

Racionalidad y Estado de derecho. Pensar los conceptos de comunidad, justicia y bien más allá del derecho como ficción técnica

Lipinski, Emilio
lipinskie@argentina.com

Resumen

El presente artículo parte de la diferenciación entre sociedad y comunidad como una distinción moderna que permite poner al descubierto dos tipos de racionalidad práctica. A fines del s. XX el debate entre comunitarismo y liberalismo en ciencia política permitió replantear la pregunta por la comunidad ante la crisis del Estado (social) de derecho y los desafíos que la globalización ha establecido en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por una creciente heterogeneidad valorativa y cultural y un individualismo arraigado. En este contexto de carencia de acuerdos morales básicos una pregunta central atraviesa tanto al derecho como a la política: ¿qué tipo de institucionalidad podrá garantizar la convivencia entre distintas y antagónicas concepciones sobre el bien? En este punto se sugieren algunas críticas al Estado a quien se presenta como uno de los mayores responsables en desencadenar los procesos de crisis y ruptura de los vínculos sociales. La hipertrofia de sus burocracias y las formas de especialización político-jurídicas han diluido la conciencia cívica en favor de lógicas clientelares limitando el desarrollo de la solidaridad entre los distintos agentes de la sociedad civil. Si, como sostiene el filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre, el Estado carece de aptitudes para educar ética y políticamente a sus ciudadanos, entonces el derecho no puede presentarse sino como una andamiaje para encausar y, sobre todo, sostener e incentivar los crecientes niveles de litigiosidad. Como alternativa se propone pensar formas de comunidad que promuevan relaciones intersubjetivas no sustentadas en una racionalidad instrumental, evitando pensar la justicia como sólo alcanzable a través del conocimiento especializado del derecho.

Palabras clave: Comunidad, justicia, bien, Estado, derecho.

Rationality and rule of law. Think the concepts of community, justice, and good beyond the law as technical fiction

Abstract

This article is based on the distinction between society and community as a modern distinction allows to uncover two types of practical rationality. At the end of s. XX debate between communitarianism and liberalism in political science reframe the question allowed the community to the crisis (social) rule of law and the challenges that globalization has set in contemporary societies, characterized by growing valuation and cultural heterogeneity and rooted individualism. In this context of lack of basic moral agreements a central question through both the right and the policy: what kind of institutions can ensure the coexistence of different and conflicting conceptions of the good? At this point some criticism of the State who is presented as one of the major culprits in triggering processes of crisis and breakdown of social ties are suggested. Hypertrophy of their bureaucracies and political-legal forms of specialization have

diluted the civic awareness of client logic for limiting the development of solidarity between the different actors of civil society. If, as argued by philosopher contemporary Alasdair MacIntyre, the state lacks ethically and politically skills to educate its citizens, then the law can not stand but as a scaffolding to prosecute and, above all, support and encourage increased levels of litigation. As an alternative we propose to consider ways to promote community intersubjective relations not supported by an instrumental rationality, avoiding thinking justice as achievable only through the specialized knowledge of the law.

Keywords: Community, justice, right, State, law.

Introducción

Hasta fines del s. XIX y comienzos del s. XX la filosofía política no realizó una distinción sistemática entre sociedad y comunidad. En Aristóteles puede encontrarse una de las primeras definiciones sobre la comunidad –*koinonia*– como la forma más inclusiva de socialización, esto es la *polis* como horizonte de acción del hombre integra a las demás asociaciones en las cuales los lazos se establecen según tipos de amistad y justicia (*Política* I, 2 1252b8, *Ética nicomáquea* VIII, 11). Pero, dado que el concepto de *koinonia* incluye a distintos tipos de conglomerados humanos del tipo natural – ámbito doméstico– o fruto de contratos, la distinción entre comunidad y sociedad resulta poco clara o, aún más, indiferente. Ello es debido a que la unión entre las asociaciones naturales y las asociaciones por contrato, o bien los intereses y los sentimientos, no son distinguidas sistemáticamente. Esta forma de pensar los vínculos entre los hombres continuará predominando durante el tardoclasismo y la Edad Media. *Koinonia* seguirá siendo sinónimo de *societas* o *communitas* latinas como forma de organización social en y a través de la cual los hombres se reúnen para satisfacer sus intereses o para formar y sostener vínculos emocionales.

A partir de Hobbes y Spinoza, y con la conformación del derecho natural moderno, el concepto de comunidad comenzará a transitar modificaciones profundas. Se trata de un proceso de varias etapas en el cual la naturaleza deja de ser el principio explicativo de la socialización humana, la comunidad deja de ser comprendida como sustancia o finalidad y comienza a ser vista como una función. Estamos ante los despuntes de la sociedad civil. John Locke será quien entenderá a toda organización social como un contrato sustituyendo la idea de *telos* como perfección por la función conceptual de la seguridad, en particular sobre la vida y la propiedad. Se comienza tenuemente a distinguir comunidad y sociedad a partir de una clarificación del concepto de comunidad. No obstante, con el romanticismo la propia sociedad moderna se constituye en un modelo de comunidad pues si bien la interacción de los individuos es regulada jurídicamente el mismo orden jurídico se asienta en asociaciones familiares, vecinales y étnicas que constituyen vínculos preracionales atravesados por afectos, costumbres y tradiciones.

Será Hegel quien buscará realizar una unión y nueva síntesis de todos estos elementos conceptuales heredados por la tradición. Es él quien en el s. XIX desarrollará una teoría social según la cual toda forma de unión social –que en Locke, Rousseau y

Kant era una modalidad contractual— es sólo una de las esferas que constituyen la sociedad moderna, estas son: a) la esfera privada (familia), b) la función económica o sistema de las necesidades y c) el Estado. Puede decirse que intentó sintetizar todas las conceptualizaciones de comunidad y sociedad desarrollados hasta el momento debido a las analogías que pueden establecerse entre sociedad civil/modelo contractual moderno, familia/asociación de impronta romántica y Estado/*koinonia* aristotélica. La sociedad moderna incluiría las tres formas de socialización que pueden ser distinguidas según el grado de intensidad afectiva: “(...) mientras que dentro de la <<familia>> los sujetos se ven ligados por la fuerza de los lazos del amor mutuo, en la esfera económica de la <<sociedad civil>> sólo están vinculados por la <<libertad negativa>> de las relaciones contractuales y, a la postre, lo único que les mantiene unidos en el <<Estado>> es el compromiso compartido de un fin superior” (Honneth, 1999, p.9). Es Hegel quien sienta las bases para la posterior distinción entre comunidad y sociedad en función de los interrogantes que surgen respecto de cómo debe ser entendido el “fin superior” que articula positivamente a los sujetos dentro del Estado. Estos interrogantes se fortalecen en la medida en que las sociedades se orientan cada vez más hacia a la individualización de los estilos de vida y a la pluralidad de los valores (Honneth, 1999, p.9).

La teoría social de Hegel permitió una serie de innovaciones conceptuales y teóricas que abandonaron el idealismo alemán para tomar una orientación más empírica; colocando como ejes ordenadores a las cuestiones por el origen histórico y la estructura institucional de las sociedades modernas e industriales. Dentro de estas nuevas perspectivas ha de destacarse la obra de Ferdinand Tönnies *Comunidad y Sociedad* (1887)¹. Según Tönnies una comunidad es una forma de socialización en la que los sujetos por su origen, proximidad y principios compartidos poseen un consenso implícito respecto de los criterios de apreciación. De manera contraria una sociedad es un tipo de socialización en la cual el consenso de los sujetos está dado por compartir una racionalidad con arreglo a fines para obtener recíprocamente la maximización de los intereses individuales. Con el desarrollo de la sociedad capitalista las esferas sociales de acción de carácter comunitario fueron paulatinamente disgregadas. Es importante aclarar que Tönnies no planteó el desarrollo de las sociedades capitalistas como algo inevitable —es decir, como una filosofía de la historia— ni tampoco su planteo proponía una actitud nostálgica respecto de las antiguas formas de vida comunitarias².

En este sentido, poco tiempo después, las investigaciones Durkheim también propondrían dos formas de integración social que buscarían dar explicación y respuesta a la crisis moral de la sociedad industrial. La distinción entre “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica” posee importantes semejanzas con la distinción entre “comunidad” y “sociedad” respectivamente de Tönnies. Mientras que en la primera —solidaridad mecánica— existe un alto grado de armonía emocional y cognitiva que vuelve la integración social una tarea de conciencia colectiva. La segunda —solidaridad

¹ Tönnies no fue el único pensador que durante el s. XIX y XX tematizó la cuestión de la comunidad en relación a la sociedad, podrían citarse muchos otros, en particular: E. Durkheim, M. Weber o G. Simmel (Fistetti, 2004, p.137 ss).

² “Antes bien, la totalidad del compromiso del socialdemócrata Tönnies iba encaminado a la tarea de explorar las posibilidades sociales de crear comunidades tales que, como las corporaciones o los sindicatos, se adecuasen a las condiciones de la era industrial” (Honneth, 1999, p.6).

orgánica— posee grandes distinciones individuales entre los sujetos de tal modo que sólo la coacción cooperativa que proporciona la división del trabajo vuelve posible la integración social. Durkheim articula ambas formas de solidaridad en términos evolutivos dado que lo que ocurre en las modernas sociedades industriales es un avance en los procesos de individualización según puede verse en las transformaciones estructurales del derecho penal y los cambios en las formas de conciencia religiosa. De modo tal que la solidaridad mecánica se ve remplazada paulatinamente por la solidaridad orgánica. Frente al problema que suscita esta transformación por desintegración en las formas de socialización tradicionales, la sociología debe realizar un aporte para su solución. Según Durkheim sin dispositivos correctivos la división del trabajo y su función integradora conduce en realidad a un estado social carente de acuerdos morales básicos. Su propuesta de solución consistirá en reorganizar de manera equitativa la división del trabajo para que todos los integrantes de la sociedad estén vinculados moralmente a un objetivo común. Se trata de un modo de integración que otorga recursos normativos para la creación y sostenimiento de lazos morales³.

Los desarrollos teóricos en torno al concepto de comunidad en Durkheim y Tönnies se transformaron —no de modo voluntario— en el “caldo de cultivo” de un posterior resentimiento crítico-cultural. La politización del concepto de comunidad en Alemania y Francia surge en un momento en que el anti capitalismo romántico y la crítica cultural conservadora dan origen a dos corrientes que ven en el capitalismo y su expansión una atomización y mecanización de la vida social. Ahora la comunidad es interpretada como una forma de unión social sustentada en orígenes o sucesos históricos comunes y supuestos lazos biológicos de tal modo que la fuerza de los vínculos radica más en su afectividad que en su conformación jurídica, los ejemplos propuestos son: la familia, las comunas rurales medievales y las sectas religiosas. Esta idea de comunidad tuvo acogida por parte de distintos ámbitos intelectuales tanto de “derecha” como de “izquierda”. En la segunda se tradujo en la creación de militantes de una clase obrera politizada, mientras que en la primera —la derecha— fue interpretada como “comunidad del pueblo” que pretendía situarse fuera del marco del Estado de derecho liberal (Honneth, 1999, p.11 ss). No obstante, la forma en que las discusiones en torno a la noción de comunidad se desarrollaron en otras partes del mundo fue diversa.

En Estados Unidos la politización de la noción de comunidad fue tomada como un “(...) elemento constitutivo de la autocomprensión política de una sociedad liberal; se consideró la cuestión central hasta qué punto la sociedad constituida democráticamente podía quedar privada de toda vinculación con las *communities* locales o religiosas sin perder sus propios presupuestos existenciales” (Honneth, 1999, p.12). Así mismo, en ese país la recepción del pensamiento de Tönnies fue escasa y la distinción entre “comunidad” y “sociedad” no se interpretó como una ausencia generada por la pérdida de la comunidad que posteriormente era seguida por una expansión de lo

³ Sin embargo, debido a los resultados negativos a nivel práctico, al final de su vida Durkheim replanteará su propuesta abandonando la idea de justa reorganización de la división del trabajo para proponer “(...) la periódica repetición de situaciones proclives a una fusión colectiva, [como] lo único que puede conducir en las sociedades modernas hacia una forma de integración social que no comporte el peligro de desorganización moral” (Honneth, 1999, p. 7).

social sin límites. Por el contrario, se propuso crear nuevas comunidades –muchas de ellas fruto de las asociaciones de inmigrantes–, aunque en un futuro próximo se verían amenazadas por las tendencias atomizadoras de la sociedad (Honneth, 1999, p.12). La distinción entre “sociedad” y “comunidad” ya no era entendida entonces de un modo dual, ni tampoco tenía características de una remembranza nostálgica o culturalmente crítica. La sociedad democrática podía ser vista como un proyecto comunitario a través de la activa participación de las distintas comunidades de las cuales se componía. De este modo no es difícil comprender que en los Estados Unidos exista una tradición en filosofía política –de la cual formarán parte pensadores tales como John Dewey o John Rawls– que conciba a la democracia regulada por el Estado de derecho como una comunidad de comunidades (*community of communities*). Y en la cual la comunidad es pensada como una forma de unión social en la que los sujetos a través de la participación democrática articulan valores y metas que los vinculan colectiva e igualitariamente (Honneth, 1999, p.12).

Debates y problemas entorno al concepto de comunidad

Después de la Segunda Guerra Mundial el concepto de comunidad fue marginado por razones políticas y morales. Sin embargo, a partir del debate en ciencia política sobre el comunitarismo a fines del s. XX el mismo fue recuperado no sin asumir diversas interpretaciones. Una de las cuestiones centrales en discusión era respecto de las características de los lazos comunitarios –si surgen o deben entenderse como sentimientos compartidos, convicciones comunes o un origen histórico común– y el tipo de vínculo que debe tener el individuo con la comunidad –ya sea ésta una o varias⁴.

A lo largo del desarrollo de la teoría política parte importante de las investigaciones y reflexiones han tematizado y problematizado lo normativo en base a una compleja relación entre ética, política y derecho. En la década de 1970, con los trabajos de John Rawls y Robert Nozick, se produce un suscitado interés por la teoría política normativa (Glaser, 1997, p.33 ss). Será en particular la labor de Rawls titulada *Teoría de la justicia* (1971) quien originará un prolífero debate en torno a cómo es

⁴ En los debates contemporáneos Honneth distingue tres sentidos diferentes del concepto de comunidad: a) En la filosofía moral se busca destacar la existencia de valores comunes que son constitutivos de los fundamentos y las normas morales, se trataría de un “horizonte de convicciones axiológicas compartidas, porque gracias a ello queda ya establecido en qué consiste en cada caso la idea de moral”. El concepto de comunidad estaría vinculado a la noción de eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliana en el sentido que de que los sujetos en la vida social estarían ligados a través de orientaciones axiológicas comunes. Sin embargo, no queda claro si se está pensado en una necesidad trascendental o en una posibilidad histórica. b) En la sociología se alude a la posibilidad de generar grupos solidarios que eviten el aislamiento de los sujetos. Se presupone un proceso histórico de individualización frente al cual deben protegerse o construirse fuentes de vínculos intersubjetivos. Los grupos tendrían la función estimulante y mediadora de asegurar las identidades personales. Empero, no es claro cuál es la amplitud que deben tener tales grupos dado el creciente pluralismo axiológico. c) En la ciencia política los análisis se focalizan en las formas de participación comunitaria que deben formar parte de las democracias, los principios axiológicos que vinculan a los sujetos funcionarían como recursos motivacionales para la participación. Las objeciones planteadas contra esta perspectiva de análisis es que no resultan claras las fuentes desde donde provendrían los valores comunes que iniciarían la interacción entre vínculo comunitario y participación (Honneth, 1999, p.13 ss).

posible que distintas y antagónicas concepciones sobre el bien puedan convivir en sociedades heterogéneas y complejas. En la década de 1980 con la publicación de *Tras la virtud* (1981) Alasdair MacIntyre se introduce en la disputa iniciada por Rawls realizando uno de los aportes fundamentales a lo que posteriormente, y de manera imprecisa, se denominó el debate entre “comunitaristas” y “liberales” (Trucco, 2004, p.2 ss).

El momento histórico en el cual se desarrolla el debate entre comunitaristas y liberales es muy distinto del de fines del s. XIX y comienzo del s. XX en el cual vivieron Tönnies o Durkheim. Al caer los totalitarismos –en general por el colapso de los regímenes comunistas de Europa oriental y en particular por la caída del muro de Berlín en 1989– el concepto de comunidad adquirió un nuevo interés de cara a un contexto de globalización económica creciente. Pero de mayor relevancia, y de un modo quizás paradójico, es que la recuperación de la noción de comunidad se da en un contexto histórico en el cual las categorías fundamentales de la modernidad política europea de corte hobbesiano –distinta del modelo angloamericano de influencia lockeana– eran puestas en cuestión. Uno de los elementos conceptuales más disputados era el de soberanía del Estado-nación, noción que a su vez articulaba distintos conceptos como los de democracia representativa, ciudadanía y soberanía popular. De esta lectura Francesco Fistetti destaca dos aspectos de la paradoja filosófico-política. Primero, que Europa se autopresentase como una comunidad política soberana situada por encima de sus estados miembros sometiendo a debate la relación Estado/territorio y planteando así nuevas dificultades en torno a, por ejemplo, cómo puede definirse una ciudadanía posnacional. Ahora bien, era probable que un planteo de este tipo llevado a la dimensión de una comunidad política europea ampliara los problemas que ya poseían los estados nacionales, por ejemplo el reconocimiento de las comunidades de inmigrantes y la concesión de la carta de ciudadanía –algo que finalmente sucedió– (Fistetti, 2004, p.145 ss). El segundo aspecto de la paradoja filosófico-política que menciona Fistetti es que este planteo de una comunidad política europea fue llevado a cabo en un momento en que la hegemonía internacional no está en Europa sino en Estados Unidos con una clara vocación de imperio mundial. Mientras en Europa el paradigma hobbesiano era puesto en cuestión en Estados Unidos fue reforzado e incluso justificado al plantearse como garante de la seguridad internacional.

El interés y la necesidad por la comunidad deben ser interpretados a la luz de desafíos globales tales como guerras, migraciones, desastres ecológicos, hambre, etc. Vivimos en “sociedades mundiales del riesgo” cuyas emergencias y riesgos se comunican en la larga cadena de comunidades a nivel internacional. Existe una excepcionalidad permanente en los procedimientos administrativos y de gobierno que generan una incertidumbre constante en las cuales las decisiones personales y colectivas pueden tener consecuencias inesperadas y no deseables. La comunidad viene a ser el resguardo necesario ante la incertidumbre y el riesgo de carácter global. (Fistetti, 2004, p.152 ss).

El origen del debate entre comunitaristas y liberales se sitúa con posterioridad a la publicación de *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls. El neocontractualismo de Rawls refleja la arquitectura del Estado benefactor (*welfare State*) que se había

constituido en el horizonte político tras la Segunda Guerra. Este neocontractualismo partía de la neutralización por exclusión de las creencias, necesidades, deseos e intereses de los individuos. En su obra posterior *Liberalismo político* (1993) Rawls tratará de menguar su abstracción epistemológica en la cual se priorizaba la justicia, pensada en función de las instituciones, respecto del bien, como cosmovisión del mundo y estilos de vidas (Fistetti, 2004, p.152 ss). En algunos aspectos la contienda entre comunitaristas y liberales parecía tener puntos de contacto con las discusiones sobre la comunidad (*Gemeinschaft*) y la sociedad (*Gesellschaft*) que se dieron en las ciencias sociales en el s. XIX y XX y, a nivel epistemológico, entre holismo e individualismo.

No obstante, la cuestión central del debate era respecto de los principios de una sociedad justa y sobre su modo de ordenamiento. Según los liberales, en una sociedad moderna con escasez de recursos y pluralista en valores “(...) sólo el principio universalista de iguales derechos, igual libertad e iguales oportunidades puede garantizar las condiciones de una “sociedad justa” (...)” (Fistetti, 2004, p.153). Los comunitaristas por su parte plantean la necesidad de un “(...) horizonte de valores socio culturales compartido por todos los miembros de una comunidad como condición para una identidad política intersubjetivamente reconocida” (Fistetti, 2004, p.153 ss). No obstante, mientras Rawls sostenía sus argumentos, el Estado social de derecho tenía serias dificultades tanto a nivel local como internacional. Dificultades que pueden sintetizarse –según Fistetti– en la tensión existente entre deontología, como principio regulador de las instituciones, y teleología, como principio regulador de las concepciones de bien, o también podría decirse entre principios y convicciones o entre justicia procedimental y cosmovisiones. Estas nuevas circunstancias favorecían los cuestionamientos a una teoría procedimental de la justicia que se autopresentaba como neutral e independiente de los contextos históricos, fundamentalmente dado el reclamo de identidades culturales emergentes tras la caída del régimen soviético. Sumado a que los proceso de globalización de la economía profundizaban las injusticias sociales a nivel internacional –desnutrición, nuevas enfermedades, desastres ecológicos. Al interior de los Estados la concepción de justicia como equidad (*fairness*) también era cuestionada por no reconocer las violaciones a los derechos de las mujeres, de las minorías culturales, los inmigrantes o de las personas discapacitadas. Incluso, eran los efectos negativos del mismo Estado de derecho social los que ponían en crisis los vínculos sociales dado que los mecanismos de solidaridad y protección se habían transformado en prestaciones anónimas operacionalizadas por complejas burocracias en ocasiones ineficientes o incluso clientelares. El modelo de inclusión universal del Estado benefactor había profundizado la alienación de las masas, fomentado el individualismo y diluido la conciencia cívica.

No obstante, surge aquí el problema tanto para los liberales como para los comunitaristas de hasta qué punto es posible separar al ciudadano, que en el espacio público hace uso de su autonomía de juicio para analizar los problemas vinculantes para todos, del individuo privado, quien dispone de una cosmovisión particular y posee obligaciones para con la comunidad que vuelven relativamente aporosa su identidad privada. “En suma: ¿se puede ser comunitario en la vida privada y liberal en la vida pública?” (Fistetti, 2004, p.162). Lo que cuestiona Fistetti es entonces:

“(…) ¿cómo conciliar libertad “liberal” y libertad “republicana”? (…) ¿Cómo evitar que el pluralismo de las identidades culturales, en particular si son concebidas como bloques monolíticos, cancele la autonomía individual de la razón y los derechos inalienables del sujeto? (…) ¿Cómo conjurar, entonces, los resultados no liberales y antidemocráticos de la solución contextualista propuesta por los *communitarians*, que resultarían no menos inaceptables que las patologías a las que en la modernidad ha llevado el “universalismo frío” de las democracias procedimentales, y no menos inaceptable que los riesgos que ponen en peligro la supervivencia de los seres humanos en el planeta a los que en la posmodernidad nos está llevando el universalismo glacial de los procesos no regulados de la globalización de la economía mundial?” (Fistetti, 2004, p.165).

Dos conceptos de ciudadanía y de Estado

El concepto de ciudadanía se encuentra vinculado al ámbito de pertenencia en el cuál es ejercida. En tal sentido es posible diferenciar dos concepciones: la ciudadanía como pertenencia a una comunidad y la ciudadanía como pertenencia al Estado. La primera es una perspectiva comunitarista de orientación republicana, la segunda una perspectiva liberal. Cada una posee presupuestos morales diferentes que afectan no sólo al concepto de ciudadanía sino también al de persona, identidad y autonomía personal (Álvarez, 2002, p.327).

La concepción política del republicanismo se sustenta en el autogobierno compartido de modo tal que la libertad no se encuentra garantizada por la posesión de derechos sino que es una consecuencia del autogobierno. “La idea de libertad depende de la existencia de un espacio propio de la vida pública, en el que se cultiva la “virtud cívica”” (Álvarez, 2002, p.327). El autogobierno implica deliberar como ciudadanos sobre el bien común, buscando forjar el destino de la comunidad a través del ejercicio de las virtudes cívicas, del conocimiento de los asuntos públicos y del sentido de pertenencia. Es necesario poseer más que autonomía para elegir los propios fines y respetar el derecho de los demás. La libertad republicana requiere una política formativa para cultivar la virtud cívica. Por ello se habla del carácter contextualista de la noción de identidad personal en el republicanismo. El individuo se define más por su pertenencia a la comunidad que por la continuidad que psicológicamente puede establecerse de sus actos, “(…) el sujeto se descubre como parte de una unidad preexistente cuyos fines son los propios” (Álvarez, 2002, p.328). La autonomía ya no se define como la capacidad del sujeto para elegir según sus intereses (M. Sandel denomina a esta concepción de la autonomía “voluntarista”) sino que la misma forma parte de un complejo proceso de búsqueda y conocimiento de un sujeto arraigado en la comunidad (Álvarez, 2002, p.328). La “república procedimental” (*procedural republic*), según Michael Sandel, concibe al agente moral como alguien sin vínculos constitutivos con la comunidad afianzándose así las raíces kantianas del liberalismo de una persona descontextualizada (*unencumbered self*) en un Estado neutral, tal y como parece manifestarse en la teoría de la justicia de Rawls. Al concebir la ciudadanía no sólo política y jurídicamente sino también como una condición moral de la persona el republicanismo busca recuperar la tradición aristotélica y rousseauiana.

Siguiendo a Aristóteles, y al modo en que también lo interpreta MacIntyre, la idea de virtud es inseparable de la búsqueda de la vida buena. Según Aristóteles la libertad radica en participar en la *polis* de modo tal que la ciudadanía no puede ser planteada como un medio para lograr fines políticos (*Política* III, 1 1274b6-1275b12). Lo que mantiene unidos a los integrantes de la *polis* es la amistad en tanto no sólo se comparte un proyecto común sino que también se busca la unidad y armonía entre sus miembros (Álvarez, 2002, p.329 ss). Siguiendo a Sandel, Álvarez menciona que “los

ámbitos generalmente protegidos y defendidos por el republicanismo por ser el centro desde el cual se fortalecen las virtudes cívicas son la familia, la pequeña comunidad urbana o rural, la parroquia o comunidad religiosa, el gobierno local, etc.” (Álvarez, 2002, p.330). Sin embargo, la propuesta republicana contrasta con las tendencias actuales de las sociedades modernas de acrecentar la vida privada de las personas ya que ésta se ha vuelto más rica y las gratificaciones ya no se encuentran tanto en el reconocimiento de la vida pública. Ello puede deberse a –entre otras cosas– el amor romántico, la familia nuclear y su énfasis puesto en la intimidad y la privacidad, diversas formas de prosperidad que han ampliado las formas de ocio y consumo, la dignidad del trabajo según la ética cristiana y la aversión a la guerra (estos dos últimos ejemplos claramente contrarios a lo que pensaban los griegos).

El republicanismo no define los derechos según principios neutrales respecto de las concepciones del bien sino a partir de la comunidad que se autogobierna. En este sentido, mientras el liberalismo privilegia lo correcto sobre lo bueno, el comunitarismo propone lo bueno sobre lo correcto. Según Sandel, el liberalismo concibe al derecho como “posesiones” de los individuos en cambio para el comunitarismo “(...) los derechos son cualidades morales de los individuos, y se integran en la teoría del bien que conforma su identidad moral” (Álvarez, 2002, p.337). Para Sandel es posible distinguir distintas posturas al interior de la concepción liberal según la cual el Estado y las leyes deben ser neutrales ante las concepciones del bien. Las de mayor relevancia serían las que él denomina “voluntarista”, centrada en el respeto a la autonomía personal y en la capacidad de los individuos de realizar libremente sus acciones; y la “minimalista”, según la cual dada las distintas concepciones de bien el Estado debe evitar intervenir sobre ellas ya que pertenecen al ámbito de las acciones individuales (Álvarez, 2002, p.337). No obstante, el derecho no necesariamente se encuentra relacionado a la idea de autonomía o neutralidad del Estado. Sandel sostiene que los problemas de una concepción voluntarista son que, por un lado, dejan sin resolver el problema de qué es lo que debe quedar fuera de la decisión de las instituciones públicas y, en caso de que esa cuestión sea resuelta, no sería fácil establecer cómo llevar a cabo la tarea de no interferencia. Tanto lo uno como lo otro implicaría tomar posición sobre cuáles son las cuestiones morales relevantes y cómo se verían mejor protegidas. Por otro lado, el voluntarismo al momento de tematizar la libertad de las personas para elegir su propio proyecto de vida “(...) evita pronunciarse sobre la calidad moral de dichas elecciones” (Álvarez, 2002, p.338).

Otra variante del republicanismo es la que enfatiza el lugar de la sociedad civil. Puede citarse en este caso a Michael Walzer para quien la persona participa de diversos tipos de asociaciones (políticas, económicas, laborales, etc.) a las cuales les debe distintos tipos de lealtades y formas particulares de sentido de pertenencia. A pesar de que la sociedad civil está atravesada por distintos tipos de fragmentaciones, en ella también se establecen formas de solidaridades concretas y auténticas. “La peculiaridad del estado o, mejor, del estado democrático, consistiría en que éste funciona no sólo como “el marco para la sociedad civil”, sino como la estructura básica que posibilita la ciudadanía, la cual, (...) tiene “cierta preeminencia práctica entre todo el resto de las afiliaciones actuales y posibles” (Walzer, 1992, p.37. En: Álvarez, 2002, p.332). La centralidad está en que en la sociedad civil las personas pueden asociarse y autorregularse, en tal sentido Walzer apoya la descentralización del Estado. Es la comunidad política la que decide según sus propios criterios morales quien pertenece a ella. En un Estado democrático los procedimientos de autodeterminación deben ser abiertos en condiciones de igualdad. De modo tal que si bien una comunidad política puede otorgar o no la condición de miembro, a quien se la otorgue lo deberá hacer en

condiciones de igualdad respecto de los que ya la poseen. Así mismo debe tenerse en cuenta, según Walzer, que restringir el acceso a la comunidad es propio de ella dado que sin ese derecho moral colectivo no habría tales comunidades (Álvarez, 2002, p. 332 ss).

En el caso de Charles Taylor, el confía –coincidiendo con el liberalismo– en la coordinación del Estado como fuente de equidad en la distribución y en la participación. Taylor distingue entre dos modos de concebir la sociedad civil, uno al modo de Locke en el cual existe una identidad entre sociedad civil y sociedad política, y otro al modo de Montesquieu según el cual debería existir un equilibrio entre los poderes del gobierno central y el de las asociaciones intermedias. Este último modelo sirve de base a la concepción hegeliana de sociedad civil en donde esta es una esfera separada pero no autosuficiente y donde el modo de evitar que se destruya es a través del Estado (Álvarez, 2002, p.333 ss). Taylor concibe la autonomía personal como libertad positiva, “(...) como la facultad de los individuos para llevar a cabo un plan de vida que recoja las condiciones de la autenticidad. La autenticidad, como señala el análisis de Thiebaut, es asertiva, toda vez que puede ser contrastada con predicados valorativos antecedentes que determinan su veracidad” (Álvarez, 2002, p.334). Según Philip Pettit el republicanismo entiende la libertad como no-dominación y no como no-interferencia de modo tal que puede haber interferencia sin dominación cuando la interferencia está controlada por los intereses y las opiniones de los afectados. Para el republicanismo la cuestión no está en la coacción que ejerce el derecho sobre las personas reduciendo su libertad y compensándola previéndolo más interferencias de las que representa, sino que el derecho bien constituido es constitutivo de la libertad. Pareciera que el Estado sería un producto de la sociedad civil de modo tal que es la sociedad civil quien a través de la participación controla al Estado. Según Álvarez:

“Si bien la concepción de Taylor sobre la sociedad civil se aparta del republicanismo en la medida en que confiere al estado un papel de equilibrio y refuerzo para el correcto funcionamiento de la sociedad civil, tal concepción recobra una dimensión republicana toda vez que también el comunitarismo -y el de Taylor muy especialmente- ve en la sociedad civil, que es la expresión de la comunidad en su dimensión pública, el antecedente fundacional del estado, de modo que éste no podrá apartarse de los dictados -incluso y sobre todo de los dictados morales- de los miembros de la comunidad” (Álvarez, 2002, p.335 ss).

Estado cuestionado, justicia cuestionada

Siguiendo algunas trayectorias centrales del pensamiento del filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre (2001a, 2008a) es posible sostener que el fracaso de la modernidad, en particular lo que se conoce como Ilustración, radica en el abandono de la perspectiva clásica y la confusión moral fruto de tener elementos inconexos y descontextualizados pertenecientes a distintas narrativas. Sólo a través de la historia y la sociología –en un abordaje no neutral– es posible entender la situación actual como un estado de desorden caracterizado por profundos desacuerdos ocultos bajo el rótulo “pluralismo” ¿A caso estos desacuerdos podrán ser solucionados a través de normas objetivas e impersonales? Es justamente el yo moderno quien no posee límites para poder realizar juicios al encontrarse desprovisto de criterios racionales de valoración. Todo puede ser criticado, incluso el propio punto de vista que el yo adopte. Se evade así de cualquier identificación necesaria con un estado de hechos contingentes. Esta pareciera ser la “esencia de la actuación moral”, el hacer juicios desde un punto de vista universal y abstracto de modo tal que todos y nadie pueden ser agentes morales. La actividad moral parece localizarse en el mismo yo y no en las prácticas sociales (MacIntyre, 2008a, p.50

ss). El hombre contemporáneo se ha quedado sin poder compartir (justificar) un criterio moral.

Mientras el concepto de “hombre” en Aristóteles estaba ligado a una determinada concepción de la “vida buena”, lo cual implicaba poder desempeñar con excelencia el papel o función social que a cada cual le correspondía. En el nuevo planteo respecto de lo ético, el concepto “funcional” que se percibía en la moral clásica se pierde al igual que el partir de premisas fácticas para llegar a valoraciones morales. Esto fue posible a partir de un cambio profundo en el significado de los términos morales y sus relaciones y se manifestó claramente en la creencia de los filósofos modernos de que se habían podido liberar del yugo de concepciones teleológicas, teístas y jerárquicas que oprimían al yo. Allí es cuando se hizo posible la invención del *individuo* como poseedor de una soberanía moral; la autonomía del individuo ya no estaba sometida a la ley divina, a la teología natural o a la autoridad jerárquica.

Por otra parte, a las normas morales –que fueron parcialmente resignificadas– se les debió buscar una nueva justificación racional pues habían sido privadas de su carácter teleológico y categórico. Frente a éste problema, dos proyectos, el de los utilitaristas y el de los pensadores kantianos, trataron de asumir la labor. Sin embargo, fracasaron al intentar generar un nuevo principio de autoridad. La moral moderna y contemporánea así constituidas se manifiestan en paradoja pues cada individuo se concibe así mismo como autónomo pero al mismo tiempo está envuelto en relaciones manipuladoras con los demás. De hecho, sólo es posible conservar la autonomía rechazando cualquier pretensión manipuladora de terceros y a su vez siendo uno mismo manipulador en las relaciones con los demás. Esta paradoja se encuentra también expresada en la tensión existente en el concepto de derecho, en particular los derechos humanos como derechos sobre los cuales no se debe interferir⁵, y en el concepto de utilidad. Ambos conceptos no pueden proveer de un criterio objetivo e impersonal y sus pretensiones son antagónicas. El ejemplo al que recurre MacIntyre es la apelación que realiza el individuo a sus derechos y la forma en que se organiza burocráticamente la sociedad sobre la base de un criterio de utilidad. La incompatibilidad de ambos criterios sumado a su incapacidad para poder proponer normas objetivas e impersonales hacen del debate entre ambos y del pensar y hacer en la práctica política moderna una actividad arbitraria de voluntad y poder. Tres conceptos modernos, el de derechos, el de protesta y el de desenmascaramiento se hacen presentes. Pues la violación de los derechos por el criterio de utilidad de terceros genera una protesta que busca desenmascarar, tras el velo de una determinada moralidad, las intenciones arbitrarias de los agresores (MacIntyre, 2008a, p.97 ss).

Los hombres al desconocer el sentido de lo que hacen pierden “el carácter vinculante de lo que debían hacer” dado que las propuestas de justificación van siendo cuestionadas por la ausencia de conmensurabilidad entre las posiciones en conflicto. La excesiva mirada en el futuro ha hecho que la modernidad no dimensionara bien el presente desde el cuál debería desarrollar su pensar (Trucco, 2004, p.40). En la filosofía moral las intuiciones entran en contradicción y las personas en confusión afirmándose una variedad incompatible de cursos de acción, deduciéndolos de algunas de las premisas en conflicto. Estas prácticas morales en pugna coexisten tanto en las discusiones públicas como al interior de los sujetos individuales (Chius, 2007, p.2 ss).

Si en las sociedades modernas no es posible alcanzar un consenso a nivel moral y si los criterios de justicia son incompatibles “la política moderna es una guerra civil continuada por otros medios (...)” (MacIntyre, 2008a, p.311). Frente a ello es pensada

⁵ MacIntyre niega la existencia de tales derechos que denomina “negativos” por su intención de resguardo (MacIntyre, 2008a, p.97 ss).

la recuperación de las virtudes en términos aristotélicos, educarse en la virtud implica que mi bien como hombre es el mismo bien de aquellos que forman parte de la comunidad humana, el bien no es una propiedad privada. Por eso también la apelación al concepto de amistad en términos aristotélicos como bienes compartidos (*Ética nicomáquea* VIII, 3 1156b5-20). El conflicto constituye centralmente a las sociedades modernas y sus leyes pueden ser entendidas como índices de sus disputas y como la pretensión de suprimirlas. MacIntyre sugiere que el abandono de la virtud del patriotismo es uno de los causantes del conflicto y un punto de origen de la sociedad moderna. El origen del conflicto se encuentra en el principio práctico de la autonomía según el cual el sujeto moral se enfrenta a un conjunto de modos de vida alternativos pero desde un punto de vista exterior a todos ellos.

MacIntyre propone salir de esta situación caótica apelando a la recuperación de la noción de *polis* aristotélica y entendiendo esta como “(...) la forma de orden social cuyo modo de vida compartido ya expresa la respuesta o las respuestas colectivas de sus ciudadanos a la pregunta de cuál es el mejor modo de vida para los seres humanos” (MacIntyre, 2001a, p.140). El aprendizaje y la práctica de las virtudes siempre se realizan dentro de una comunidad y sus instituciones. Por el contrario, la sociedad moderna y liberal carecería de las condiciones y los medios para buscar la virtud debido a que para el individualismo liberal la comunidad es sólo el lugar donde cada individuo pretende lograr su propio concepto de buen vivir y las instituciones políticas han sido construidas para hacer posible y resguardar esa autonomía. Tanto la ley como el gobierno deben ser neutrales ante las distintas concepciones del bien. El gobierno debe inculcar el respeto por la ley no una determinada perspectiva moral. Ello en realidad viene a demostrar otra cosa, que

“(...) la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho evidente de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser un educador moral de cualquier comunidad. Pero la historia de cómo surgió el Estado moderno es en sí misma una historia moral. (...) El que una práctica pueda mantenerse en su integridad dependerá de la manera en que las virtudes puedan ejercitarse y de que sirvan de apoyo a las formas institucionales que son soportes sociales de las prácticas” (MacIntyre, 2008a, p.242).

¿Cuál es el concepto que MacIntyre tiene de “práctica”? Él define por práctica toda actividad humana establecida socialmente y de índole cooperativa mediante la cual se realizan bienes internos o externos. Los bienes internos son aquellos inherentes a la misma práctica y redundan positivamente en toda la comunidad que participa de esa práctica, son bienes valorados por la excelencia en los resultados. Las virtudes tienen como meta adquirir los bienes internos. Por su parte, los bienes externos son propiedad de cada sujeto en particular y son exteriores al fin de la práctica por lo que se transforman en objeto de competencia en términos de ganadores y perdedores (Chius, 2007, p.7). Las sociedades modernas sólo persiguen los bienes externos siendo la competitividad su rasgo característico⁶. El patriotismo como virtud se ha vuelto imposible debido a que el gobierno no expresa la comunidad moral de los ciudadanos sino a un conjunto de convenios institucionales tendientes a lograr una unidad burocrática, en una sociedad que carece de acuerdos morales. Esta situación vuelve a la obligación política algo confuso. El Estado parece presentarse como una estructura

⁶ De allí que MacIntyre sostenga algunas afirmaciones radicales tales como: “La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático a esa tradición” (MacIntyre, 2008a, p.313).

política excesivamente abarcante para poder comprender las distintas discusiones éticas (Ramis Barceló, 2011, p.192). No obstante ello, el gobierno y el Estado como instituciones son necesarias debido a que muchas tareas sólo pueden ser desarrolladas a través de ellas (MacIntyre, 2008a, p.312 ss).

Como se dijo, para MacIntyre uno de los principales problemas del mundo moderno es el de los amplios y profundos desacuerdos morales donde los desacuerdos muestran las diferencias existentes en las concepciones éticas que funcionan como bases. Las preguntas que MacIntyre dirige hacia el liberalismo son debido a los interrogantes que éste genera respecto de cómo se encuentra asentado sobre bases que permiten la disensión y cómo es que la raíz de esos mismos desacuerdos se encuentra en la misma estructura del liberalismo. Desde una comprensión histórica de las formas políticas el filósofo escocés contrapone bien común e interés público. El primero sería propio de la teoría política clásica mientras que el segundo lo sería de la teoría política moderna como búsqueda de la satisfacción de intereses particulares. El interés común es evaluado en términos de eficacia desde una visión utilitarista que niega la existencia de bienes que tengan un valor intrínseco, es decir, que el bien depende de los intereses colectivos. Un grupo que busca sólo sus intereses y no el bien común no es una comunidad. El Estado liberal es un enemigo del bien común ya que pretende ser neutral frente a las concepciones de bien. Dado que hay tantos bienes como grupos el liberalismo plantea la neutralidad para que cada grupo pueda lograr su bien. Esto sucede porque no es definido claramente el bien común sino que sólo se busca un acuerdo para definir los bienes. De modo contrario, para la tradición aristotélica, la práctica de hábitos virtuosos es lo que conduce a la búsqueda del bien y no los acuerdos. Aunque en los hechos existen distintos modos de elegir y llegar al bien no todos poseen un mismo valor a nivel político (*Ética nicomáquea* V, 7 1135a5; *Política* III, 4 1276b3-7). Cada miembro privado como así también cada grupo se presenta como un “maximizador de utilidad” que compite con otros dado lo limitado de los recursos. Dicha maximización de utilidad necesita de un ambiente estable de modo tal que las expectativas racionales se puedan formar y justificar. Es por ello que los acuerdos entre individuos y grupos competidores deben parecer racionales a la mayoría de las personas, “(...) éstas deben aceptar tanto el contenido de dichos acuerdos como la necesidad de su aplicación, porque el sistema se legitima por el acuerdo entre las partes. (...) La competencia y los conflictos tienden a delimitarse de forma contractual, y las instituciones sólo pueden funcionar cuando se produzca un consenso” (Ramis Barceló, 2011, p.252)⁷.

El origen de la política debería encontrarse en el conjunto de prácticas comunes y no en una unión de intereses. La modernidad sólo se preocupa de los bienes externos por ello es que las relaciones sociales son planteadas en términos de pactos contruidos a través de reglas y libertades compartimentalizadas, las personas viven en pequeñas esferas de la libertad vinculadas jurídicamente (Ramis Barceló, 2011, p.258). Según Ramis Barceló (2011, p.258) “se trata de la destrucción de los cuerpos intermedios que decía Hegel, de manera que los Estados Modernos están compuestos de una gran esfera general (pacto de voluntades) que defiende las esferas individuales”. Si, según MacIntyre, la visión aristotélica se diferencia de la moderna porque a) la vida social no se encuentra tan compartimentalizada y b) por que las virtudes y los vicios tienen una trascendencia moral y política. Estas dos dimensiones conducen a que a) la vida pública y la vida privada no pueden ser disociadas siendo ambas importantes para la vida política y b) que la educación moral es necesaria para que las personas puedan dirigir

⁷ En contra partida al consenso MacIntyre propone la búsqueda del bien compartido cuyo carácter no es meramente procedimental por ello es que la política del bien común es propia de las pequeñas comunidades en las cuales los miembros se ayudan mutuamente en las prácticas.

sus vidas y buscar el bien común. Por ello es que deben ser construidos nuevos lazos de solidaridad en pequeñas comunidades para evitar la especialización político-jurídica y la burocratización. Es necesario una nueva forma de hacer política crítica del Estado-nación que ha compartimentalizado y desnaturalizado la vida de las personas (Ramis Barceló, 2011, p.259).

¿Cómo disputar al Estado el problema de la burocratización de las relaciones humanas? MacIntyre sostiene que una filosofía del derecho natural podría sostener una tesis alternativa en tanto logre explicar cómo puede producirse la aprehensión de la ley natural por parte de las personas corrientes y cómo el mismo derecho natural puede contribuir a la solución de los desacuerdos morales. La ley natural debería conducir a las personas a comportarse virtuosamente de modo tal que las razones para la acción deban comprenderse como una manifestación de la práctica de las virtudes (Ramis Barceló, 2011, p.217). El derecho natural se encuentra en las inclinaciones biológicas del ser humano como animal racional y dependiente de modo tal que tomar decisiones a priori al margen de la comunidad y sus reglas es algo antinatural (Ramis Barceló, 2011, p.235). La justicia como derecho natural se desarrolla cotidianamente según la naturaleza humana por ello –en parte– cobra relevancia cómo es que las personas corrientes captan los principios de la ley natural. Existe un estrecho vínculo entre reglas, virtudes y bienes que muestran cómo las razones para actuar no pueden reducirse al acatamiento de reglas predeterminadas sino que deben ser fruto de una amplia gama de virtudes. Justamente, el acatamiento de las reglas de la vida cotidiana y la búsqueda de bienes internos da origen a las virtudes y al derecho natural (Ramis Barceló, 2011, p.235 ss).

La tradición moderna y liberal exalta al hombre de modo tal que éste puede decidir todo sin tener en cuenta su naturaleza física y biológica. Dado que no se obra naturalmente surgen y se profundizan los dilemas y desacuerdos morales. Las relaciones con los demás se desnaturalizan al igual que el aprendizaje de las prácticas que guían la interacción con otros. Las personas violan las leyes naturales y se producen desacuerdos a los cuales se les hace frente de manera precaria a través de andamiajes legales y un aumento de la litigiosidad. Si el derecho natural es la base de las reglas para la convivencia según las inclinaciones del ser humano, esta concepción tiene importantes implicancias políticas ya que se sitúa en las antípodas del modelo de Estado-nación moderno (Ramis Barceló, 2011, p.236).

La ley natural entonces es una guía para conocer mejor la naturaleza del hombre y así poder desarrollar las virtudes que se encuentran en ella. El derecho natural contribuye a la educación moral y la ley positiva debe servir para la formación de cada individuo. “Los preceptos de la ley natural son aquellos que, como animales racionales, los seres humanos reconocen como indispensables para cada sociedad y para la consecución de los bienes” (Ramis Barceló, 2011, p.245). La importancia de la synderesis es en referencia a la captación de los preceptos del derecho natural debido a que todo ser racional puede conocerlos (*ST II I-II c. 94 art. 1*). Una ley positiva que no contradice la ley natural ayuda a buscar tanto el bien individual como el colectivo. Este es uno de los aspectos por el cual la ley natural es racional. Sólo una ley justa es ley ya que cumple con los preceptos de la naturaleza. El primer principio de la razón práctica según Tomás de Aquino es hacer el bien y evitar el mal. Los preceptos básicos del derecho natural no pueden situarse por debajo de ningún pacto. Por cuanto, dado que el primer principio de la razón práctica es buscar el bien y evitar el mal y dado que el hombre es un animal racional que está dirigido a determinados bienes, los gobernantes deben observar necesariamente esos bienes para legislar de un modo acorde a las exigencias de los animales racionales (*ST II I-II c. 93 art. 3; c. 95 art. 2; c. 96 art. 4*).

“Los legisladores deben buscar el bien común y evitar el mal y pueden hacerlo si ejercen las virtudes éticas, entre ellas la justicia y también la prudencia” (Ramis Barceló, 2011, p.246). Las normas contrarias al derecho natural son imperfectas y deben ser desobedecidas debido a que le hacen daño a los seres humanos al ir en contra de su naturaleza como seres racionales.

Según la interpretación que MacIntyre hace sobre Santo Tomás, el Aquinate le da una gran importancia a la persona corriente como conocedora de la ley natural. Las personas conocen los preceptos de la ley natural y los juristas y gobernantes también lo hacen en tanto personas racionales, “(...) no como especialistas en derecho” (Ramis Barceló, 2011, p.247). Si los legisladores y gobernantes “(...) intentan fundar su autoridad en su potestas (...) y no en la autoridad de la razón” (Ramis Barceló, 2011, p.247), estos no buscan el bien común. Arrogarse la autoridad y no fundarla en el bien común a través de la justicia le implica al gobernante y al legislador deslegitimarse⁸.

El Estado al no reconocer los preceptos del derecho natural carece de un lenguaje compartido por lo que necesita levantar “falsas barreras” ya que el derecho es un lenguaje al que sólo dominan los especialistas. El derecho no depende de las prácticas ni del sentido común “(...) sino de una legislación dispuesta para salvaguardar ciertas libertades de las personas, aunque manteniendo frecuentes desacuerdos morales” (Ramis Barceló, 2011, p.254). Si bien tanto en las comunidades como en los Estados nacionales existe una estratificación social jerárquica, sólo en la medida en que las actividades de una persona se dirigen al bien común rigiéndose por los preceptos del derecho natural es que todos deberán rendir cuentas por sus actos. En tal sentido el derecho natural es una “fuente de subversión” contra las irracionalidades, abusos e injusticias. No hay “razones de Estado” que se sitúen por encima de él ya que existen actos intrínsecamente malos.

Con las primeras aprehensiones de nuestro bien hacia una comprensión madura del mismo se van explorando los significados de conceptos como *telos*, felicidad, acción, pasión o virtud. Éste transitar, en tanto animales y racionales, deberá ser en compañía de otros miembros de la comunidad de tal modo que seamos aprendices educables. En esto consiste el primer aprendizaje de nuestro bien. En un primer momento lo que captamos al entender la fuerza obligatoria de los preceptos de la ley natural son las condiciones para entrar en una comunidad en la cual descubriremos las características de nuestro bien. El caminar para el descubrimiento de nuestro bien implica el mismo movimiento por el cual las personas corrientes aprenden a través de las prácticas de las virtudes. Éste caminar se inicia con las enseñanzas de los padres y de las comunidades intermedias “(...) aprendiendo lo que la ley natural ejemplifica en las leyes estas comunidades” (Chius 2007, p.5). Esta enseñanza permite discernir los fines que han de ser perseguidos a la luz del fin último o bien verdadero de la especie a la cual uno pertenece. Éste tránsito hacia la especificación del bien implica avances y retrocesos en la moral, tanto como individuos miembros de una comunidad que tiene su historia particular y también como miembros de comunidades pasadas “(...) cuyas enseñanzas prácticas se encuentran integradas en la nuestra. La tradición, como práctica de las virtudes encarnada en una comunidad, constituye el dato previo de mi vida y de lo que sea la vida buena” (Chius, 2007, p.5). Para MacIntyre:

“la vida moral individual continúa y prolonga esa tradición que con su contexto inicial le dio los medios para que hiciera suyas y prolongara las enseñanzas sacadas de una

⁸ Tomás de Aquino le da mucha importancia a la costumbre como base de una legislación que busca el bien común. La costumbre es contraria a la arbitrariedad, al decisionismo y al poder centralista (Ramis Barceló, 2011, p.247; *ST II I-II c. 97 art. 3*).

variedad de pasados. De este modo, las investigaciones de la vida moral individual guardan continuidad con las de la tradición pasada, y la racionalidad de esa vida es la racionalidad no sólo encarnada en la tradición, sino también transmitida a través de ella” (MacIntyre, 1992, p.184).

Conclusión

El artículo es una invitación a pensar la problemática de la justicia desde un humanismo comunitario que, a partir de una ética de la virtud, critique al derecho como dispositivo técnico-burocrático propio del Estado-nación moderno. El Estado en esta configuración impide la educación del ciudadano en una tradición moral y por lo tanto socaba el logro de bienes públicos. Sin adentrarse en las disputas propias de la filosofía del derecho y sin pretender realizar una sociología del derecho, se busca pensar con un enfoque normativo desde la teoría política las implicancias ético políticas del derecho como dispositivo institucional que se arroga monopólicamente la propiedad de impartir justicia (principio de potestad de imperio en el derecho público).

Esta labor de apertura propuso encontrar analíticamente el origen del derecho como mecanismo institucional en la distinción entre dos tipos de racionalidades manifestadas en el par conceptual comunidad-sociedad. A partir de esta distinción se construyó una narrativa, al estilo historia conceptual, del modo como fueron pensadas las relaciones sociales. La transición desde la comunidad como *telos* a la sociedad como función contractual ha sido, junto con la creación de la ficción de individuo, uno de los ejes de esta narrativa ¿Por qué cobra relevancia la distinción entre comunidad y sociedad? Porque el fenómeno de la individualización de los estilos de vida, la pluralidad de valores y la disgregación social se amplía atravesando fronteras y obturando discusiones.

En el periodo en que los lazos comunitarios medievales son disueltos y surge la pretensión moderna de identificar individualidad y soberanía, las clasificaciones jurídicas y responsabilidades se amplían y se produce una juridización de ciertos aspectos de la moral y la religión. El crecimiento del sistema jurídico se vivió como un acrecentamiento del poder soberano tanto teológico como político que intervenía en las vidas cotidianas para clasificar y distinguir las conductas que racionalmente se justificaban como punibles. La formación del individuo trajo consigo la formación a gran escala sociedades represivas (Abdo Ferez, 2013, p.21 ss). La “temprana modernidad” (s. XVI – XVII) fue una época de crisis y pretendió darse como fundamento una distinción (o dualismo) entre ley moral y ley positiva, y entre el derecho y la conciencia. En este periodo surge lo que hoy se percibe como una hipertrofia del derecho positivo dada su pretensión de regularlo todo, incluso aquello que podría actualmente calificarse como mínimo y privado. Una de las claves para hacer esta lectura consiste en analizar, por ejemplo, la formación del concepto de “fuero de la conciencia” (Abdo Ferez, 2013, p.28 ss).

Si bien pueden distinguirse distintas modernidades no solo según marcos epocales sino también según desarrollos intelectuales e institucionales divergentes. Aquí se sostiene que las características contractuales de las relaciones sociales, la individuación manifestada a través de distintas interpretaciones del principio de autonomía y la formación del Estado moderno, como garante de la paz a través de una organización burocrática que busca lograr la unidad nacional, configuran rasgos característicos de las distintas modernidades.

Todo diagnóstico si no supone, al menos da indicios de posibles soluciones. Frente al diagnóstico moderno de pérdida de la comunidad es comprensible que se

pretenda un retorno a la comunidad, y con apremio si se trata de un contexto de crisis. Esto es, sin duda, un problema cuando el diagnóstico da como resultado una idealización del pasado en comunidades homogéneas sólo capaces de ser reconstituidas a través de distintas formas de violencia. Sin embargo, aquellas experiencias históricas consideradas aberrantes no pueden ser concebidas como intrínsecas al propio concepto de comunidad. No es la negación del concepto de comunidad lo que constituiría una muralla de resguardo sino el establecer un pensamiento cuestionador sobre cómo se conceptualiza(n) la(s) comunidad(es). De este modo, cada tradición podrá establecer distintas formas de vigilancia frente a lo que considere como amenazas de la comunidad o hacia la comunidad.

Aunque a fines del s. XIX y principios del s. XX la politización del concepto de comunidad fue distinta según los contextos nacionales y regionales. A tal punto que, gracias a los presupuestos de la democracia liberal, también fueron planteadas formas de complementariedad –o al menos no en términos de dualidad antagónica– entre el par conceptual comunidad-sociedad. Sin embargo, y aunque podría sostenerse que los diagnósticos lo suponían, las críticas se volvieron explícitas al Estado de derecho liberal. Estando este, según los distintos países, en diferentes situaciones de democratización. Lo que vino a restablecer la disputa entre comunitaristas y liberales a fines del s. XX fue la importancia de las discusiones éticas para el estudio de los problemas políticos, económicos, sociales y culturales. Los cuales debían ser abordados a través de la tematización de conceptos tales como justicia, bien, igualdad y tolerancia. Ello contribuyó a repensar otros términos tales como ciudadanía, identidades, democracia, derecho y Estado.

Aunque los desafíos parecían no ser nuevos poseían otras características y otras extensiones. El Estado democrático de derecho había sufrido diversas transformaciones y la globalización presentaba serios riesgos e incertidumbres. En este contexto parecía volverse apremiante pensar la comunidad realizando algunas objeciones al Estado liberal de derecho: a) La excepcionalidad permanente en los procedimientos administrativos y de gobierno (neutralización del principio de legalidad en el derecho público, según el cual el ejercicio de las potestades sólo es habilitado a partir de un ordenamiento jurídico). b) El tipo de orden social que puede sostenerse a partir de dos instituciones tan fuertemente atravesadas por la filosofía utilitarista como lo son el mercado y la administración del Estado (social) de derecho. c) La contradicción entre los principios éticos de las instituciones a partir del antagonismo entre deontología y teleología. d) La estructura del Estado (social) de derecho que ha puesto en crisis los vínculos sociales suplantando la solidaridad por prestaciones anónimas operacionalizadas por burocracias complejas, ineficientes y clientelares. Y e) la profundización de fenómenos como la alienación, el individualismo y la pérdida de conciencia cívica.

El comunitarismo de influencia republicana va a rescatar el autogobierno y la virtud cívica como formas de construcción de la identidad del agente quien es fundamentalmente miembro de una comunidad moral, aunque se haya convertido en ciudadano del Estado. Contrariamente a la concepción liberal de la identidad personal fundada en el principio de autonomía moral y a la concepción de ciudadanía sustentada en la posesión de derechos y en la ampliación de los mismos. Para el comunitarismo la construcción de la identidad personal se desarrolla en la pertenencia a una comunidad como posibilitadora de una continuidad psicológica de los actos de las personas. Una teoría de la identidad personal debe estar vinculada a una teoría sobre la acción de modo tal que la identidad sea la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social en el cual las relaciones sociales definen de un modo no exclusivo su identidad

personal. El cruce entre cualidades morales y derechos habilita a una teorización sobre el bien personal, el bien comunitario (bien común) y la postura del Estado frente a ellos.

MacIntyre sostiene que la modernidad como proyecto ilustrado ha fracasado y el origen de su fracaso debe ser situado en la confusión moral que genera poseer elementos inconexos y descontextualizados pertenecientes a distintas narrativas. Al encontrarse desprovisto de criterios racionales de validación el yo moderno no posee límites para realizar sus juicios, evadiendo toda identificación necesaria con un estado de hechos contingentes. La esencia del acto moral es elaborar juicios desde un punto de vista universal de modo tal que la actividad moral se encuentra en el mismo yo y no en las prácticas. El hombre moderno tiene serias imposibilidades de justificar socialmente criterios morales. Desde la historia conceptual, el abandono del aristotelismo y el surgimiento del concepto de individuo –como emancipado de la tradición– fueron determinantes para esta situación.

Sin embargo, la moral moderna padece una situación paradójica pues si bien cada individuo se concibe así mismo como autónomo al mismo tiempo está envuelto en relaciones manipuladoras con los demás. Sólo rechazando cualquier pretensión manipuladora y a su vez siendo uno mismo manipulador en la relación con los demás es que puede ser resguardada la propia autonomía. Son justamente la incompatibilidad entre derechos y utilidad y la imposibilidad de lograr criterios impersonales y objetivos lo que han vuelto a la práctica política moderna una actividad arbitraria. Como se dijo, la violación de los derechos por el criterio de utilidad de terceros genera una protesta que busca desenmascarar, tras el velo de una determinada moralidad, las intenciones arbitrarias de los agresores.

Cuando MacIntyre apela a la recuperación de la *polis* aristotélica como forma de orden social comunitario, no está pensando en la restauración de un orden pretérito. Sino en relaciones sociales que, a partir de una misma interpretación respecto de los que es el bien, permitan educar en la virtud. La comunidad, y no el Estado, es quien se encuentra en condiciones de ser educadora moral. Es el concepto de práctica, como actividad cooperativa socialmente establecida que busca realizar principalmente los bienes inherentes y excelentes (bienes comunes) y no tanto los bienes externos logrados a través de la competencia (intereses públicos), quien habilita repensar la *polis*. Mientras que la práctica de las virtudes persigue los bienes internos, las sociedades modernas buscan los bienes externos por lo que se caracterizan por la competencia. En estas sociedades modernas justamente lo que el derecho pretende establecer –y es en lo que, al mismo tiempo, se ha visto vulnerado– son ciertas garantías de estabilidad para que la competencia por recursos limitados pueda darse. De modo tal que los acuerdos entre los competidores deben parecer racionales para la mayoría de las personas quienes, a su vez, deben aceptar tanto el contenido de los acuerdos como la necesidad de su aplicación ya que el sistema se legitima por lo convenido entre las partes. Por el contrario, las comunidades permitirían pensar nuevos lazos de solidaridad no sustentados por la especialización político-jurídica y la burocratización.

Frente a la problemática de la burocracia y del Estado MacIntyre vuelve al derecho natural en tanto este permitiría pensar cómo las personas corrientes aprehenden la ley natural y cómo los desacuerdos morales podrían ser superados. El tipo de relación entre reglas, virtudes y bienes manifiesta que las razones para actuar no pueden reducirse al acatamiento de reglas predeterminadas sino que debe ser fruto de una amplia gama de virtudes. De modo tal que el acatamiento de las reglas de la vida cotidiana y la búsqueda de bienes internos se manifiesta a través de la virtud y el derecho natural. Como seres racionales, y no como especialistas en derecho o ciencia política, tanto las personas corrientes como los gobernantes conocen el derecho natural.

La verdadera autoridad que busca el bien común a través de la justicia se funda y legitima en la razón y no en la potestad. El Estado-nación no reconoce los preceptos del derecho natural por lo cual carece de un lenguaje compartido y necesita crear barreras ficticias a través de andamiajes jurídicos que sólo dominan los especialistas. Así, el derecho no depende ni de las prácticas ni del sentido común sino de una legislación que proteja la libertad de las personas aunque sosteniendo desacuerdos morales. Las actividades de una persona deben ser consideradas en tanto se dirijan al bien común. El derecho natural es un resguardo y también un elemento de “subversión” contra las irracionalidades e injusticias, aun cuando estas tengan su origen en el Estado.

Bibliografía

Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.

Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Honneth, A. (1999). “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”. En: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n° 20. (p.5 a 15)

Aristóteles. (1982). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1982). *Política*. Madrid: Gredos.

Álvarez, S. (2002). *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Chius, S. (2007). “La comunidad en MacIntyre I: La rehabilitación de la polis griega en el estado liberal”. En: AA.VV., *Myriam Corti, Contemporaneidad y Metafísica. Homenaje-Recordación* (p.37 a 88). Córdoba: Instituto Católico Superior – Ediciones del Copista.

Glaser, D. (1997). “La Teoría Normativa”. En: D. Marsh y G. Stockert (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política* (p.33 a 52). Madrid: Alianza S.A.

MacIntyre, A. (1992). *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid: Rialp S. A.

MacIntyre, A. (2001a). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Madrid: EIUNSA.

MacIntyre, A. (2001b). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós Ibérica S. A.

MacIntyre, A. (2008a). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

MacIntyre, A. (2008b). *Ética y Política. Ensayos Escogidos II*. Granada: Nuevo Inicio.

Naval, C. (1997). “La identidad personal en A. MacIntyre y Ch. Taylor”. En: Sarmiento, A., et. al., *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio*

Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. (p.761 a 778). Fuente: <<<http://hdl.handle.net/10171/5340>>>. Consultado el: 11/02/2014.

Ramis Barceló, R. (2011). *De las razones para actuar a la historia del derecho natural. La filosofía jurídica de Alasdair MacIntyre*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra. Departamento de Derecho. Barcelona. Fuente: <<www.tdx.cat/handle/10803/51296?show=full>>. Consultada el 16/07/2013.

Rawls, J. (1993). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2004). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Tomás de Aquino. (1956). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Trucco, O. (2004). *MacIntyre: Tradición y Política*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

Trucco, O. (2000). “MacIntyre: Tradición y Política”. En: Scribano, A.; Barros, S. y Vagliente, P. (Coords.), *Portal I. Producción en Estudios Sociales* (p.29 a 45). Villa María: Instituto Pedagógico de Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Villa María.

Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.