obstante, Nagel sostiene que las exigencias de una moral imparcial que satisfaga esos estándares de objetividad debe dejar un amplio espacio para la persecución de concepciones de lo bueno, ya que se debe tomar en cuenta la existencia de una persuasiva tensión en nuestras vidas entre la perspectiva impersonal y la sub-

<sup>11</sup> Véanse «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, núm. 9, 1986; «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, núm. 3, verano 1985, y «The Idea of an Overlapping Consensus», conferencia en homenaje a Hart.

<sup>12</sup> Véanse *A View from Nowhere*, Oxford, 1986, y «Moral Conflict and Political Legitimacy», en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, núm. 3, verano 1987.

jetiva. La moral imparcial debe absorber esa tensión reconociendo límites a los requerimientos universales y admitiendo obligaciones relativas, que son consecuencias de compromisos y vínculos particulares y derechos que derivan de la adopción de una cierta concepción de lo bueno. Por cierto que esto presenta el problema de los alcances de estos derechos y deberes relativos y de los conflictos moralmente insolubles que se multiplican cuando esos límites se relajan en demasía. Por otra parte, no resulta claro, como veremos enseguida, cómo se determinan los estándares de objetividad que deben satisfacerse para imponer coercitivamente ciertas exigencias morales y hasta qué punto estas exigencias se sustentan sin una concepción de la persona y del bien.

Por último, Ronald Dworkin <sup>13</sup> ha fundado recientemente su antiguo semirrelativismo en el campo jurídico (que implica que los principios morales que permiten valorar y completar el derecho no sólo deben ser válidos, sino que deben permitir justificar normas vigentes) en el valor de *integridad*, o sea, en la exigencia de que la comunidad en su conjunto y los funcionarios en especial actúen de acuerdo a un conjunto coherente de principios. Esta posición no sólo confirma las dudas que despierta una tesis que implica que si las normas vigentes son aberrantes, los principios para juzgarlas y completarlas no pueden ser satisfactorios, sino que ahora apoya esa tesis en una exigencia de coherencia justificatoria dirigida a la comunidad en conjunto, lo que implica personificarla de manera holista. Si no hay otro punto de vista que el de los individuos, son éstos los que deben exhibir integridad, no aceptando normas dictadas o aplicadas por otros individuos si ellas no se conforman con principios cuya validez aquéllos sustentan. La idea de que la comunidad y sus representantes en conjunto deben exhibir coherencia, no sólo en cuanto a sus acciones y en las reglas que la determinan, sino también en los fundamentos de esas reglas, parece presuponer un sujeto moral colectivo, lo que se corresponde con la homologación, aún parcial, de las reglas vigentes que son el resultado de la acción de diversos individuos (esto parece mostrar una cierta relación entre el convencionalismo o positivismo moral que Dworkin sustenta en forma indirecta, no obstante las lúcidas críticas que a él ha dirigido con el holismo, ya que esta posición convalida estándares que son el resultado de la voluntad o razón individual, sino de una práctica colectiva).

3. Como estos autores, creo que la preservación de la concepción liberal de la sociedad exige debilitar algunos de los aspectos de la presentación ortodoxa del liberalismo. Pero pienso que este debilitamiento debe servir, en realidad, para fortalecer el núcleo central de la visión liberal y no debe ir tan lejos como para ponerlo en peligro.

El primer aspecto de la presentación ortodoxa que debe debilitarse es el de la disociación de la crítica respecto de la práctica moral.

<sup>13</sup> Véase *Law's Empire*, Cambridge, 1986.

Creo que hay que admitir que esa disociación puede privar a la evaluación moral de toda base intersubjetiva. Sin embargo, pienso que Rawls va demasiado lejos en su intento de conectar la crítica con la práctica. No me parece que debería aceptarse como dada una concepción democrática, con todos los componentes ideológicos que ella involucra, sino meramente la práctica de la discusión moral, tal como ella se ejerce en la cultura que se denomina vagamente «occidental» y cuyos presupuestos esenciales fueron heredados del iluminismo, aunque ya estaban anticipados en el pensamiento clásico.

Esta práctica de la discusión moral es, por cierto, una actividad humana variable y contingente; no tuvo vigencia con los mismos rasgos en todas las épocas históricas y aún hoy no es universalmente ejercida. Ella constituye el «aspecto interno» de instituciones democrático-liberales, como el gobierno mayoritario y el control de constitucionalidad, pero de ningún modo su ámbito se reduce a aquel en que están vigentes tales instituciones. Recurren a ella defensores de las más diversas ideologías y la discusión se desarrolla más o menos con las mismas características tanto en el ámbito público como en el privado.

El que el elemento dado sea la práctica de dar argumentos en favor o en contra de ciertos principios y soluciones morales y no la adhesión social a ningún principio o solución moral en particular, permite vincular la crítica con la práctica preservando el ideal liberal de someter todo a crítica: lo único que queda exento de esa crítica es la misma práctica de criticar.

De este modo se acepta un relativismo o convencionalismo mucho más limitado que el que es propugnado por el comunitarismo y admitido por algunos pensadores liberales: los juicios morales son relativos a las convenciones que distinguen a la misma práctica de la discusión moral. ¿Qué abarcan esas convenciones? Esto no es fácil de acotar, ya que hay un continuo entre lo que constituye parte de la práctica misma y lo que se defiende a través del ejercicio de la discusión moral. Parece ser central un cierto sistema de conceptos —como los de justo, razonable, etc.—, determinadas implicaciones conversacionales y ciertos presupuestos valorativos que están conectados a las funciones inherentes a la práctica misma de la discusión moral, además, obviamente, de que está involucrado en todo discurso o razonamiento.

Lo de las funciones inherentes a la práctica de la discusión moral es importante, pues a partir de ellas se puede inferir algunos rasgos estructurales de esa discusión. Sin pretender una adscripción a sospechosas concepciones teleológicas de la realidad y evitando extraer implicaciones valorativas que serían circulares, me parece claro que la difusión de la práctica de la discusión moral en épocas y lugares diversos se debe a que esa práctica es uno de varios mecanismos sociales dirigidos a superar conflictos y a facilitar la cooperación entre los hombres, superando circunstancias adversas propias de la condi-



ción humana que determinan tendencias a entrar en conflicto y a rehusar la necesaria cooperación. La forma distintiva en que la discusión moral satisface estas funciones es mediante la búsqueda de consenso, o sea la aceptación libre y compartida de los mismos principios para guiar las acciones y actitudes.

De estas funciones se pueden, como dije, inferir algunos aspectos estructurales del discurso moral. Este discurso podría haber incorporado, como sin duda ocurría en otras épocas y ocurre en otros ámbitos, algunos componentes que el comunitarismo exalta. Podría, por ejemplo, tomar como criterio final de validez a favor de un principio moral sustantivo el que él esté avalado por las convenciones sociales vigentes (o, incluso, por textos sagrados). Podría también admitir principios que toman como situaciones relevantes para prescribir consecuencias normativas diferentes, algunas que son descritas a través de nombres propios o descripciones definidas. Si el discurso moral se hubiera desarrollado de este modo —como ha ocurrido en otras culturas—, su capacidad de generar tanto críticas de arreglos vigentes como soluciones frente a posibles conflictos sería mucho más limitada (hay que reconocer que la ampliación de la capacidad de crítica hace más necesaria la ampliación de la capacidad de solucionar conflictos). Probablemente por estas causas es que nuestra práctica de la discusión moral evolucionó de la manera magistralmente descrita por MacIntyre, incorporando un criterio de validez moral que no remite a la aceptación efectiva de los principios en cuestión, sino a su aceptabilidad contrafáctica en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad, y exigiendo que los principios aceptables sean generales (que no usen nombres propios o descripciones definidas) y universales (que se apliquen a todas las situaciones que no difieran en propiedades que los principios toman como relevantes).

Esto implica que el comunitarismo incurre en una radical contradicción: por un lado, defiende una posición meta-ética relativista y convencionalista y, por el otro, critica a la cultura vigente por incorporar como elementos esenciales los presupuestos del liberalismo kantiano. Pero es el *hecho* de que estos presupuestos estén incorporados efectivamente a nuestro discurso moral, inclusive al de los mismos comunitarios, lo que los convierte en incuestionables. De este modo, el embate comunitario presupone, si es cierto lo que sus exponentes mismos dicen acerca de la cultura común, lo que él está atacando. Más que un intento de *argumentar* en contra de esos presupuestos ese embate parece una tentativa de *cambiarlos*.

Esta visión del discurso moral incorporado a nuestra cultura permite también encarar las recurrentes críticas hegelianas al modelo de sujeto moral presupuesto por el liberalismo kantiano. Es obvio que la imagen de sujetos separados de sus propios fines y deseos, inmunes al curso causal que afecta a tales deseos, separados entre sí, aislados del contexto social e inmutables a través del tiempo sería grotescamente falsa como descripción de los seres de carne y hueso

que pueblan nuestro planeta. Pero es difícil pensar que proveer tal descripción haya sido la intención de los pensadores liberales, aunque también hay que precaverse de una excesiva imaginación en la especulación metafísica sobre la esencia de la personalidad moral. La cosa adquiere en cambio plausibilidad si esa imagen la interpretamos como una representación de presupuestos normativos de nuestro discurso moral. Por ejemplo, si aceptamos que el discurso moral presupone la relevancia de la *decisión* de los participantes de aceptar ciertos principios de conducta y atenerse a ello, esto implica ciertas ideas de separación entre personas, continuidad a través del tiempo en la identidad personal, posibilidad de adscripción de consecuencias normativas a las decisiones, no obstante su determinación causal, etc.

4. Pero esta concepción normativa mínima de la personalidad moral puede ser objeto de un ataque que tiene un alcance mucho más general. Se puede sostener, como lo sostienen de hecho muchos de los autores mencionados, que aun cuando sea correcta la descripción de la estructura del discurso moral vigente esa estructura es *impotente* para permitir la derivación de principios morales sustantivos. Criterios como el de la universalidad o el de la aceptabilidad de principios bajo condiciones de imparcialidad son insuficientes para generar pautas de acción si no se presupone una cierta concepción del bien personal, la que a su vez debe estar inherentemente asociada a una cierta visión de la personalidad moral. Recordemos el alegato de MacIntyre en el sentido de que el proyecto liberal debía fracasar indefectiblemente por haber abandonado una concepción teleológica del hombre que, con su visión de lo bueno, conectaba las descripciones empíricas de la conducta humana con los estándares normativos que prescriben acciones.

Aquí es donde creo que el liberalismo debe fortalecerse haciendo su segunda gran concesión a las críticas contra su presentación ortodoxa.

Efectivamente, parece que es imposible obtener un conjunto de derechos si no se presupone alguna concepción de lo bueno. Esto se advierte con claridad en casos de conflictos de derechos, los que aparentemente no pueden resolverse sin recurrir a pautas que son independientes de ellos.

De hecho, las concepciones basadas en derechos, como las de Rawls, Dworkin y Gewirth y la que yo mismo he intentado desarrollar presuponen el bien de la autonomía, y no parece que la nueva posición de Rawls y la de Nagel de que es necesario determinar un conjunto de principios liberales de justicia que sean neutrales aún respecto de los valores de autonomía e individualidad ofrezca esperanza de un desarrollo fecundo. La práctica misma del discurso moral, que es, como dije y como estos autores parecen sugerirlo vagamente, la única plataforma firme de la justificación moral, tiene incorporado el valor de autonomía. El discurso está dirigido a la libre aceptación de principios de conducta, que es lo que constituye la autonomía moral en

el sentido amplio propuesto por Kant, y por lo tanto, la participación honesta en esa práctica implica asumir el valor de esa libre adopción de principios. Por otra parte, mientras esa autonomía moral se limita a sí misma cuando se trata de principios de moralidad social o intersubjetiva —puesto que la libre elección de ciertas pautas de conducta puede conducir a que se restrinja la capacidad de elección de otros—, ello no ocurre así en el caso de la libre elección de ideales personales o de pautas que valoran acciones que sólo afectan al propio agente. En este caso, la autonomía no se limita a sí misma, lo que da lugar al valor de la autonomía *personal*, o sea, de la autonomía de sentido restringido que se refiere a la libre elección de ideales personales o de excelencia humana.

De modo que si partimos de la base del discurso moral tal como él se ha desarrollado en nuestra cultura, la materia prima para elaborar principios de justicia que generan derechos individuales no está dada solamente por el criterio procedimental de aceptabilidad de principios universales, generales, etc., en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad, sino que también incluye el valor sustantivo de la autonomía personal que subyace a ese discurso.

Pero el comunitarismo podría todavía replicar que aun esto es insuficiente para derivar principios morales sustantivos. Para ello él nos debería pedir que reflexionemos sobre el valor de la autonomía personal. Este valor no parece proveer razones últimas para actuar. Nadie tiene como ideal el de ser autónomo, sino el de ejercer su autonomía para tal o cual fin. Es posible que la autonomía sea un pre-requisito o una parte esencial del bien, pero no parece que lo agote, ni siquiera que defina su núcleo central.

Esto puede ser admitido por los liberales, pero al mismo tiempo agregarían que la autonomía es el único aspecto del bien que debe concernir a las pautas de moralidad social y, consiguientemente, a la organización estatal, y que el mismo valor de autonomía veda profundizar en los otros componentes del bien a los fines de cualquier interferencia con las decisiones de los individuos.

Sin embargo, los comunitarios podrían aún replicar que, si bien lo anterior podría, por hipótesis, ser cierto en cuanto a los límites de la moral pública y de la acción estatal, no lo es respecto de la motivación y justificación individual. Aun admitiendo que esté presupuesto por el discurso moral, no es fácil advertir el valor de la autonomía si no se pone en función del valor de aquello para cuya obtención se ejerce la autonomía. Por ejemplo, si (como muchos liberales parecen hacer) adoptáramos una posición subjetivista del valor de los ideales personales, sería difícil pasar de este valor subjetivo al valor objetivo de la autonomía, que sería un medio o una modalidad de materialización de esos ideales. Si en cambio presuponemos una concepción *objetiva* del bien que está dada por la satisfacción de deseos o preferencias *subjetivas*, nos exponemos a las debilidades del utilitarismo que ya fueron expuestas, dado que tenemos ciertas preferen-

cias y deseos (salvo tal vez los impulsivos) porque valoramos (prudencial o moralmente) ciertas cosas, y no valoramos la satisfacción de las preferencias en sí mismas si no sólo en función del valor de aquello que preferimos. Esto incluye al placer, que no es en sí mismo la satisfacción de preferencias, sino que, porque lo consideramos valioso, es objeto de preferencias y puede en algunos casos estar provocado por la satisfacción de ciertas preferencias.

Pero, por otro lado, si el bien último no tiene un valor meramente subjetivo y no consiste en el valor objetivo de la satisfacción de las preferencias subjetivas, la autonomía parecería diluirse, ya que ese bien daría razones impersonales para actuar, cualesquiera sean las preferencias o deseos subjetivos de quienes son los destinatarios de ese bien. Si, como se dijo antes, la autonomía parece ser un presupuesto esencial del discurso moral vigente, presupuesto que junto a criterios procedimentales conduce a principios liberales, el reconocimiento de que aquélla no puede ser un valor sino en función de algún bien último que necesariamente la excluye, significaría efectivamente la derrota del liberalismo a través de la demostración de que su principal arma, la práctica de la discusión moral, es —como dice MacIntyre—, inherentemente defectuosa.

5. Aquí llegamos a un tema sumamente complejo que sólo me animo a tratarlo en forma muy tentativa en los breves párrafos finales de la reflexión. Creo que el liberalismo debería avanzar una concepción del bien que incluya de manera esencial a la autonomía. Me parece que el candidato más plausible a tal concepción es la vieja idea de la autorrealización. Esta idea ha resultado sospechosa para los liberales fundamentalmente porque se la ha entendido más como «realización personal» que no excluye las imposiciones perfeccionistas que como «realización autónoma» que se frustra con sus interferencias externas.

La idea de realización autónoma incluye por cierto el ejercicio de la autonomía, pero pone a ese ejercicio en función de un fin que es la realización del individuo. Realizarse implica desarrollar las capacidades con que empíricamente cuentan los individuos: la capacidad intelectual, la capacidad de placer, la capacidad de actividad física, la capacidad de tener experiencias estéticas y espirituales, etc.

Nosotros valoramos positivamente a quienes desarrollan algunas de estas capacidades en los grados máximos posibles sin precluir totalmente el desarrollo de las otras (por ejemplo, admiramos a un artista o científico genial y admitimos que el ejercicio de su genio lo lleve a desentender su capacidad física o afectiva, pero hasta ciertos límites). Las posibilidades de combinar el desarrollo de las diferentes capacidades son infinitas y valoramos la creatividad en la elección de alternativas. Consideramos a cada individuo como un artista en la creación de su propia vida y lo apreciamos en la medida en que haga el mejor uso posible de los materiales con que cuenta, que son sus propias capacidades.

Por cierto que esta concepción del bien tiene como componente esencial a la autonomía personal, ya que la creatividad en el desarrollo de capacidades se vería frustrada por imposiciones externas. De este modo, aun cuando se asigne valor objetivo a la autorrealización, él no provee razones para acciones que frustren las decisiones de los individuos cuyo bien nos concierne. Bien puede ser la adhesión a esta concepción del bien como autorrealización la que nos lleva a intentar resolver los conflictos interpersonales y aun intrapersonales a través de la práctica del discurso moral a la que, como vimos, subyace el valor de autonomía. Tal vez esa práctica presupone entonces también el valor más amplio de la autorrealización.

Esto se conecta con otra suspicacia que provoca esta concepción del bien. Se suele sostener que cuando se habla de capacidades se asume tácitamente pautas valorativas que necesariamente están conectadas con una teleología metafísica, ya que no se toman en cuenta capacidades disvaliosas que los hombres poseen, como la capacidad de matar, la capacidad de odiar o la capacidad de convertirse en alcohólico o drogadicto.

Sin embargo, creo que el mismo valor de autorrealización tal como él debe ser defendido en el marco del discurso moral provee criterios de discriminación de capacidades.

En primer lugar, es disvalioso, como vimos, el desarrollo de alguna capacidad hasta un extremo que llegue a anular totalmente a las restantes, como ocurriría, por ejemplo, con una búsqueda del placer a través de drogas que lleve a cancelar completamente la capacidad intelectual, la física o la afectiva (recordemos, sin embargo, que el componente de autonomía de cualquier realización valiosa excluye intentos de intervención perfeccionista aun en este caso).

En segundo término, así como el valor de la realización está calificado por la autonomía, el valor de la autonomía está a su vez calificado por la exigencia de imparcialidad inherente al discurso moral. La autonomía es valiosa en la medida que beneficia a individuos, y dado que éstos son independientes y separados, la autonomía no se valora impersonalmente en forma agregativa. Esto quiere decir que no es objetivamente valioso el aumento o el ejercicio de la autonomía de un individuo que se hace a costa de que otros individuos tengan una menor autonomía que el primero. Esto excluye el valor impersonal del desarrollo de capacidades que implican daños a terceros. Si la autonomía no es objetivamente valiosa si no se distribuye en una forma imparcialmente aceptable, tampoco lo es la realización personal alcanzada a través de esa autonomía.

Esta relación entre autonomía e imparcialidad tiene dificultades que han sido barruntadas por algunos pensadores comunitarios, ya que la distribución imparcial de la autonomía puede afectar tal autonomía, sobre todo cuando se advierte que esa distribución imparcial no sólo requiere deberes de omisión, sino también deberes positivos que puedan llegar a cancelar el tiempo y los recursos para el desa-

rollo creativo y equilibrado de las propias capacidades. Creo que no hay una fórmula exacta para resolver esta tensión y que sólo cabe decir que, si bien la autonomía de uno no tiene valor impersonal si se hace a costa de la menor autonomía de otros, la distribución imparcialmente aceptable de la autonomía no puede llegar a que lo que se distribuya ya no sea autonomía.

Aun cuando éstos son problemas de enorme complejidad que requieren una continua reflexión colectiva, me parece que el núcleo central del liberalismo kantiano se fortalece considerablemente si se hacen estas dos concesiones al comunitarismo que implican pelear en su propio campo: es cierto que la crítica moral tiene que tener contacto con la práctica moral; pero precisamente nuestra cultura cuenta con una práctica que somete a todas las demás convenciones y tradiciones a la crítica, conforme a principios universales aceptables imparcialmente. También parece ser cierto que tal práctica del discurso moral presupone una concepción plena del bien, sin la cual no podría conducir a los principios que los liberales defienden; pero esa concepción del bien, aunque no se agota en el valor de autonomía imparcialmente distribuida, lo incluye como componente esencial, y toda acción que en nombre del bien perjudique tal autonomía es autofrustrante.

Dado que a los comunitarios hegelianos les resulta difícil eludir el discurso moral con estos presupuestos, sus protestas están más bien dirigidas a cambiarlo. Pero aunque no se puede argumentar sin circularidad en contra de ese cambio, sí puede resistírsele esclareciendo la estructura y presupuestos del discurso moral vigente. Por lo demás sólo cabe confiar en que la evolución de nuestra cultura hacia una ampliación de las posibilidades de crítica y hacia mecanismos consensuales de superación de conflictos más allá de toda frontera particularista siga su curso, impidiendo el retroceso al que este nuevo romanticismo nos invita.