



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

MEDINA LABAYRU, CARLOS

RECUPERACIÓN DEL DEBATE LIBERAL-COMUNITARIO SUS ASPECTOS NUCLEARES
Y LA CONFORMACIÓN TEÓRICA DE UN CONCEPTO DE LA "IDENTIDAD POLÍTICA"

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 171, 2019, Septiembre-Diciembre, pp. 279-303

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.63565>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80962732013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.63565>

RECUPERACIÓN DEL DEBATE LIBERAL-COMUNITARIO

SUS ASPECTOS NUCLEARES Y LA CONFORMACIÓN TEÓRICA DE UN CONCEPTO DE LA “IDENTIDAD POLÍTICA”



RECOVERY OF THE LIBERAL-COMMUNITARIAN DEBATE CENTRAL ASPECTS AND SHAPING OF A CONCEPT “POLITICAL IDENTITY”

CARLOS MEDINA LABAYRU*
Universidad de Valparaíso / Facea - Valparaíso - Chile

.....
Artículo recibido el 20 de junio de 2015; aprobado el 31 de octubre de 2016.

* *carlos.medina@uv.cl*

Cómo citar este artículo:

MLA: Medina Labayru, C. “Recuperación del debate liberal-comunitario. Sus aspectos nucleares y la conformación teórica de un concepto de la ‘identidad política.’” *Ideas y Valores* 68.171 (2019): 279-303.

APA: Medina Labayru, C. (2019). Recuperación del debate liberal-comunitario. Sus aspectos nucleares y la conformación teórica de un concepto de la “identidad política”. *Ideas y Valores*, 68(171), 279-303.

CHICAGO: Carlos Medina Labayru. “Recuperación del debate liberal-comunitario. Sus aspectos nucleares y la conformación teórica de un concepto de la ‘identidad política.’” *Ideas y Valores* 68, n.º 171 (2019): 279-303.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La concepción de la persona se ha trasladado a una discusión sobre la teoría republicana de la autodeterminación política. Hito fundamental es lo “político”, introducido por J. Rawls para definir una región artificial, no metafísica, de la organización de la vida humana en sociedad. Es un concepto normativo para definir *ciudadanía* que incluye una concepción moral del hombre. Se sostiene que, en la articulación de este concepto y sus nociones asociadas de *autonomía plena y razonabilidad* de los agentes, el *constructivismo político* recoge la concepción del hombre como sujeto de sentidos, tema central del comunitarismo.

Palabras clave: J. Rawls, autonomía, ciudadanía, comunitarismo, republicanismo.

ABSTRACT

The conception of person has shifted to the discussion on the republican theory of political self-determination. A fundamental milestone was the concept of the “political”, introduced by J. Rawls to define an artificial, non-metaphysical region of organization of human life in society. It is a normative concept to define *citizenship*, which includes a moral conception of human beings- The article claims that, in the articulation of this concept and its associated notions of *full autonomy and rationality* of agents, *political constructivism* takes up the conception of human being as a subject of meanings, which is central to communitarianism.

Keywords: J. Rawls, autonomy, citizenship, communitarism, republicanism.

Introducción

Durante la década de los ochenta el debate de la filosofía política, en el mundo anglosajón, estuvo marcado paradigmáticamente por una confrontación más o menos radical entre liberales y “comunitaristas”. Debido a la importancia y al alcance de su obra, John Rawls fue identificado desde un principio como uno de los blancos principales de los comunitaristas, reconocido como el exponente principal del “liberalismo de la neutralidad”. De la mano de los argumentos contenidos en este ataque, el enfoque crítico contra el liberalismo neutral ganó terreno hasta bien avanzada la década de los noventa. Con el final del siglo, no obstante, se empieza a observar una actitud más moderada en relación con los aspectos confrontados, y a reconocerse más bien los elementos de convergencia más que de división, al punto de que el mismo debate, en los términos originales de su planteamiento, pasó a ser considerado como un asunto más bien manido en el ámbito de los trabajos académicos. De manera simultánea, esta última tendencia ha coincidido con un acusado –y creciente– nuevo interés por el republicanismo (cf. Gargarella 161), que ha llegado hasta hoy día, y que ha generado una discusión dentro de la cual se han venido a albergar, bajo nueva formulación, algunos de los elementos medulares de ese antiguo debate que nunca se alcanzaron a cerrar del todo en favor de ninguna de las dos partes. En este nuevo contexto, la teoría de Rawls sigue siendo central y, ya sea que se trate de su aprobación –relativa o plena– o más bien de su censura, muchos de los elementos decisivos de esta nueva discusión tienden a organizarse en función de sus postulados principales. Así, por ejemplo, aunque la herencia comunitarista es multifacética, incluso cuando prefiere dirigir su recensión en contra de los fundamentos epistemológicos del liberalismo político –es decir, como una crítica más bien indirecta–, termina asociando casi siempre el contenido de esta con el ataque a la neutralidad del Estado y a los factores asociales que supone como característicos de la versión liberal que defendería Rawls. Y algo similar acontece por el lado de la defensa con aquellos que favorecen, en cambio, la opción de una neutralidad moderada como un principio justo –razonablemente aceptado por los ciudadanos–, compatible con el ideal republicano del autogobierno y la autodeterminación política (cf. Lowry 2011; Patten 2012; Pendelebury 2002).¹

1 En concreto, examínense los argumentos que da Patten. La tesis que defiende, a grandes rasgos, a favor de este neutralismo, es que no se trata, en verdad, de prohibir u obstaculizar la promoción de toda concepción del bien a partir de las políticas del Estado (lo que sería el caso de la neutralidad radical), sino más bien de ser ecuaníme tanto en impedir como en promover, en igual medida, todas las concepciones del bien, a través de estas políticas (cf. Patten 249-272). Se puede apreciar, por tanto, el cambio de coordenadas significativo entre estas dos concepciones de la neutralidad

En este trabajo quiero aportar en alguna medida a esclarecer de qué manera podemos entender el cierre de ese debate inconcluso entre comunitaristas y liberales, considerando, en especial, el esfuerzo positivo realizado por Rawls desde su obra más temprana de conformar una teoría política del liberalismo. Para ello voy a retomar la discusión en la forma actual, como materia de reflexión de una concepción republicana que incorpora bajo una lectura menos polarizada esa antigua confrontación. Más en particular, me detendré en el análisis de ciertos elementos fundamentales del constructivismo político que, en cuanto constituyen una respuesta satisfactoria dada por Rawls al núcleo más robusto de las objeciones de los comunitaristas, han contribuido desde entonces a articular un concepto de ciudadanía que parece estar mucho más cerca del ideal republicano, que de las supuestas posturas atomistas por las que frecuentemente se lo ataca. Creo, de hecho, que la parte de mayor consistencia teórica en la obra del segundo Rawls se encuentra conformada por los contenidos de dicha respuesta y, particularmente, por el resultado a que dio lugar la forma en que este trató de asimilar² determinados alcances que resultan elementales, e insoslayables, en definitiva, para dar cuerpo a una concepción plausible del mejor orden político, y que estaban contenidos en un selecto conjunto de observaciones realizadas por los pensadores comunitaristas.

El argumento de este artículo se organiza en tres partes. En la primera se exponen los fundamentos de la crítica comunitarista del liberalismo (apartados 2, 3 y 4), mientras que en la segunda se aborda en lo específico la réplica que Rawls plantea a ciertos aspectos medulares de este ataque (apartados 5, 6 y 7). Asimismo, en esta segunda parte defenderé que la noción de una identidad política de los ciudadanos –como concepto central del constructivismo “político”– recoge eficazmente, para fines teóricos, una de las preocupaciones fundamentales

liberal, pues en el primer caso se trata de un neutralismo a ultranza, mientras que en el segundo, más que de neutralidad, se trata de “imparcialidad”. Esto supone de plano una actitud más bien republicana (el estado ya *no proscribe*, sino que *promueve* ahora concepciones particulares del bien, solo que con la condición de ser imparcial). De este modo, cabe notar, en cuanto a las razones que esgrime Patten, que se fundan en las posturas y conceptos afirmados por el Rawls de *Political Liberalism* (en adelante PL); se trata de una interpretación republicana de este. Se podría decir así que, mientras que el auge de las críticas comunitarias durante los ochenta contribuyó a leer a Rawls como un liberal a ultranza favorable al neutralismo radical, la postura de Patten y otros en esta misma línea no parece abrigar dudas ya de que su concepto de la justicia estuvo siempre fundado en la “imparcialidad” (y no en la “neutralidad”), y que esto mismo ha venido aparejado de la predominante lectura de Rawls –explícita, o bien implícita, como digo, de un autor cercano más bien al tipo de posturas republicanas–.

- 2 O si es que ya estaban contemplados originalmente en *Teoría de la Justicia* (en adelante TJ), al darle mayor énfasis en los escritos posteriores.

contenidas en los alegatos más potentes del comunitarismo, como es la condición del hombre como un sujeto de sentidos. La consideración de esta idea básica sobre la naturaleza humana se limita normalmente a su relación con el ámbito privado y social de la vida del hombre. La concepción política y normativa de la identidad prolonga su significado como solución de continuidad, añadiéndole ahora a esta un espacio adicional, en los planos vinculados de la institucionalidad política, la cualidad de la participación ciudadana y la discusión legislativa, como fuente donde articularse. Las apreciaciones finales, que constituyen la última parte (apartados 8 y 9), se ocupan de cerrar estas observaciones, atendiendo a su potencial como elementos de conjunto para la elaboración de una teoría republicana del orden político.

Los supuestos generales de la crítica comunitarista

Como ha visto Gargarella, la crítica comunitarista al liberalismo no es homogénea (*cf.* Gargarella 126). No obstante, dentro de la variedad existente entre los distintos autores, es posible identificar algunas temáticas de convergencia. Estos aspectos fundamentales se pueden sintetizar en dos para fines expositivos, que se corresponden con dos niveles distintos de la discusión. En primer lugar, en el nivel que podríamos denominar exterior, el debate se organiza alrededor de un argumento sociológico, o político. Aquí la crítica adopta básicamente la forma de una opinión respecto de las consecuencias adversas que cabe esperar de la neutralidad estatal, y que se definen en particular por el supuesto de que este principio socavaría el ideal republicano del autogobierno y la autodeterminación política. La razón que se esgrime es que la preocupación casi exclusiva por resguardar los derechos subjetivos, en especial frente a la intromisión del Estado en la vida privada de las personas, erosiona en definitiva el horizonte colectivo de significación, y fomenta la afirmación de valores y actitudes individualistas (*cf.* Cristi 49). Desde esta perspectiva, al desatender el rol de los vínculos sociales y dar prioridad a toda costa a los derechos del individuo por sobre lo social, el liberalismo avalaría una visión de la sociedad que Taylor denomina “atomista”, esto es; como un mero agregado de individuos, donde cada uno de estos utiliza instrumentalmente los beneficios de la asociación para su propio beneficio.

El tratamiento de este problema entronca con una serie de cuestiones epistemológicas que le están asociadas. Una de ellas, por ejemplo, es la recomendación del neutralismo de que las personas se abstengan del intento de hacer valer sus propias concepciones del bien en el espacio público. La idea es que estas concepciones no deberían presentarse nunca en el ámbito político bajo pretensiones universalistas acerca de su verdad. Una sugerencia de esta índole, sin embargo, comporta la

necesidad de probar que hay una base sólida de tipo teórico para el criterio de la abstinencia epistémica, lo cual ha sido discutido y objetado con profundidad desde distintos puntos de vista (cf. Curcó Cobos 2015).

Debajo de estos tópicos epistemológicos se halla un tipo de controversia que va incluso más allá y que es más bien ontológico. Es lo que a menudo se ha advertido respecto del conflicto entre la moral kantiana, o ilustrada, y el concepto de *eticidad* (*Sittlichkeit*) planteado por Hegel (Enc. § 513 ss.), como un anticipo del propio desacuerdo entre liberales y comunitaristas. Hegel admitía de buen grado el ideal ilustrado de emancipación del hombre y el principio kantiano de la autonomía radical que este describía. Pero lo consideraba, sin embargo, insuficiente por estar definido en función del mero individuo. A su juicio, la verdadera libertad era a su vez la libertad del *Geist* que se realizaba en la historia a través de los hombres.³ La clave de esta concepción es que en ella la libertad no se determina de un modo meramente formal o negativo, como en Kant, sino que se vincula más bien positivamente con la realización de la identidad. Según Hegel, el *Geist* o *Espíritu absoluto* se materializa en la institucionalidad y otras instancias de construcción cultural, comunes del grupo humano en cuestión, donde se realizan las formas de vida imaginadas y definen el marco de referencia de su identidad. La identidad, por tanto, al igual que la libertad genuina en el sujeto, no es un producto del ejercicio de la autonomía radical que toma en consideración al individuo aislado, sino que está encarnada en un *ethos* común que actúa como un trasfondo de valores, o de significados sobre la vida, que se articula colectivamente y compromete por esta vía la naturaleza esencialmente dialógica del ser humano (cf. Taylor 1985b 215-247; 1997b 115-141; 1997c 143-174).

Esto conduce al segundo nivel de la discusión, que denomino de tipo interno o antropológico, puesto que, a través de la preocupación por la determinación de la identidad, conecta con las distintas concepciones de la persona humana. En efecto, el conflicto representado por la oposición entre moralidad y eticidad, o entre el principio de la autonomía radical y el de la libertad situada, puede concebirse como la confrontación de dos modelos alternativos de la racionalidad: una individualista, que reproduce el ideal de la autonomía absoluta según el cual los fines de la sociedad no son nada más que el agregado de los

3 Esta concepción, como se sabe, está acompañada de toda una ontología, y así lo que ella implica no es solo una cuestión epistemológica. Hegel supone que cuando el hombre individual supera el cerco estrecho del conocimiento provisto por su entendimiento finito –esto es, cuando examina en cambio la realidad con los ojos de la razón–, descubre su verdadero aspecto dialéctico (Enc. § 513 ss.), y comprende que su propia libertad radica en verse a sí mismo como vehículo del *Geist* (cf. Taylor 1983 156).

finés de personas individuales. Y otra la racionalidad comunitarista, o la perspectiva del ser encarnado socialmente (cf. Lehrer 2001).

La concepción de estas dos posturas en estos términos, como formas alternativas de la racionalidad, supone que la diferencia descrita se revela también en el análisis de la facultad de agencia, a través del modo en que discierne el hombre. Si, tal como piensa Taylor, o también Sandel (2000), la identidad de los sujetos está determinada por la pertenencia efectiva a una comunidad específica, se ha de esperar entonces que la deliberación del agente refleje este hecho. El individuo en su discernimiento moral encontrará necesariamente el contenido de ese horizonte significativo, o de sentidos, determinado socialmente, y no podrá autodeterminarse ni tomar una postura genuina al margen o separado de este de manera radical. La posición del liberalismo se contrapondría a esto invocando para ello el ideal de la *autonomía absoluta*. Según Sandel, sería una doctrina que está resumida en la afirmación de Rawls de que “el yo antecede a sus fines”. Esto significa que, a diferencia del principio encarnado, el liberalismo opinaría que la identidad reside más bien en la pura libertad que origina la posibilidad de elección individual. Esta capacidad es en sí misma abstracta, y debe estar vacía de sentidos del bien establecidos *a priori*, pues de lo contrario se volvería heterónoma. Esto es lo que significaría, de hecho, que el agente, o la persona moral es independiente y anterior a sus fines, a los cuales escoge sin ninguna atadura o compromiso previo más profundo. El resultado de esta premisa consistiría en la implicación de que el individuo conserva siempre, en todo caso, la capacidad de distanciarse de ese supuesto *ethos*, o trasfondo común de sentidos, libre de cuestionar el vínculo que lo une a ellos si esto es lo que prefiere, y para afirmar en consecuencia otras metas o concepciones del bien –y de la vida buena– distintas, las que solo así son determinadas –a su juicio– “autónomamente”.

3. El concepto de persona como núcleo de la discusión

Dejemos fuera de la presente discusión las acusaciones de tipo normativo acerca de la conveniencia o no de aplicar el principio de la abstinencia epistémica, así como los motivos críticos basados en el diagnóstico sociológico –o empírico– acerca del estado efectivo de un orden republicano en sociedades cada vez más liberales. El primero de estos temas se relaciona con el debate acerca de si sería bueno (enriquecedor), o más bien pernicioso, que las discusiones políticas desplegaran argumentos de tipo comprensivo sobre las concepciones del bien, mientras que el segundo –al que responde a grandes rasgos la tesis de Sandel en *Democracy's Discontent* para el caso de la sociedad estadounidense (cf. Sandel 1996)– trata de dilucidar si acaso la atención exclusiva al resguardo de los derechos individuales tiende a promover el atomismo.

Ambas cuestiones constituyen temas específicos que requieren un análisis pormenorizado que no abordaré en este trabajo.

Quiero concentrarme, en cambio, en la cuestión de la identidad y de la autonomía, o en lo específico, en el debate respectivo acerca del principio de la identidad situada versus el modelo de la autonomía absoluta, pues me parece que, en una importante medida, este tópico constituye el fundamento de base para empezar a abordar siquiera las restantes discusiones en el ámbito pleno de la filosofía política. Así, por ejemplo, en su artículo titulado “Equívocos; el debate liberalismo-comunitarismo”, Taylor es explícito en señalar que la verdadera crítica contra el liberalismo tiene el carácter fundamental de un *esclarecimiento ontológico*, y no una mera opción por una u otra forma de ordenamiento social (cf. Taylor 1997a 240-243).

Para entrar en materia, debe observarse que esta aclaración que hace Taylor es parte, en realidad, de una disertación más general acerca del enraizamiento del atomismo social en el naturalismo moderno. La noción de que las posturas atomistas tienen como base implícita una ontología “naturalista” es, de hecho, una idea que recorre toda la obra de Taylor, y es en este mismo contexto que se enmarca su rechazo del liberalismo neutral. Uno de los mayores sesgos del naturalismo –sostiene el filósofo canadiense– es su afán por separar las cuestiones ontológicas acerca de la persona (los presupuestos antropológicos de la filosofía moral) del problema del mejor orden de la sociedad. En el ensayo titulado “Atomism”, en el que se expone la definición del atomismo político, se desarrollan los términos de esta crítica. El motivo por el cual adscribimos derechos a los seres humanos –dice Taylor– obedece a que reconocemos en estos determinadas capacidades que nos inspiran respeto, o que tienen cierto estatus moral (cf. Taylor 1985c 193). Y esto comporta, pues, la aprehensión necesaria de una específica concepción de la persona. En realidad, no es solo que la cautela central de los derechos –tal como la sostiene el liberalismo neutral– no sea independiente de una concepción de la naturaleza humana, sino que, en efecto, es esta misma concepción, como un juicio o evaluación moral de por sí, lo que justifica la importancia que atribuimos a los derechos. Como dice muy bien la profesora Carrasco, según Taylor:

Los derechos corresponden al estatus moral de la realidad, implican un juicio moral, y no una simple ecuación pragmática para negociar un *modus vivendi*. Los derechos tienen un componente normativo fuerte, perteneciente a la realidad en sí misma, y no sobreimpuesto o proyectado a voluntad. (Carrasco 118)

De este modo, incluso una postura liberal extrema que vindique solo la libertad negativa como resguardo de los derechos tiene que reconocer

que su teoría se funda en una determinada concepción de la persona, y está obligada, como cualquier otra, a hacerla explícita. La impresión de Taylor, en particular, es que la concepción correspondiente que subyace a este liberalismo neutral, o atomista (y que este tiende a ocultar bajo el argumento de que no contempla ninguna), está fundado en una ontología naturalista.

Ahora bien, en este artículo me propongo analizar si es que efectivamente, o en qué medida, el liberalismo político de Rawls se afirma sobre los mismos supuestos (o fundamentos) del liberalismo clásico a los cuales se aplica esta crítica de Taylor al atomismo. En la sección siguiente quiero partir este análisis, examinando cómo se integra el motivo denunciado por Taylor dentro del marco más específico del ataque que Sandel dirige a la *Teoría de la justicia*. Efectivamente, en uno de los pocos pasajes de *Fuentes del yo*, donde Taylor desaprueba de manera explícita la postura de Rawls, se suscribe que las nociones básicas que evidencian el carácter desarticulado de esta se hallan contenidas en la crítica de Michael Sandel (cf. Taylor 1996 105). De esto se deduce que Taylor juzga que los términos de su propio diagnóstico se encuentran en cierto modo contemplados ya en esta crítica, y que el análisis de ella resulta fundamental para comprender los aspectos de fondo de su propia interpretación del concepto de persona en la obra de Rawls como el producto de una subyacente ontología naturalista.

4. La impugnación de Michael Sandel a la Teoría de la Justicia

En su libro *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel rechaza radicalmente que lo que él denomina la *dimensión voluntarista* de la facultad de agencia, esto es, la idea de que el yo es anterior a sus fines, o de que el hombre es un ser que los elige a estos desde una postura de plena autonomía (la tesis de la autonomía absoluta), pueda explicar por sí sola, de un modo mínimamente satisfactorio, la verdadera condición de la agencia humana. Una concepción más acertada, a juicio de este autor, tendría que favorecer en cambio una interpretación de los fines como “descubiertos”. Esto significa que no podemos contentarnos con suscribir el solo principio de la elección voluntaria, sino que debemos tomar en cuenta también –y primordialmente– lo que se denomina la *dimensión cognitiva* de la deliberación. Con el objeto de probar que esta segunda concepción es más realista como explicación de la facultad de la agencia, Sandel reflexiona acerca de cómo el sujeto *posee* sus fines, y describe respectivamente las dos maneras en que puede perderse esta posesión bajo las dos modalidades alternativas de la dimensión “voluntarista” y “cognitiva.”

Así, dice Sandel, hay dos maneras de entender la idea de *posesión*; un interés, o un fin particular puede ser de una persona en el sentido

que no es de otra, pero también puede ser de esa persona en lugar de ser la persona misma. La idea de posesión en cuanto tal alude a un dominio del sujeto sobre sí mismo. Por lo tanto, las dos alternativas de esta idea pueden mostrar dos formas distintas en que se puede perder, o bien recuperar este dominio. En primer lugar, en el caso que describe la posesión de fines de un sujeto con respecto a los de otros, hay una pérdida de este poder, o dominio, cuando la persona experimenta una disminución de compromiso con sus fines, de modo que tales fines son ahora menos suyos y más de los otros.⁴ Esta manera de realizar los propios fines queda descrita por el método de una elección, y corresponde a la dimensión voluntarista de la facultad de agencia. Muy distinta es, en cambio, la situación implicada en la idea de posesión de unos fines que son de una persona en oposición a que *sean* esa misma persona. En este caso la pérdida de posesión, o de dominio, se produce cuando la distancia entre el yo y los deseos se reduce, de manera que la persona es cada vez menos un sujeto que tiene unos fines y cada vez más una persona que, de algún modo, *es* esos deseos, o es dominada por estos. Cuando se produce esta situación la agencia humana opera no en su dimensión voluntarista, sino en su dimensión cognitiva. La forma de reparar la pérdida de posesión se realiza en este caso por descubrimiento. La persona que reflexiona y se encuentra a sí misma descubre sus fines como algo distinto de su identidad, y así se distancia de ellos en el sentido que ahora los tiene, pero no es dominada por estos deseos (cf. Sandel 2000 81-82).

Esta manera de enfocar el problema, mirada de cerca, puede revelarnos un punto crucial hacia el que apunta el análisis. Si se define –como hace Taylor– la profundidad de una persona humana por la mayor preocupación que muestra por el sentido, o por el significado de sus actos y pensamientos, o bien por el significado de su existencia en general (cf. Taylor 1985a 45-76), se hace visible de hecho, en el examen de Sandel, la identificación de cierta dicotomía entre una mayor profundidad en la determinación de los fines y otra actitud, en cambio, más superflua, en el contexto de la distinción entre las dos dimensiones

4 En una situación del contrato social, por ejemplo, se podría imaginar que una persona acepta unos fines para la sociedad como un todo, pero que son unos fines con los cuales en verdad esta persona no se identifica tanto. Es decir, los acepta voluntariamente, pero en el fondo es como si fuera, en parte, “llevada” a aceptarlos, porque no se compromete. Esta situación, no obstante, no implica ninguna cuestión metafísica. No es una observación que apunte a resaltar una eventual pérdida, o definición de identidad de la persona, por la cual no se compromete. La razón es simplemente que no quiere comprometerse, pero por otra parte la persona sabe muy bien lo que quiere. Para recuperar la “pérdida de dominio”, de hecho, solo es necesario en este caso que la persona aplique su voluntad en esa dirección, y que decida, o bien apoyar la moción por esos fines en particular, o bien oponerse. Esto es; ¡que decida comprometerse!

suscritas de la agencia. En efecto, cuando se establece una diferencia en la facultad de agencia fundada en la manera como se relaciona el sujeto con sus fines y, en lo concreto, respecto de la forma en que estos se originan o “aparecen” en la consciencia, puede observarse que los fines elegidos, según el marco de la dimensión voluntarista, son de otro tipo bastante distinto en comparación con los fines descubiertos en el contexto de la dimensión cognitiva de la agencia. Cuando Sandel explica el modo como el agente recupera el dominio de sí mismo distinguiendo su identidad respecto de sus fines, pareciera ser que estos consisten en deseos o preferencias contingentes y subjetivas. En este caso serían consistentes con el tipo de fines que aparenta describir a su vez el caso de los fines que se eligen, en el contexto de la agencia voluntarista. Es decir, fines más bien útiles o impersonales. Sin embargo, la consideración de que los fines que se descubren cognitivamente pueden servir, en el curso de la introspección del sujeto, para que este defina su identidad positivamente,⁵ indica una acepción más profunda para esos fines, de modo que no parece adecuado identificarlos únicamente con un sistema de deseos y fines contingentes. En este caso, de hecho, no se trata solo de la disyuntiva de si controlar o satisfacer (y hasta qué punto) los propios deseos que se han vuelto dominantes, sino que más bien, en un sentido afirmativo, se trata de descubrir los propios fines y con ello descubrirse a sí mismo. Los fines adquieren en este contexto una relevancia psicológica que los hace *más profundos* o *más espirituales*, en contraste con el sistema de fines meramente útiles. Ya no se trata en este caso de unos propósitos que se eligen o bien se desechan, sino de unos fines “descubiertos” que tienen que ver con el sentido de la existencia y la orientación en ella por parte del agente humano.

Esta distinción entre la “profundidad” o “espiritualidad” de los fines según el modo en que se conciben, es una idea interesante que sugiere que la crítica ontológica que los pensadores comunitaristas dirigen al núcleo de las posturas liberales está fundada –en última instancia– en la idea de que estas tienen como sustrato implícito una noción de la persona que da cuenta únicamente del nivel “exterior” –o superficial– de la subjetividad humana. Hay que ver, sin embargo, que si bien es muy posible que esta percepción haya sido uno de los principales factores que motivaron la interpretación comunitarista de la teoría rawlsiana (como una construcción enraizada en el naturalismo), también es posible que en esta apreciación confundieran

5 Esto es: en contraposición a los fines mismos que amenazan el autodomínio de la propia identidad. O, dicho de otro modo, como el discernimiento que permite la identificación y certeza de que un determinado fin define la verdad de la propia identidad, entre otros fines que solo constituían deseos impersonales.

la verdadera finalidad teórica de esta concepción con otros motivos. Nótese que, desde el punto de vista metodológico, la concepción de la agencia como elección se adecúa bastante bien a una noción *naturalista* de la persona. En efecto, al concebir la facultad de agencia en su dimensión voluntarista, la psicología humana puede reducirse a unos supuestos de racionalidad instrumental que facilitan una modelación *ad hoc* para prescindir de ulteriores consideraciones ontológicas. Esto no es posible, en cambio, cuando el compromiso principal de la crítica es concebir al ser humano como un ser profundo, o como un ser de sentidos encarnados en el colectivo, pues entonces al menos será exigible una explicación acerca de la naturaleza de este trasfondo, y de la esencia dialógica del hombre que da cuenta de la posibilidad de esta conformación común de los sentidos. Consideraciones de este tipo, que involucran una carga ontológica importante no pueden ser, en este caso, apartadas tan inocuamente.

En efecto, como se verá a continuación, esa “ventaja” metodológica que el modelo de la elección ofrece para evitar que la concepción de la facultad de agencia se enrede en cuestiones ontológicas –o de antropología profunda– cumple un papel fundamental para el objetivo de Rawls de plasmar la situación en que los sujetos deliberan en la posición original de acuerdo con una operación racional, o meramente estratégica de su inteligencia.

5. Identidad y autonomía en la obra de Rawls: la concepción metodológica de la *posición original*

En *Political Liberalism*, Rawls va a rechazar explícitamente que su propuesta omita la cualidad moral de los seres humanos, lo que equivale a contradecir el supuesto de que su teoría abrazaría un concepto naturalista radical de la persona. De hecho, una de sus afirmaciones es que este ataque se ha originado en una mala comprensión del carácter constructivista de su propuesta teórica. Más en particular, asegura que la génesis de esta crítica ha sido un mal entendimiento por parte de Sandel del aspecto estrictamente ficticio de la *posición original*, y de su funcionamiento como un mero recurso heurístico para la elaboración de la teoría (cf. Rawls 2006 49).

Es conveniente examinar con detalle el contenido de esta contraréplica. El aspecto fundamental de la propuesta constructivista es la descripción de la *posición original*, y Rawls dice que hay que saber distinguir muy bien dentro de ella sus elementos componentes, así como el hecho de que no modela una situación real. Rawls introduce una importante aclaración en PL destinada a ilustrar que los supuestos de la racionalidad humana en su acepción meramente instrumental quedan en lo estricto dentro del ámbito de este artificio construido, y que

no se aplican directamente al componente teórico de la propuesta. En un importante pasaje aclara que es necesario distinguir tres instancias distintas, que se encuentran aquí involucradas de diversa forma según sus respectivos puntos de vista. Primero –dice– están las partes de la posición original, representantes de los ciudadanos reales. Estos son una mera instancia imaginaria, pero que utilizamos con un propósito metodológico para construir una teoría. Se podría decir que son, en calidad de entes ficticios, unos *sujetos metodológicos*. En segundo lugar, están los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Estos representan una instancia que no sirve a un fin metodológico en sí, sino más bien sirven al propósito teórico directamente. Son figuras del contenido mismo de la teoría. Los denominaré *sujetos ideales*. Por último, estamos, como dice Rawls, *nosotros mismos; usted y yo*, colocados como científicos políticos que tenemos la capacidad de observar al conjunto de los sujetos hipotéticos; esto es, tanto a los *sujetos metodológicos* como a los *sujetos ideales* (cf. Rawls 2006 49-50).

Esta diferenciación tiene por objeto clarificar al máximo el fundamento estructural del constructivismo. Rawls enfatiza que las partes de la posición original –los que aquí he denominado sujetos metodológicos– son unas criaturas meramente artificiales y que, en consecuencia, las propiedades que se les atribuyen sirven solo “metodológicamente” con el fin de modelar las bases de la teoría. En estricto rigor, a lo que se refiere Rawls es que son a estas partes, en lo específico, a las que sometemos bajo la situación de amnesia que comporta el *velo de ignorancia*, pero que esto no afecta a los ciudadanos reales, o al modelo de estos como sujetos ideales. Estos últimos no reproducen, como sí lo hacen las partes metodológicas, un tipo de racionalidad solo instrumental, sino que son personas cuya naturaleza es tal como tenemos que pensarla de los individuos en la vida real.

Creo que el asunto hacia el cual apunta esta diferencia puede aclararse aún más, observando que el motivo específico que tiene Rawls para enfatizar el criterio meramente instrumental de la racionalidad –y la relevancia correspondiente de la figura de las “partes metodológicas” durante la etapa de TJ– es el de identificar, en este contexto temprano de justificación, los dos principios de justicia que serían escogidos por personas racionales en condiciones de imparcialidad. Este es el objetivo fundamental de TJ, reflejado en la situación que describe el dispositivo construido de la *posición original*. En efecto, las partes comparecientes, como representantes de los ciudadanos reales, situadas como están bajo el velo de ignorancia, tienen como mandato maximizar una serie de bienes primarios que les permitirán a sus representados la plena realización de sus planes racionales de vida. Por lo tanto, aunque desconocen en qué situación se encontrarán en la vida real sus representados, saben que deben

tratar de realizar para ellos esa maximización. De esta manera, el tipo de racionalidad involucrada, que se le atribuye a estas partes, es de alguna importante forma una racionalidad instrumental o estratégica, en el sentido de que, al evaluar las alternativas de principios, deben procurar favorecer aquellos que faciliten esa maximización del modo racionalmente más eficaz. De aquí que en PL Rawls sostenga que las partes en la posición original reproduzcan únicamente el aspecto “racional” de la autonomía –la “autonomía racional”–, y que en esto se diferencian de los sujetos reales (o también se podría decir “de los ideales”) cuya autonomía es una “autonomía plena”. Es evidente que no existe una clase de seres que sean racionales en este solo sentido. Y esto pone al descubierto la razón de introducir unas partes metodológicas. Es decir, de lo que se trata, en el fondo, es de caracterizar a unos sujetos ficticios, que se asumen derechamente con esta naturaleza artificial, para que así podamos imaginar que usan la razón –o la inteligencia– según una estrategia de maximización, y podamos, en definitiva, efectuar el análisis sobre la escogencia de principios con base en el método de la elección racional.

En suma, la aclaración retrospectiva que efectúa Rawls en PL, para aclarar que el supuesto de la racionalidad instrumental apunta a una mera operación metodológica con el único objeto de favorecer el propósito de TJ de identificar los principios de justicia, parece darle la razón acerca de que, efectivamente, su teoría no supone una concepción metafísica naturalista de la persona. Es decir, las partes representantes de los ciudadanos en la posición original son sujetos ficticios, y por eso es posible suponer sin inconvenientes que reproducen fundamentalmente el aspecto estratégico de la racionalidad. Pero esto no tiene nada que ver y no afecta en nada a la idea de que los individuos que de verdad existen, y viven en sociedad, sean personas morales del todo, es decir, personas con un sistema de fines que va más allá de los deseos utilitarios e impersonales escogidos mediante el solo uso de la razón instrumental. La concepción metafísica de la persona –de tipo naturalista– que modela, en la versión de Sandel, una mera “elección” como actuación respectiva de la facultad de agencia –en su *dimensión voluntarista*– no se aplicaría a estas personas, sino solo a los sujetos metodológicos. Nada de esto implicaría entonces una supuesta falencia de la teoría. Es más, tal parece que lo que de verdad importa para el enfoque constructivo de Rawls es que, una vez que se dispone ya como base de los principios de justicia, obtenemos una teoría válida para los sujetos ideales, de manera que podemos olvidarnos de aquellas partes que los representaban. Finalmente, estas solo han servido como un dispositivo de método que luego de usado lo dejamos a un lado.

6. La premisa antropológica y la articulación interna del constructivismo rawlsiano

La afirmación de la naturaleza moral de los ciudadanos reales se va hacer aún más explícita en PL, donde se traslada, de hecho, a la primera línea de la argumentación para desplegarse bajo el concepto, que dispone Rawls, de las personas como ciudadanos libres e iguales. Esta concepción está basada en la posesión que el autor atribuye al agente humano de lo que denomina los dos “poderes morales”. El primero, la capacidad de tener una concepción de la justicia, y el segundo, la de formarse una concepción del bien (cf. Rawls 2006 42). De este modo, Rawls parece asumir directa y explícitamente la condición de los individuos humanos, como seres profundos, tal como sostienen los comunitaristas.

No corresponde entrar en esta ocasión en la discusión de si esta explicitación, o la relevancia que adquiere este supuesto en PL, es una consecuencia expresa del intento de Rawls por responder a la crítica de los comunitaristas. En cualquier caso, este mayor énfasis dado a partir de ahora se puede interpretar como una ganancia importante en la precisión del conjunto de su propuesta filosófica. La razón de ello es que la dificultad de salvar la objeción de los comunitaristas, sobre todo bajo la formulación más robusta de Taylor, se fundaba en un hecho en verdad muy difícil de ignorar acerca de cómo son los individuos humanos realmente. El hecho básico implicado tiene que ver con uno de los aspectos fundamentales de la obra de Taylor. Me refiero a su concepción antropológica del ser humano como un sujeto de sentidos. Así, para el pensador canadiense aquello que define propiamente a los sujetos individuales como personas o seres humanos es que son agentes que buscan sentidos o significados de sus vidas (de sus actos, pensamientos, de sus relaciones y de la asociación humana en general, de la historia, etc.), y que buscan orientarse en la existencia (es decir, en último término, que determinan sus fines y su identidad) con base en estos sentidos (cf. Taylor 1996; 1985a 45-76). Llamaré a esta idea central de Taylor la *premis*a antropológica. Algo he adelantado ya a este respecto cuando me referí a cómo esta idea complementa la crítica fundamental de Sandel a la teoría de Rawls. Esta vez, además de darle una denominación especial, subrayo que es la efectividad de esta premisa –es decir, el hecho de que el ser humano es un ser que se autointerpreta– lo que define el dominio de acción de la agencia humana, y a lo que apunta el ejercicio de la razón en un sentido práctico. Como se puede apreciar, se trata de una observación elemental, pero muy potente, para describir la profundidad moral de los sujetos humanos, y esto es lo que la hace difícil de evitar si se quiere proponer una teoría plausible y significativa acerca de los primeros principios del ordenamiento de una sociedad política. La respuesta de Rawls a la crítica de los comunitaristas se puede entender,

desde este punto de vista, como una aclaración retrospectiva de que su TJ sí incorporaba esta premisa.

7. El concepto político de la autonomía en PL, la *autonomía plena*

Debe advertirse, sin embargo, que esto que podríamos considerar como una efectiva suscripción de la *premisa antropológica* por parte de Rawls se realiza en todo caso de modo implícito, lo que no es de extrañar, si se considera que su objetivo principal se dirige más bien a examinar el modo como la naturaleza moral del hombre se desarrolla en el marco de su identidad cívica. Es decir, que el foco está puesto en este específico dominio de la identidad. Efectivamente, en PL Rawls no solo va a suscribir la premisa del hombre como sujeto moral, sino que, a través de una elaborada construcción del concepto de autonomía, va a desarrollar esta idea como el fundamento de una disposición de los ciudadanos que habría de clasificarse como de índole política en el sentido especial en que Rawls va a entender este término. Una consecuencia de esta operación es que la moralidad del hombre pasa a designar no solo el bien del hombre en el ámbito privado, sino la cuestión del bien en la esfera pública –lo que Rawls denomina la justicia–, y que la manera de producir esta situación de justicia, como base de la sociedad bien ordenada, depende esencialmente de la realización individual como una medida de la libertad (autonomía) que consiguen los ciudadanos por vivir en esa sociedad. Esto es –podríamos decir–, del desarrollo de cierta *identidad política* de los ciudadanos.

Para entender cabalmente cómo se llega a esto, hay que recordar el motivo principal que está en la base de los ajustes que Rawls realiza en PL con respecto a su obra anterior. Esto es, que si en TJ el objetivo principal era identificar los principios de justicia, en PL, en cambio, el propósito es desarrollar una mejor explicación de la *estabilidad* de la sociedad bien ordenada (wos) que supere las deficiencias del argumento dado anteriormente. Si se mantienen los términos en que el problema se presentaba en TJ, lo que se requiere para esta tarea es postular que existirá, en una medida significativa, una cierta “congruencia” entre las concepciones personales del bien de los individuos privados y el concepto público de la justicia.⁶ De aquí que la acepción más importante que se requiere esta

6 Este es un criterio de justificación de la estabilidad (de la *Well Ordered Society* –o wos–) que aparece en la etapa temprana de TJ, pero que ahora –en PL– Rawls juzga que debe reforzar, atendiendo a la circunstancia del pluralismo de doctrinas comprehensivas en una sociedad liberal como un hecho dado. Esto no había sido considerado con suficiente realismo en la versión de TJ, en donde quedaba la impresión, al contrario, de que la congruencia entre el bien privado y la concepción pública de la justicia podía pensarse, al mismo tiempo, como una convergencia de todas las concepciones privadas en una única idea del bien, equivalente, a nivel político, con el valor de la justicia.

vez de la racionalidad ya no se refiera tanto a la ecuación estratégica, en su acepción calculadora o maximizadora, sino que sea más bien la racionalidad como moralidad, pues es sobre esta base que es posible construir el nuevo argumento de justificación. En primer lugar, es evidente que para que pueda haber congruencia entre los conceptos de bien y de justicia, el hombre ha de ser ante todo un sujeto moral, capaz de abrigar una concepción del bien (el segundo poder moral). La autonomía racional, definida como la libertad de ejercer el segundo de los poderes morales,⁷ es el concepto *construido*⁸ que Rawls presenta en PL para dar cuenta de esta primera condición. Pero además de esto es necesario considerar la capacidad del hombre de tener una concepción de la justicia (el primer poder moral) con la cual cotejar su concepto privado del bien. Esta capacidad está asociada a lo que Rawls denomina la “razonabilidad” del hombre, la que describe como una actitud que va más allá de la mera *racionalidad* del individuo que busca realizar su concepción del bien. Además, manifiesta el compromiso con cierto *principio de reciprocidad* en relación con el resto de los ciudadanos de respetar el marco de justicia sancionado (con los beneficios y sobre todo las cargas o restricciones⁹ que esto comporta), bajo la confianza de que el resto actuará de igual modo. El concepto que Rawls construye en PL para dar cuenta de esta condición –en particular, como una medida de realización de la libertad individual de los sujetos– es el de la autonomía plena.

La incorporación de este concepto específico de la autonomía plena cumple, pues, un rol fundamental en el nuevo escenario de PL, dado que le permite a Rawls introducir la cláusula de lo político en el constructo ideado de justificación. Así es como traza la diferencia con el concepto de la autonomía racional, diciendo que la autonomía plena no es ética, sino que es “política” (cf. Rawls 2006 91-94), es decir, que no se limita a definir la situación de cada individuo en el ámbito estricto de su esfera privada, sino que describe más bien a los sujetos en su calidad de ciudadanos, o en vistas a la relación que mantienen unos con otros en la esfera pública. En particular, Rawls afirma que los dos requisitos para la realización de la autonomía plena son, primero, que los ciudadanos actúen conforme a los principios de justicia sancionados por ellos mismos tras su deliberación. Y segundo, como reflejo de esta misma circunstancia, que los ciudadanos reconozcan estos principios como justos (*id.* 91).

7 La autonomía racional se manifiesta en el ejercicio que hacen las personas “de su capacidad para formar, revisar y aspirar a una concepción del bien, y en la capacidad de deliberar de acuerdo con esta concepción” (Rawls 2006 87).

8 Es decir, construido en el marco del dispositivo heurístico de la posición original, como un concepto metodológico.

9 Una de las cuales, muy relevante, que ya se mencionó, es la de tener que atenerse al requisito de la “abstinencia epistémica” que requiere el ideal de la razón pública.

De esta manera, si sumamos estos dos factores, vemos que la autonomía plena se refiere a un tipo de libertad que obtienen los individuos por el hecho de ser ciudadanos, efectivamente, de una organización política –e.g. de una república– cuyas leyes y marco institucional cuentan con su reconocimiento y su venia interna (cf. Medina 2016 22-23). Los individuos se identifican, podríamos decir, con los valores públicos de justicia porque consideran precisamente que estos caben –o son una parte efectiva– de sus propias nociones personales del bien. Así es como se satisface, de hecho, el criterio de la *congruencia* entre el bien y la justicia.

Ahora bien, hay un aspecto fundamental que debe advertirse, y es que, al modelar de este modo en el marco del diseño de construcción la situación de la congruencia, el concepto de autonomía plena reproduce un significado de la libertad que es el fundamento a su vez de una estipulación que se ha reconocido tradicionalmente como uno de los vectores esenciales de la corriente del pensamiento republicano. Se trata del ideal de la autodeterminación política en un sentido positivo, es decir, entendida como la realización completa de una forma de libertad más alta del individuo debida a su plena identificación con la república. Nótese que la idea de que los ciudadanos realizan esta clase de autonomía política al ejercer sus “derechos políticos” puede conducir, o no, a la afirmación de una postura como la del humanismo clásico, que Rawls rechaza explícitamente por considerarla una forma demasiado radical de republicanismo. Pero lo que en todo caso constituye el núcleo insoslayable de esta libertad es que los ciudadanos se identifican con los valores esenciales que fundan su sociedad política, pues si esto no fuese así, sería en todo caso imposible el tránsito al estadio siguiente de participación y compromiso auténtico con la república, y tampoco sería imaginable siquiera el genuino desarrollo de una virtud cívica de los ciudadanos; elementos que en su conjunto, aunque en diferentes grados de exigencia, son parte del ideario republicano, ya sea en sus versiones más moderadas o extremas.

La singularidad de la propuesta de Rawls radica, sin embargo, en que la metodología constructivista adoptada lo lleva a formular esta concepción de la libertad política de tinte republicano, pero en función específica del nivel de realización individual de la libertad (autonomía). O, dicho de otro modo, que el concepto de la autonomía plena no se reduce a consignar en este caso los derechos políticos, como en el liberalismo clásico, pero tampoco se centra en reivindicar su ejercicio efectivo –o mayoritario, en los casos más exigentes–, como en las posturas tradicionales del republicanismo,¹⁰ sino que el foco principal es en sí mismo este mero estado subjetivo de identificación genuina que los individuos

10 Por ejemplo, una alta participación electoral, como práctica masiva de este derecho político, entendida como requisito de la legitimidad republicana, algo que para las

experimentan en su fuero interno con el concepto público de la justicia (cf. Medina 2016 22-23). En este sentido, lo que se subraya es el hecho de que los ciudadanos que crecen dentro de una sociedad de constitución democrática “bien ordenada” tienden a desarrollar una especie de *identidad política* que los liga a su república como ciudadanos, aparte de su *identidad personal* como individuos privados.¹¹

8. El problema personal de la autonomía versus el dilema de la congruencia

En suma, llegados a este punto parece evidente que no son exclusivamente los autores comunitaristas quienes contemplan el problema de la identidad –o la validez de la premisa antropológica–, asociada al requerimiento del autogobierno, o la autodeterminación política, sino que el mismo Rawls desarrollaría también esta atención, en PL, al evaluar el requisito de la *congruencia* en lo específico desde la perspectiva del individuo y su grado efectivo de identificación. Ahora bien, si en este plano las posturas son coincidentes, ¿en qué radica entonces la diferencia entre ellas? Dejemos de lado la discusión normativa, o la cuestión del grado deseable de compromiso con el ideal republicano de la autonomía política; en un caso es más radical y exige como componente esencial un alto nivel de participación de los ciudadanos (humanismo clásico), mientras que en el otro se denuncia esta situación como una condición innecesaria, en la que solo basta la sincera venia interna (republicanismo rawlsiano). En cualquier caso, debe haber una diferencia más profunda, y efectiva en el marco mismo de la concepción de la identidad, que es la que nos impide juntar las aguas, o ignorar el hecho de que existe una genuina diferencia de perspectiva entre las posturas comunitaristas y la de Rawls.

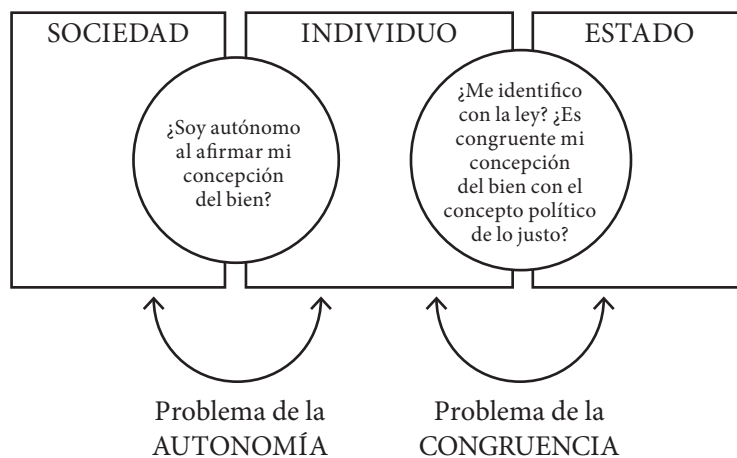
Sin ir más allá, creo que esta diferencia se encuentra en el objeto de la *identificación* que es situado en la primera línea del análisis, como, asimismo –producto de esto–, en la distinta modalidad como estos enfoques definen el espacio de lo político, o el rango de lo que entra en su discusión. La idea de Rawls acerca del desarrollo de una identidad política por parte de los ciudadanos se enmarca, como he mostrado, dentro del tratamiento del problema de la congruencia como condición de la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Pero el modo específico como este tema de la congruencia plantea el requisito de la identificación se refiere, en lo fundamental, al reconocimiento de los derechos,

posturas liberales clásicas puede no ser tan decisivo, mientras se respete este derecho, junto a toda la gama de los demás derechos políticos y civiles.

11 Nótese que esta es la noción que está en la base también del concepto rawlsiano de “razón pública”.

o de las instituciones –como sistema de derechos– que conforman la estructura política básica de la sociedad. Por su parte, en el caso de los comunitaristas, el planteamiento sobre la identidad se centra, como hemos visto, en la crítica del ideal ilustrado de la autonomía desvinculada, y en la respectiva afirmación, como hipótesis contraria, del principio de la identidad encarnada, o situada. La problemática tiene que ver así con el supuesto de que el discernimiento y la volición humanas están modelados en gran medida por los modos de sentir y pensar de determinados tiempos y culturas, y no con el asunto de la identificación o no con el sistema de derechos que enuncia el concepto de justicia. Más bien, lo que en este caso se somete a examen es la cuestión ontológica de si existe o si es posible en verdad la autonomía, lo que es una problemática más bien antropológica que directamente política.

El siguiente esquema nos puede mostrar gráficamente cómo se ordenan y vinculan las temáticas de investigación centrales correspondientes a estos dos problemas distintos en la obra de Rawls y de Taylor, en el entendido de que este último –como se vio– sintetiza muy bien el núcleo de las posturas comunitarias acerca de la identidad y la autonomía.



En los dos cuadros de la derecha se puede ver cómo el problema de la congruencia describe una relación del individuo con el Estado, o el orden político. La pregunta respectiva que nos hacemos es si nos sentimos identificados con las leyes, o con los principios fundamentales de la constitución. Es decir –en los términos en que lo expone Rawls–, si nuestra concepción del bien es congruente con el concepto de la justicia que rige a nivel público y fundamenta el sistema político institucional. Esta pregunta puede plantearse como la cuestión de si el Estado es legítimo. Es decir, si existe un grado suficiente de esa identificación tal que

los ciudadanos no discutan la legitimidad del poder político de producir y ejecutar esas leyes, y quede asegurada de este modo la estabilidad de la sociedad bien ordenada “por las razones correctas”.¹² Así pues, lo que ilustran los dos cuadros de la derecha es lo que podríamos llamar el “problema de Rawls”. Los ciudadanos, en el ámbito de su identidad privada fundada en las concepciones comprensivas del bien –a las que adhieren personalmente–, pueden discrepar de muchas políticas e instituciones legales concretas, pero, aun así, poseen junto a ella una identidad política que la mayor parte del tiempo –o digamos así, en tiempos normales–¹³ prevalece. El republicanismo de Rawls exige algún grado alto de desarrollo de esta identidad política, como una realidad que permite al agente sobreponerse a la tentación de tratar de imponer a toda costa su concepción privada del bien –de tipo comprensivo– en la esfera pública, lo que revela en definitiva la condición de ciudadano como un sujeto razonable.

Veamos ahora el caso de los dos cuadros situados al centro y a la izquierda. En esta oportunidad lo que está en juego no es la identificación con la ley, sino el hecho de si esta identificación es realmente “mía”. Esto es, la cuestión de si es posible –como una verdadera facultad del hombre– la autonomía. El argumento de Taylor consiste en sostener que, si esta existe, no podemos entender que su contenido sea el resultado de una acción autoproducida del sujeto, sino que refleja la encarnación de la deliberación, o del discernimiento moral del agente consciente en el trasfondo de significación que constituyen los marcos –u horizontes– de referencia ineludibles. El contenido, por tanto, se articula en una esfera de relaciones intersubjetivas. De aquí la importancia de la comunidad, y que digamos que en este caso lo que subyace como explicación es una relación entre la sociedad y el individuo, y no ya de este con el Estado.

En definitiva, el problema de la autonomía, a diferencia del problema de la convergencia, es una cuestión más bien cultural, o histórica,

12 En el caso de la opción rawlsiana, es importante especificar que se llega así a asegurar la estabilidad por las razones correctas, es decir, porque se basan en un pacto, o contrato hipotético, por el cual los ciudadanos consideran que los principios constitucionales que determinan la estructura básica de la sociedad son en sí mismos justos. A diferencia de esto, podríamos decir que la estabilidad se afianza por el miedo, en un sentido hobbesiano.

13 Habría que decir que en los tiempos de “producción normativa superior”, como diría Ackerman, esto es, cuando se producen esos grandes movimientos que terminan con una modificación constitucional de gran importancia (la Fundación, la Reconstrucción, el *New Deal*) (cf. Ackerman 1991), también lo que estaría actuando sería precisamente la identidad política de los ciudadanos, pero lo que pasa es que ha habido un cambio en el modo de plasmarse esta en relación con ciertos aspectos éticos fundamentales que hacen necesaria esta reformulación. Son otras épocas y los valores fundamentales se reinterpretan a la luz de estos nuevos tiempos.

no relacionada directamente con el tipo de discusión a la que apunta Rawls, quien concibe lo político como el marco de instituciones que conforman la estructura básica, además de la actitud que se requiere de parte de los ciudadanos en la práctica de estas normas (cf. Rawls 2006 36). El “problema de Taylor”, como podríamos llamarlo, para distinguirlo del de Rawls, es el de la autonomía o, más específicamente, el de las raíces que subyacen a la conformación de la conciencia autónoma, y cuya resolución implica un tipo de aproximación más bien ontológica, que involucra un conjunto muy variado de disciplinas especialmente enfocadas a este objeto de estudio. En *La era secular*, Taylor declara, por ejemplo, que lo que a él le interesa es la manera “como se ha transformado nuestra idea de las cosas, nuestro imaginario cósmico; en otras palabras, la totalidad de nuestro trasfondo de interpretación y nuestra forma de sentir el mundo” (Taylor 2015 52).

9. Conclusión

Podemos retomar finalmente lo anunciado en la introducción con respecto al cierre del debate entre Rawls y los comunitaristas bajo la perspectiva de que las posturas defendidas por ambas partes responden a un motivo importante del ideal republicano, como es el hecho de que los ciudadanos se identifiquen con su sociedad política. Como se ha visto, la crítica comunitarista a la obra de Rawls, según el supuesto de que promovería el atomismo, no es muy acertada, al menos desde el punto de vista de la concepción de la identidad y la agencia humanas desarrollados por el filósofo estadounidense. Rawls no rechaza en absoluto los argumentos ontológicos sobre la conformación de la identidad presentados por los comunitaristas, los que dan primacía al principio de la autonomía encarnada. Por el contrario, este principio podría entrar sin problemas en la consideración del liberalismo político a fin de comprobar el hecho de que el mismo acuerdo con los valores liberales de la justicia, por parte de los ciudadanos, está también condicionado por el momento histórico y cultural vigente (en este caso, las sociedades occidentales modernas de cultura democrática) que reafirma un determinado *ethos*, o un imaginario social específico. Lo que ocurre, sin embargo, es que hay de todos modos una diferencia fundamental en el propósito de la investigación acerca de la identidad, entre los desarrollos teóricos de los comunitaristas y el análisis rawlsiano. A Rawls no le interesa adentrarse en las cuestiones antropológicas acerca de *cómo* se conforma el sentido de la vida y la moral en el plano privado, o en la manera como se conforma por esta vía la identidad personal del hombre, sino que se limita más bien a tratar de asentar las bases para la teorización acerca del tipo más específico de la identidad pública, o política, de

estos individuos, es decir, considerados estos como ciudadanos, sujetos de derechos y deberes políticos.

Es muy claro que la concepción moral, como la identidad personal de los seres humanos, es un producto de la permanente conformación de sentidos que se realiza mayormente en el ámbito privado y en la esfera social de la convivencia. Lo que viene a agregar el enfoque de Rawls es, pues, la existencia de este otro espacio adicional, en el plano de las discusiones políticas (legislativas, de la opinión pública, etc.), como fuente también de formación de la identidad, pero que da lugar no tanto a unas determinadas concepciones del bien, sino a una concepción de la justicia como elemento fundamental catalizador de la identificación. Este elemento, que podríamos concebir como el desarrollo de una específica identidad política, junto a la corrientemente reconocida identidad personal y social (privada) de los sujetos, es una observación que complementa el planteamiento comunitario acerca de la autonomía encarnada como material relevante para la elaboración de una concepción republicana del orden, con su preocupación central por el ideal del autogobierno.¹⁴ Tal vez, podríamos decir que, mientras más compenetradas se encuentren estas dos fuentes de la identidad o, dicho de otro modo, mientras los valores de la identidad política sean más representativos de los de la identidad privada, y viceversa, o mientras más continuidad exista entre estos dos ámbitos de la identidad, más posibilidad existe de que los miembros de una sociedad política se identifiquen con esta como un todo, sin hacer esa separación entre lo privado (el ámbito de la vida personal y social) y lo público (el ámbito político de las instituciones legales, o estatales), que favorece en definitiva las tendencias atomistas.

14 Creo que la preponderancia que Rawls atribuye, en particular, a la identidad política de los ciudadanos como factor explicativo de la estabilidad, es decir, a la identificación de estos con los valores específicamente políticos de la justicia (la Constitución), en desmedro relativo del papel que podría jugar, en cambio, el reconocimiento espontáneo de los individuos con su sociedad o comunidad social, sugiere que Rawls está pensando en la realidad específica de los Estados Unidos y en la tradición de su historia política, más que en términos universales. Como lo ha mostrado muy bien Robert Wiebe, al menos durante el siglo XIX, que es la época en que se afirma la identidad política del colectivo estadounidense, esta no se constituye a partir de un principio abstracto de la unidad social fundado en el espíritu y la tradición, al modo del *Volk*, sino sobre la base de los hechos muy concretos que constituyen la dinámica misma de la democracia (como ir a votar, formar parte de logias, confraternidades o partidos que animan la vida cívica, participar en las campañas, o en la movilización electoral, ser parte de la opinión pública, etc.) (cf. Wiebe 61-85). En este sentido, la identidad del estadounidense es, desde muy temprano, una identidad política en la estricta acepción que le da Rawls, como participación en lo público. No importa si esta es o no la realidad actual, y la participación política haya decaído. Se trata, en un nivel más profundo, de la propia conformación histórica de la identidad estadounidense.

En este sentido, creo que una teoría republicana del orden se vería más beneficiada viendo el debate particular entre el comunitarismo y el liberalismo político como el contraste de dos posturas complementarias más que contradictorias o antagónicas.

Bibliografía

- Ackerman, B. *We the people: Volume I. Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Carrasco, A. *Ética y Liberalismo. Reflexiones políticas a la luz de la filosofía de Charles Taylor*. Santiago: Ed. Ril, 2001.
- Cristi, R. “La crítica comunitaria a la moral liberal.” *Revista Estudios Públicos* 69 (1998): 47-68.
- Gargarella, R. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997.
- Lehrer, K. “Individualism, Communitarianism and Consensus.” *The Journal of Ethics* 5.2 (2001): 105-120.
- Lowry, C. “Perfectionism for Neutralists.” *Journal of Social Philosophy* 42.4 (2011): 382-402.
- Medina, C. “Ciudadanía y libertad republicana. La fundamentación del concepto de autonomía en el constructivismo político de John Rawls.” *Filosofía Unisinos* 17.1 (2016): 19-30.
- Patten, A. “Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense.” *The Journal of Political Philosophy* 20.3 (2012): 249-272.
- Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Trad. María Dolores González. Ciudad de México: FCE, 1995.
- Rawls, J. *Liberalismo Político*. Trad. Sergio René Madero Báez. Ciudad de México: FCE, 2006.
- Sandel, M. *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1996.
- Sandel, M. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Taylor, C. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla. Ciudad de México: FCE, 1983.
- Taylor, C. “Self-Interpreting Animals.” *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 45-76.
- Taylor, C. “Language and Human Nature.” *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 215-247.
- Taylor, C. “Atomism.” *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985c. 187-210.
- Taylor, C. *Fuentes del Yo*. Trad. Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 1996.
- Taylor, C. “Equívocos; el debate liberalismo-comunitarismo.” *Argumentos filosóficos*. Trad. Fina Birulés Beltrán. Barcelona: Paidós, 1997a. 239-267.

- Taylor, C. "La importancia de Herder." *Argumentos filosóficos*. Trad. Fina Birulés Beltrán. Barcelona: Paidós, 1997b. 115-141.
- Taylor, C. "Heidegger, el lenguaje y la ecología." *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1997c. 143-174.
- Taylor, C. *La era secular*. t. II. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Wiebe, R. *Self-Rule: A Cultural History of American Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.