

ALASDAIR MACINTYRE Y LA CRÍTICA COMUNITARISTA A JOHN RAWLS

Alasdair Macintyre and the Communitarian Critique of John Rawls

Alfonso Henríquez*

RESUMEN: El liberalismo de J. Rawls presenta algunas dificultades, que desde la perspectiva de A. Macintyre, lo transforma en una teoría altamente alejada de la forma en que se articula el concepto de Bien, por parte de sujetos que no se conciben aislados, sino que dentro de comunidades dirigidas a conseguir un determinado fin.

ABSTRACT: Liberalism presents some difficulties, which from the perspective of A. Macintyre, transforms it into a theory very far from the way it articulates the concept of property, by subjects that are not designed in isolation but in communities aimed at a given objective.

PALABRAS CLAVE: Rawls, MacIntyre, comunitarismo, liberalismo

KEY WORD: Rawls, Macintyre, communitarianism, liberalism.

Fecha de recepción: 30-11-2010

Fecha de aceptación: 17-1-2011

INTRODUCCIÓN

El debate liberal-comunitarista es una reactualización postmoderna de una serie de discusiones que grosso modo ya han tenido ocasión de enfrentar diversas escuelas de pensamiento y práctica social a lo largo de la historia. Las disputas entre kantianos y hegelianos, o entre las filosofías de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino por un lado, y las de T. Hobbes, D. Hume o S. Mill, por el otro, han dado vida a nuestra particular narrativa cultural, y derramado en no pocas veces, más que ríos de tinta por las calles de occidente.

En términos muy generales ¿qué es lo que se ha venido enfrentando una y otra vez? Estimamos que el centro se encuentra en la noción de Hombre que las escuelas defienden, pues algunas, como la racionalista o ilustrada, afirmarán que la constitución del sujeto vendrá dada desde sus potencias racionales y que estas nada indican sobre una posible finalidad o un Bien inherente que deba ser poseído. Así por ejemplo en el caso de Hume y Kant, la felicidad humana es algo eminentemente subjetivo, objeto de búsqueda por parte de las pasiones del sujeto empírico, sobre la que no resulta posible edificar una teoría de la moralidad y menos aún, una teoría de

* Profesor del Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Concepción (Chile).

la justicia entendida esta como una virtud, centrando la perspectiva ética en la eficiencia (Hume) o en la formalidad (Kant)¹.

Por el contrario, Aristóteles, Santo Tomas de Aquino, MacIntyre, entre otros, aunque en formas diversas, van a sostener que el "hombre de naturaleza" es un mito, que este, en cuanto actor dentro de una sociedad, tiene un *telos* que cumplir, el cual no es relativo o contingente, sino que por el contrario, es indiciario de algo que se ha perdido, la noción de perfección y de una vida que pueda ser buena y virtuosa dentro de un orden cósmico que dicta el lugar de cada virtud es un esquema total y armonioso de la vida humana².

Rawls es en este sentido, un eslabón que solo se hace inteligible, como parte de una larga cadena de autores, cuyos sistemas de pensamiento se agrupan modernamente bajo la denominación de Liberales, pero que hunden sus raíces en las corrientes reseñadas, al considerar, entre otras variadas razones, al Estado Moderno como uno que está justificado por el aseguramiento de los bienes privados, pero que en modo alguno lo está, en la búsqueda del Bien Humano. Así por ejemplo leemos en nuestro autor que la definición de Bien es puramente formal, pues establece simplemente que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor³, desechando con ello, el Telos como motor esencial de la moral.

Consideramos a la luz de las ideas anteriormente expuestas, como muy relevante el poner de manifiesto que Rawls no es un caso aislado dentro la historia del pensamiento, que forma parte de un proyecto ético específico y con alcances muy claros para la vida práctica, social y política del hombre, y que por lo tanto, solo en contraposición con la escuela rival, aristotélico-tomista, podremos captar de mejor forma las profundidades y dificultades de su obra. Para este ejercicio dialéctico he elegido un autor como guía, un tema central como objeto de crítica, y dos ideas periféricas que me harán posible comenzar y finalizar el análisis crítico de Rawls. Nos parece así, que la obra rawlsiana, vista desde la óptica de unos los autores comunitaristas más relevantes de la actualidad, me refiero a Alasdair MacIntyre y a su clásica obra *Tras la Virtud*, nos permitirá captar de mejor forma el alcance de la noción de Bien en *La Teoría de la Justicia*, que es el tema en torno al cual gira el presente trabajo.

¹ MASSINI, Carlos, *Filosofía del Derecho "La Justicia"*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2005, p. 206.

² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 2009, p.181.

³ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 385.

Lo que predicamos del Bien en la tradición de la cual MacIntyre forma parte, es algo por completo distinto del significado dado por el movimiento del cual Rawls es un destacado representante, de hecho, son formas de tal modo incompatibles, que no resulta, a la luz de lo que diremos, extraño el que en la actualidad sea casi imposible establecer una comunicación entre ambas. Desde luego, nuestro intento no implica en absoluto decantarnos por una visión neoconservadora del problema, pues el propósito que nos anima, es simplemente hacer ver que la filosofía medieval, de la cual en cierto sentido Santo Tomas de Aquino, es un representante genial pero marginal, y la filosofía clásica, de la cual Aristóteles emerge en forma relativamente tardía para occidente, tienen aún mucho que decir y aportar para el debate moderno, según lo plantea MacIntyre, incluso, cuando se trata de estudiar a un autor tan reciente como Rawls.

En efecto, y esto será algo que atravesará buena parte del trabajo como tesis central del mismo, hemos perdido algo -al igual Rawls- que quizás con una vuelta a la lectura de los filósofos clásicos y medievales, nos sea permitido recuperar, me refiero a la idea de Telos, de finalidad metafísica y ética, que debería guiar el actuar de sujetos, que se miran no como átomos aislados de un tejido social cada vez más amenazado por problemas económicos, bélicos, alimenticios, políticos, ecológicos, etc, sino como tripulantes de un barco que navega por un agitado y tormentoso mar, en el cual la aglutinación de fuerzas en pos de un destino común, será lo que a la postre nos salvará.

1. LOS DERECHOS

La Teoría de la Justicia presenta desde una perspectiva fundacional, un grave inconveniente. Este consiste en que Rawls concibe a los individuos que se encuentran en la posición original, de una manera lo suficientemente "a-histórica" y "a-social", para que la idea de Bien que la teoría maneja, termine por privatizarse⁴. Esto ocurre principalmente, porque la pregunta acerca de quien puede ser llamado bueno, es respondida por el autor, indicando que será aquel que posea en un grado superior al promedio los rasgos morales que las personas en la situación original "desearían" las unas en las otras⁵. ¿Y que son estos rasgos? son básicamente sentimientos y actitudes habituales que nos inducen a actuar de acuerdo con determinados principios de Derecho"⁶. Y es en la voz Derecho, donde encontramos un escollo de gran magnitud.

⁴ MASSINI, Carlos, *Filosofía del Derecho "La Justicia"*, cit., p.181.

⁵ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 395.

⁶ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 396.

Como muy bien apunta A. MacIntyre, debemos distinguir entre dos tipos de pretensiones: aquellas que se fundan en Derechos para asegurar la satisfacción de una determinada necesidad o deseo, y otras que simplemente expresan que deseo, necesito o quiero beneficiarme de algo⁷. Dicho de otra manera, pretensiones de posesión de Derechos y pretensiones de necesidades.

Es en la idea de Derechos, a los cuales los sujetos llegan en la posición original, y que tienen pretensiones de universalidad, donde en buena medida descansan los dos principios de la Justicia, pues como lo indica Rawls a propósito del primer principio cada persona ha de tener en el Estado un Derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás ciudadanos⁸. Sin embargo, ¿es correcto argumentar que individuos que están cubiertos por el velo de la ignorancia y en una situación previa a la formación del Estado, recurrirán a la idea de Derechos para construir una sociedad justa? Estimo que esto es altamente improbable, pues las pretensiones de derechos, suponen precisamente un conjunto de reglas que sólo llegan a darse en periodos históricos y sociales muy concretos⁹.

Así, únicamente dentro de la Historia, estas pretensiones resultan inteligibles, por lo que su utilización dentro de un marco intemporal y supuesto, como lo hace Rawls, conlleva el peligro de que el enunciado "*cada persona ha de tener un derecho igual*" en donde "cada" son "todos" y "derecho" es "posibilidad de exigir su respeto y cumplimiento por parte de la autoridad y según un procedimiento", siendo coherente carezca de fundamento suficiente. No podemos de hablar de Derechos, cuando el soporte institucional que le da sentido a la expresión, aun no existe. El acuerdo intersubjetivo en otras palabras, no basta para bañar de objetividad a la teoría, pues es hipotético y apoyado en premisas débilmente justificadas¹⁰.

En nuestro entender, el problema se entronca con una distinción muy cara a la política contemporánea entre la esfera pública (política y jurídica) y la privada (autónoma y sede de la Ética). Este maniqueísmo, conlleva tres géneros de consecuencias: por un lado como indica A. MacIntyre, produce una comprensión de la vida humana como si esta estuviese constituida de segmentos separados y sometidos a sus propias reglas¹¹; por el otro, genera una percepción de lo político como algo ajeno al sujeto, y respecto del

⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 93.

⁸ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 67.

⁹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 93.

¹⁰ MASSINI, Carlos, *Filosofía del Derecho "La Justicia"*, cit., p. 174.

¹¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 252.

cual, debería solo garantizar su plan autónomo de vida¹²; para finalmente marcar o intentar hacerlo, una frontera entre lo jurídico y lo moral.

Esta cesura, se arrastra al menos desde el siglo XIV. En efecto, hasta dicha época al menos, dentro de la tradición católica, no era posible separar tajantemente la idea de derecho natural y de derecho divino de la norma moral y positiva, como precisa Paolo Prodi en su muy documentado estudio: "la infracción de ese tipo de norma (moral) consistía en infringir el derecho divino o natural, o el derecho humano, canónico o civil, como emanación de la esfera jurídica superior"¹³.

Sin embargo, la emergencia del Estado, la separación del fuero interno y externo, la reforma protestante y la contrarreforma Católica, entre otras causas, generarán la tendencia, hacia un distanciamiento esencial entre dichas esferas, contraponiendo con ello el Derecho Natural (sede ahora de la reflexión moral) al Derecho Positivo¹⁴, lo Público a lo Privado. Es por ello, como veremos un poco más adelante, que aquellos espacios vitales que aun no han hecho esta distinción, o que la han reinterpretado, resultan ser cuerpos más o menos extraños a nuestra tradición.

¹² Por ejemplo, resulta un lugar común en muchos pensadores y poetas griegos como Jenofonte, Isócrates, Esquilo o el mismo Aristóteles la continuidad y homogeneidad entre el gobierno del Estado y el de la casa, de tal manera que no es raro el encontrar en ellos, que la debilidad del mando sobre la mujer, los hijos o los esclavos la causa de la ruina política. Así se aprecia en *Política* 1311a-b y 1312 a, en la *Económica* de Jenofonte o en la *Orestíada* de Esquilo. Lo anterior permite comprender porque Aristóteles cuando se refiere a estas materias, lo hace asociando al hombre a atributos que para nosotros son políticos en el sentido de constituir un dominio ajeno al hogar: el gobierno y el mando. Así el hombre debe gobernar sobre su mujer e hijos, pero mientras sobre la primera mandará aristocráticamente (pues tiene mayor virtud, es más apto) sobre los segundos lo hará según el modelo de un monarca.

¹³ PRODI, Paolo, *Una Historia de la Justicia: De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre Conciencia y Derecho*, Madrid, Katz, 2008, p. 174.

¹⁴ De hecho, esta separación en la filosofía del derecho contemporánea se encuentra sometida a una crítica demoledora. Por ejemplo, para el filósofo del derecho alemán, Robert Alexy, existe una conexión necesaria entre derecho y moral, distinguiendo entre conexiones calificantes que permiten predicar de una determinada norma que es justa o injusta, pero manteniendo su carácter de tal, y conexiones clasificantes, que permiten en situaciones intolerables, descartar de plano una norma como derecho, por su manifiesta inmoralidad. Por otro lado, para Ronald Dworkin, además de normas, el Ordenamiento Jurídico está compuesto también por principios y reglas no explicitados, no obstante lo cual, son tan jurídicos como una norma positiva, y que obligan al juez, como lo haría cualquier norma en sentido tradicional. Los principios son estándares esencialmente morales, de equidad o de justicia, encontrándose de tal manera insitos en el sistema jurídico, que no hacen sino revelar la profunda estructura moral que este presenta (por ejemplo el repudio al enriquecimiento sin causa o la imposibilidad de aprovecharse del propio dolo)

En dicha polaridad, la exigencia de un derecho aparece como un aspecto puramente instrumental enmarcado dentro de mecanismos de transacción política, derechos que solo se piensan atribuibles a los sujetos en cuanto pertenecientes a la especie humana. Por el contrario, nosotros sostenemos, que es precisamente esta visión la que ha imposibilitado la articulación de un discurso que pase de considerar solo al individuo como epicentro del tejido social y a lo comunitario como algo marginal o la suma secundario, a percibir que lo humano se construye además en lo comunitario, y que es también dicha pertenencia, un factor susceptible de atribuir derechos tanto al sujeto, como, y esto es lo más interesante, al grupo en cuanto tal¹⁵. Y esto es clave, pues es solo mediante un replanteamiento de estos espacios, como capaces de proporcionar un discurso ético a sus miembros, que podremos dar el paso en orden a su visibilidad.

Pero la dificultad más seria, conectada íntimamente a la anterior, al ser una consecuencia del excesivo recurso a lo intemporal que comienza con la determinación de los Derechos, surge de la idea de Bien en Rawls, la cual se relaciona con lo que el llama el "principio aristotélico", y que desarrollaremos en el punto siguiente.

2. TELOS Y BIEN EN RAWLS

Según Rawls, "las cosas que comúnmente son consideradas como bienes humanos resultan ser los objetivos y las actividades que ocupan un importante lugar en los proyectos racionales"¹⁶. Lo esencial en dicha concepción, es el disfrute que acompaña al hombre en el logro de sus objetivos junto a la realización de actividades cada vez más complejas¹⁷, característica que es denominada "Principio Aristotélico", y que para Rawls¹⁸ se encuentra implícitamente presente en *Ética Nicomaquea* Libro VII caps. 11-14 y Lib. X caps. 1-5, en donde el Estagirita enseña que:

1. Muchas formas de placer y disfrute surgen cuando ejercemos nuestras facultades
2. El ejercicio de nuestras potencias constituye un bien humano importante

Sin embargo, esta no es una interpretación del todo certera, pues Aristóteles y la tradición que sobre el se va a construir,

¹⁵ Este es un fenómeno propio de los últimos 50 o 40 años, como lo demuestra la progresiva adopción por parte de numerosos Estados, de instrumentos que reconocen sus minorías internas (lingüísticas, sexuales, étnicas, etc.).

¹⁶ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 385.

¹⁷ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 386.

¹⁸ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 386 (nota al pie).

defenderán una noción de Bien, en ningún caso vinculada sólo al logro de objetivos particulares y contingentes, por el contrario, sostendrán un concepto funcional y teleológico del ser humano pues "¿acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas?"¹⁹ dirá el Estagirita.

A. MacIntyre lo expresa correctamente al indicar que en esta escuela "llamar a x bueno, es decir que es la clase de x que escogería cualquiera que necesitara un x para el propósito que se busca característicamente en los x"²⁰. El hombre por tanto tiene una condición factual, que de seguir los mandatos de la ética, devendría en el logro de su virtud, excelencia o naturaleza, es decir, su Bien, dentro de una comunidad que le permita hacer inteligible y posible lo anterior.

De este poco feliz análisis de la filosofía aristotélica, arrancará en buena medida, el desajuste general que acompañará a la Teoría de la Justicia, pues Rawls va a trabajar con una noción no funcional de ser humano, oponiéndose radicalmente no solo a la visión finalista tan cara a la matriz aristotélico-tomista, sino que, y esto es lo más grave, a como empíricamente funcionamos en sociedad.

Como apunta acertadamente Morton Deutsch²¹ los individuos tienen diversas concepciones de lo que es Bueno, pero no derivadas de sus intereses particulares, sino que vinculadas al contexto del cual son tributarias, así las relaciones de distribución entre amigos son gobernadas por el principio de la ecuanimidad, las relaciones en la familia por la necesidad, y las relaciones profesionales por la equidad. Ser hombre por tanto, es desempeñar una serie de roles con características, fines y alcances específicos²², los cuales confieren sentido existencial a la vida de un sujeto, que se desenvuelve en redes sociales.

Para Rawls sin embargo, el Bien es un asunto de objetivos que el sujeto se plantea para sí²³, vinculados a sus deseos y sentimientos sin un función natural o teleológica, con lo que "es posible crear una

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2006, p.1097b.

²⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 85.

²¹ MILLER, David y WALZER, Michael, *Pluralism, justice, and equality*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 86.

²² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 83.

²³ QUINTERO, David, "La concepción rawlsiana de la Justicia", *Actualidad Jurídica*, nº18, julio de 2008, p. 11.

definición de este género sin suponer que las personas desempeñen una determinada función y, mucho menos que sean cosas utilizables para alguna finalidad ulterior”²⁴. La dificultad que nosotros encontramos en la filosofía del autor en comento, reside precisamente en que al formar parte de una larga tradición de filósofos liberales y racionalistas, va a descartar la posibilidad de que el hombre se defina principalmente por su pertenencia a una comunidad, que este y aquella tengan un Fin en el sentido de una causa final que especifique su actuar, creando una suerte de mito en torno al sujeto que crea al Estado, el cual al estar desprovisto de toda circunstancia contingente, podría con la sola potencia de su razón informar y crear correctamente una estructura política. Esto, no hace sino que transformar a la virtud y a la moral, en aspectos relativos, emotivos, intuitivos o procedimentales de la vida humana, confundiendo el Fin del hombre con su bien particular.

De ahí, que sea lógico para Rawls, el sostener que los fines particulares de cada sujeto, solo representen eso, fines particulares. La moral termina en su sistema, por reducirse a un tema de opinión personal, o lo que es más grave aún, a una lucha entre éticas rivales e inconmensurables, pues dada su naturaleza, no existirían más que el mero consenso o los intereses políticos, como factores que nos permitan optar entre unas u otras ¿y a quien le pediremos solucionar este problema?

Al igual como los personajes de la tragedia griega, en la cual los conflictos morales no terminaban muchas veces en una decisión tomada por ellos mismos, sino que intervenía una divinidad quien por acto de autoridad lo hacía²⁵, hemos transferido al Estado, cual Atlas moderno, el tomar sobre si el peso de la decisión ética. Pero ¿es esto lo adecuado? El tema es complejo, sin algo que nos aglutine, parecemos una colección de ciudadanos venidos de ninguna parte en términos teóricos liberales y rawlsianos, sin mayor interés que agruparnos para nuestra común protección²⁶, con lo que lejos de ganar estabilidad, como argumenta Rawls, la perdemos, al carecer de una base sólida para nuestra moral, y de un destino común que compartir, acabando de paso con el origen mismo de la polis, la amistad política.

Esto último no ocurre, en la tradición aristotélico-tomista, por que se maneja una visión analógica del Bien, en la que este se caracteriza por poseer diversas modalidades o maneras de darse, pues podemos decir igualmente que tal reloj es bueno, tal hombre es

²⁴ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 396.

²⁵ La intervención final de Atenea en la *Orestíada* de Esquilo, fundando el Areópago, es un ejemplo muy claro.

²⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 197.

bueno, o tal medicina me hace bien. No obstante, todas apuntan a la plenitud o perfección del Ser, en este caso del hombre, según su propia naturaleza o finalidad. El Fin por tanto, no se confunde con los fines plurales o deseos del hombre, como lo hace Rawls interpretando equivocadamente a Aristóteles, pues si así fuera, y parece ser que esto se encuentra en el centro de la ansiedad que consume a nuestra sociedad actual, el proceso volitivo se reflejaría sobre sí infinitas veces, pudiendo yo querer algo, querer que yo lo quiero, y así hasta el infinito, generando en definitiva una apetencia de nada, sin reposo de la intención para el agente²⁷. En otras palabras, pasamos de un Bien entendido en términos efusivos, como superación de sí, a un Bien, que es más inteligible para nosotros, entendido como apego y posesión, pues los medios se han convertido paradójicamente en nuestros fines²⁸.

Lo fundamental en esta forma analógica de entender el problema, es que permite posicionar un punto intermedio entre lo equívoco y lo unívoco, sin presentar la rigidez de lo primero, pero tampoco la incertidumbre de lo segundo, con lo que se clarifican conceptos con significados múltiples pero reductibles a una determinada unidad incluso dentro de un silogismo²⁹. Sin embargo con la irrupción de la ética protestante y del cientificismo se considerará que la razón está imposibilitada de discernir entre el bien y el mal³⁰, limitándola en el dominio de la práctica, a hablar solo de medios, pero no de fines³¹, generando el efecto, que nos acompaña hasta el día de hoy, de hacer imposible el encontrar una base segura para la moral, privatizando dicho mundo.

Es posible apreciar por ello, el porqué en la actualidad se considera inválido hacer depender una conclusión moral de un conjunto de premisas factuales, pues aquellas no se derivan lógicamente de estas al no encontrarse en ellas contenidas³². ¿Pero esto es necesario? MacIntyre es claro al decir que no, pues como se encarga de ejemplificar, de las premisas factuales "aquel granjero gana todos los premios en la feria de agricultura" o "sus tierras son las que mayor rendimiento producen" se deriva la consecuencia "el es

²⁷ AQUINO, Santo Tomás, *Suma Teológica I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, 1-2 q.1 a.4 resp.

²⁸ Estas dos nociones diversas (aunque no necesariamente excluyentes) de Bien, han quedado excelentemente precisadas en la distinción tomista entre la determinación de los medios para alcanzar el Fin (que sería el Bien para el liberalismo) y el Fin (el Bien verdadero para esta tradición).

²⁹ DE LA TORRE, Jesús, *Hermenéutica analógica, Derecho y Derechos Humanos*, Barcelona, UAA, 2004, p. 36.

³⁰ ESPOZ, Renato, *De cómo el hombre perdió la razón y limitó la libertad*, Santiago, Editorial Universitaria, 2003, p. 70.

³¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 78.

³² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 81.

un buen granjero”, con lo que “cualquier razonamiento basado en premisas que afirman que se satisfacen los criterios adecuados a una conclusión que afirma que esto es un buen tal y tal, donde tal y tal recae sobre un sujeto definido mediante un concepto funcional, será una argumentación válida que lleva de premisas factuales a una conclusión valorativa”³³. Sostener lo contrario, es decir simpatizar con la doctrina de la falacia naturalista, implicaría demostrar que no podría existir un ser que esté dotado de valor normativo, y quien quisiera llevar más lejos su argumentación, debería admitir que no podrían existir normas de ningún tipo y, en especial, tampoco normas de derecho estatal o internacional, y consecuentemente por ejemplo, los derechos del hombre³⁴. Pero la Teoría de la Justicia, al ser una representante de la tradición que niega dichos enunciados, tenderá, y ahora comprendemos mejor el porqué, a dar prioridad a lo Justo sobre lo Bueno, pues este, sin reconducirse a un concepto que le de sentido de unidad, se abrirá sin problemas a lo contingente.

Las consecuencias políticas y filosóficas son trascendentales, puestan pronto asumimos que el hombre es por naturaleza un ser que elige sus fines, antes que un ser que los descubre, las condiciones de elección de sus preferencias, devienen en un interés mayor para la Teoría, que la posibilidad de su autodescubrimiento³⁵. Lo Bueno por ende es un asunto que se reduce a una condición de subjetividad, de tal manera que ningún individuo podría pretender imponer incluso racionalmente su moral comprensiva al resto, pues la idea de un Bien para toda la comunidad, implica simplemente la imposición pública, de un esquema privado de racionalizar lo moral³⁶.

Dicho inconveniente se agrava aún más con la exigencia implícitamente esgrimida a propósito de las nociones de “razones públicas” y “consenso superpuesto” de poner entre paréntesis aquello que constituye la mayor parte de la vida de todos los días, nuestras convicciones éticas³⁷, dividiéndonos entre agentes morales y agentes políticos, lo que es claramente poco probable y realista de hacer, además de relegar a lo contingente mis rasgos morales. La pregunta a este respecto que planeta M. Sandel es muy atingente “¿Por qué nuestra identidad política no podría más bien expresar las

³³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 82.

³⁴ WALDSTEIN, Wolfgang, *Lecciones sobre derecho natural: En el pensamiento filosófico y en el desarrollo jurídico desde la antigüedad hasta hoy*, Santiago, Ediciones Santo Tomas, 2008, p. 15.

³⁵ SANDEL, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 22.

³⁶ FIGUEROA, Rodolfo, “Igualdad liberal. Un argumento en contra de la legislación moralista en Chile”, *Revista de Ciencias Sociales: John Rawls, Estudios en su memoria*, n° 47, 2002, pp. 703-752, p. 728.

³⁷ GARGARELLA, Roberto, *John Rawls, liberalismo político y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 207.

convicciones morales y religiosas que afirmamos en nuestra vida personal? ¿Por qué al deliberar sobre la justicia y el derecho debemos dejar fuera los juicios morales que informan nuestra vida?³⁸

Esta limitación de la Teoría, derivada de su condición de Política y no Moral o comprensiva, se aprecia también desde nuestro punto de vista, cuando nos trasladamos desde el nivel nacional al internacional, o de la justicia local y doméstica a la justicia global³⁹, pues el autor va plantear que una vez que una sociedad a llegado a ser ordenada y justa, no tendría sentido sobrecargarla con otras obligaciones, tales como, ayudar materialmente a otras individuos de otros pueblos, a que logren dicho estándar⁴⁰.

Si existen, por otro lado, razones políticas para ayudar a naciones diversas, a fin de alcanzar lo anterior, pero debido a que el problema de fondo en nuestro autor, estriba en la imposibilidad de aplicar una cierta concepción de lo que es Bueno entre los propios ciudadanos de un Estado, dicho esquema al ser trasladado al Derecho Internacional, implicaría que las sociedades bien ordenadas, tampoco estarían habilitadas para imponer sus valores a otras (lo que es razonable)⁴¹. Pero lamentablemente volvemos a caer en el dilema de la incomensurabilidad de los argumentos morales, con el consiguiente drama característico de la postmodernidad, de la ausencia de diálogo y consenso, ya no solo al interior de los Países, sino que también entre ellos. No solo hemos extraviado un fundamento común para la moral inter-cives, sino que como una derivación de esto, somos por completo incapaces de hacerlo a nivel global dentro de la corriente descrita.

En resumen, Rawls no proporciona un sistema claro, que permita solucionar unos de los grandes problemas de la actualidad, la ausencia de vasos comunicantes entre los diversos sistemas éticos, pues podemos defender de un modo igualmente racional por ejemplo, el uso de células madres para fines terapéuticos, como su prohibición, ya que a nivel político, debería sostener mis creencias no como verdaderas, sino como una creencia más, aunque en privado esté convencido de que son verdaderas⁴². Nuestro autor, al desatender el

³⁸ CORREA, Mauricio, "Dos versiones rivales sobre la tolerancia: La crítica de Michael Sandel a John Rawls", *Veritas*, vol. I, nº 14, 2006, pp. 97-122, p. 102.

³⁹ RODILLA, Miguel Angel, *Leyendo a Rawls*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, p. 322.

⁴⁰ RUIZ TAGLE, Pablo, "Los derechos fundamentales en la concepción política de Rawls y en su alternativa cosmopolita", *Filosofía y Política en Rawls*, *Jornadas Académicas*, 2007, pp. 39-65, p. 52.

⁴¹ RODILLA, Miguel Angel, *Leyendo a Rawls*, op. cit., p. 343.

⁴² ALMOGUERA, Joaquín y DIAZ, Elías, *Estado, justicia y derechos*, Barcelona, Springer Science & Business, 2002, p.194.

“para qué”, en pos de la satisfacción de la pregunta ¿qué reglas debemos seguir y porque debemos obedecerlas? sin una concepción moral sobre lo Bueno que las acompañe⁴³, deja abandonado al hombre, de la misma manera que la mayoría de los sistemas éticos que surgen luego de la Ilustración lo hicieron, por lo que no lo queda más posibilidad que hacer descansar su Teoría en un acuerdo supuesto, constituyéndose así, en un buen candidato a caer dentro del trilema de Munchhausen.

3. EL MÉRITO

A lo anterior se debe agregar otro flanco débil de su Teoría del Bien, pues su concepción del hombre bueno, no solo aparece desconectada de los roles que el sujeto juega en su medio cultural, sino que además, lo está de lo que socialmente es un elemento relevante y que orienta el actuar de las personas contribuyendo a su socialización, me refiero al mérito. La obra en comento, no explica como los sujetos llegan a ocupar la posición que ocupan empíricamente en la sociedad con relación a sus merecimientos. Sin embargo en el lenguaje social, es común hacer atribuir el éxito o fracaso al mérito de las personas con enunciados tales como “qué bueno que haya obtenido ese trabajo, se lo merecía” o “los pobres se merecen ser ayudados”.

Rawls sin embargo, reconduce y reduce la idea de mérito, a la buena fortuna, o a un conjunto de circunstancias felices vividas en la niñez o derivadas de su pertenencia a una determinada familia ⁴⁴ lo que es un empobrecimiento notable del concepto, por lo que podemos sostener siguiendo a T. Nagel que para los efectos de la teoría política al menos, Rawls sostiene que las personas merecen gozar del producto de su esfuerzo solo si tienen derecho a el en virtud de las normas de un sistema justo. Sólo entonces ellas tienen una aspiración legítima a obtener el goce de lo que producen⁴⁵. Y esto, parece realista.

Así al descartar el mérito, elimina también al pasado, pues los merecimientos solo son entendibles con relación a un padecimiento o esfuerzo pretérito, expresando con ello “la opinión muy extendida que ve la entrada al mundo social, por lo menos idealmente, como acto voluntario de individuos potencialmente racionales (...) con lo que sus opiniones excluyen cualquier interpretación de la comunidad humana en que la noción de mérito, como contribución a las tareas comunes de la comunidad y a la persecución de los bienes compartidos,

⁴³ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 153.

⁴⁴ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 106.

⁴⁵ NAGEL, Thomas, “Rawls y el liberalismo”, *Revista de Estudios Públicos*, N° 97, 2000, p.8.

podiera proporcionar la base para juicios acerca de la virtud y la injusticia⁴⁶. Podemos decir de acuerdo a lo anterior, que la comunidad para Rawls resulta ser un elemento por lo menos, secundario, en relación al individuo, pues este es previo e independiente a la construcción de cualquier lazo histórico o moral con los otros⁴⁷.

Si los procesos de génesis cultural o social, funcionaran de la forma en que Rawls plantea, sería dudoso que los sujetos ubicados en la posición original fueran capaces de una elección racional, tal y como la Teoría sostiene, pues al no conocer nada de su situación factual, al no estar concientes de aspectos tales como su propio mérito, su virtud, su valor moral, y los del resto, etc. carecerían de motivación y de capacidad para deliberar⁴⁸, con lo que la elección de los principios de la justicia, se apoyaría en una reflexión desprovista de aquello que en buena medida asegura el éxito de una decisión, me refiero, a la posibilidad de contar con la mayor cantidad de información posible. Entonces, ¿cómo unos principios alimentados solo por una muy escasa información, podrían ser Justos? ¿No será que Rawls, en realidad sea más intuicionista de lo que a primera vista parece? Pues si no tenemos información suficiente, legítimamente podemos sostener que tal elección presenta un mayor dejo de arbitrariedad que de racionalidad.

Y aquí llegamos a una paradoja, pues esta sociedad bien ordenada, vale decir, que ha elegido y sigue los principios de la Justicia, resulta ser el producto de la elección por parte de unos individuos que no son virtuosos, carecen de mérito y de cualquier instancia de socialización o finalidad compartida, "se trata en definitiva, de una formula peculiar que une un pesimismo antropológico con un optimismo social, y conforme a lo cual el mero modo o forma de ordenar la vida pública de hombres injustos, o el menos no necesariamente justos, hace que el resultado de esa ordenación sea una sociedad justa; para decirlo con palabras de Bertand de Jouvenel, se trata de la insólita pretensión de alcanzar una sociedad justa, sin que nadie tenga que serlo"⁴⁹.

4. ¿QUÉ ES UNA COMUNIDAD?

Básicamente es aquella agrupación de individuos que reconoce la radicalidad dependencia del Otro en el entramado general de la vida, y que será única o principalmente en el ejercicio de virtudes

⁴⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 308.

⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 307.

⁴⁸ KUKATHAS, Chandran y PETTIT, Philip, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford, Stanford University Press, 1990, p. 98.

⁴⁹ MASSINI, Carlos, *Filosofía del Derecho "La Justicia"*, cit., p. 177.

que reconozcan esta dependencia, donde estos alcanzarán su florecimiento. Con esto no estamos diciendo, que todos vivamos en este tipo de realidades, pues, y ya resulta un lugar común insistir en ello, nuestra sociedad tiende hacia la individualidad mediante la destrucción de lo que puede haber de comunitario en nuestro entorno, solo queremos resaltar el hecho que existen personas que si lo hacen, y no solo indígenas, sino que también minorías religiosas y sexuales por todo el globo. Además, no pudiéndose negar el hecho, que es imposible pensar en alguien que solo pertenezca a una comunidad, lo cual por lo demás, no se podría sostener con racionalidad, si es dable hablar de una especie de jerarquización o modulación comunitaria, pues no todas las pertenencias representarán lo mismo para el sujeto.

La separación reseñada más arriba (público/privado, derecho/moral), hace posible precisamente caer en el engaño de sostener que por un lado existe algo como un "yo" y por el otro que este yo, se recubre en la praxis social, con una serie de roles que le son impuestos más o menos coercitivamente desde el exterior. De tal manera que la tradición, sería algo de lo cual deberíamos desembarazarnos a fin de alcanzar esa entidad sustancial que soporta sobre si estos roles.

Pero lo cierto es que la tradición, lejos de representar aquello de lo que deberíamos huir, es precisamente el núcleo desde el cual construimos nuestra identidad moral, así comunidades como mi familia, mi tribu, mi ciudad, mi nación, no son adversarios de los cuales deba separarme a fin de buscar algo que supuestamente me pertenece, sino que son el punto de partida de mi experiencia moral. A. MacIntyre lo expresa muy bien cuando señala:

"soy hijo o hija de alguien, primo o tío de alguien, ciudadano de esta o aquella ciudad, miembro de este o aquel gremio o profesión (...) De ahí que lo que sea bueno para mí deba ser bueno para quien habite en esos papeles"⁵⁰.

Por ello el dualismo identidad/rol es aparente, yo soy de cierta manera mi rol, no existo fuera de él. Un campo en actual desarrollo, en el cual podemos percibir el valor de este enfoque, dice relación con la problemática indígena. En efecto, la Declaración de los Derechos del Hombre y los Ciudadanos adoptada por la Asamblea Nacional Francesa en 1798, trabaja sobre la idea que los hombres tienen unos derechos innatos, los cuales les pertenecen por el hecho de ser hombres, y que para preservar estos derechos, es necesario fundar Estados o Naciones. El problema se presenta lógicamente, cuando observamos que el mecanismo reseñado tiende hacia un

⁵⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 272.

tratamiento igualitario de algo que viene en llamar hombre o ciudadano, el cual aparece descontextualizado y aprehendido en el dato de su existencia individual. La Ilustración asocia por ende la tradición (el ambiente que nos da sentido) con la superstición, el estancamiento económico y el desorden, las cuales son contrapuestas a la razón humana universal.

Sin embargo, a pesar de ser esta la lógica que subyace en dicha declaración, y en la mayoría de las que la han seguido con posterioridad, en las últimas décadas se ha observado un movimiento de revalorización y protección de los grupos que precisamente quedaron al margen del proceso ilustrado, me refiero en particular a las minorías indígenas. Se ha constatado que las dificultades no consisten en que estos grupos carezcan de las habilidades o de la voluntad política para someterse a los mandatos de la autoridad central, sino que los mecanismos de socialización en uno u otro bando son distintos. Así lo que podría pasar por sistemas éticos, políticos o jurídicos inconmensurables, en realidad son tradiciones diversas, que en la terminología neoaristotélica de MacIntyre, presentan bienes internos a sus prácticas particulares, cuya posesión es la que persiguen el actuar de los sujetos. Una práctica, básicamente es una forma de actuar humano cooperativo, que hace posible el competir por la excelencia, vale decir, por conseguir aquello que es un Bien para la comunidad⁵¹.

Los ejemplos de esta clase de situaciones abundan, especialmente cuando se trata de señalar la imbricación y continuidad entre lo público y lo privado, lo jurídico y lo moral. Las costumbres jurídicas indígenas por ejemplo, en numerosas etnias (Zinacantecos en México, Mapuches en Chile) revelan que los procesos de disputa en el imaginario del grupo, son causantes de enfermedades. Así, si alguien se siente agraviado, su corazón enojado llora a los dioses pidiendo venganza, a lo cual se responde con el envío de una plaga o enfermedad al ofensor o a su familia. Es por ello, que las disputas deben ser solucionadas, pues si no se hace, pueden sobrevenir más enfermedades, lo que condiciona sin duda los mecanismos de resolución de conflictos, pues los jefes del grupo, tienden a que los "corazones recuperan la armonía" promoviendo e incluso obligando a las partes a negociar hasta que pudieran llegar a un acuerdo⁵². ¿Cómo respondemos a esto? Una alternativa es seguir manteniendo dichas prácticas en la invisibilidad. Sin embargo, también podemos responder desde una perspectiva que no solo se limite a reconocerlas

⁵¹ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, cit., p. 237 (Bien externo sería, por el contrario, aquello que es propiedad o posesión de un individuo, y que implica que mientras más tengo uno, menos tenga otro).

⁵² WOLKMER, Antonio, *Pluralismo Jurídico, Fundamento de una nueva cultura del Derecho*, Madrid, MAD-Eduforma, 2006, p. 53.

como válidas, sino que como portadoras del mismo horizonte de sentido, que nuestro medio nos entrega a nosotros.

Esto sin embargo, nos obliga a replantearnos varias cosas que habíamos dada por supuestas en nuestra propia tradición, en relación a las tradiciones de otros. En efecto, en la base de la filosofía Ilustrada podemos percibir al menos tres ideas que animan dicho proyecto: la idea de universalidad, la fijeza del significado y la unidad del sujeto⁵³. Lo que pone sin duda en jaque el reconocimiento al interior de los propios Estados de otras comunidades ya no solo étnicas, adjetivo que remite en lo simbólico a lo natural, sino que directamente políticas, es la estabilidad de dichas estructuras filosóficas.

Este resquebrajamiento resulta de la comprensión de que no es exigible para todos, las mismas prácticas que aseguren la pertenencia a lo humano, con lo cual cobra particular sentido la afirmación aristotélica formulada en *Política*, en el sentido que no todas las Constituciones parecen adecuadas para todas las ciudades, pues en unas será más factible instalar un sistema oligárquico y en otras uno democrático, y la labor justamente de un buen legislador consistirá no en encontrar el sistema ideal, sino que el óptimo para la realidad concreta en la cual se desenvuelve. Sin duda, esto explica el interesante fenómeno de la autonomía jurídica indígena que al amparo de numerosos instrumentos de Derecho Internacional Público, ha tendido a otorgar derechos al grupo, no directamente a la individualidad de sus miembros, lo cual ha puesto en jaque el tradicional paradigma de los Derechos Humanos, pasando de los Derechos Individuales a la incorporación de los Derechos Colectivos.

Esta comprensión del “alegrarnos y dolernos como es debido”, este posicionamiento de la cultura y del contexto como elementos valiosos y factibles de atribuir derechos que respeten lo político y lo ético del Otro, ¿implica sin embargo un abandono de la búsqueda de objetividad de nuestros juicios morales?

El tema es complejo, pues lo que certeramente nos deja planteado es la problemática siguiente: si, debemos reconocer el

⁵³ En el Derecho Indiano, cuya matriz aristotélico-tomista es muy clara, podemos apreciar el fraccionamiento del sujeto de Derecho. Así tenemos por ejemplo que los indígenas gozaban de una serie de prerrogativas tales como: comparecer en juicio por medio de un tutor o defensor, beneficios procesales, la posibilidad de que sus casos fuesen vistos directamente por la Real Audiencia, etc. y lo mismo sucedía en relación a las mujeres, los extranjeros, comerciantes, etc. El cambio se aprecia en su radicalidad con el advenimiento del movimiento codificador, cuya base intelectual es la Ilustración, y en el que se advierte una unificación del sujeto con la consiguiente pérdida en el caso particular de las comunidades indígenas, de sus beneficios jurídicos (la hiper-racionalización de la ciencia pandectística alemana, es un buen ejemplo de ello).

papel de la tradición, de la cultura y de la comunidad, pero ¿qué límite estaremos dispuestos a trazar, cruzado el cual, dichas prácticas serán vistas como viciosas, ilegales, degradantes o irracionales?. Sin embargo nosotros nos preguntamos ¿quién fijará dicho límite? ¿en base a que parámetros?⁵⁴ y lo que es el verdadero problema ¿qué deberemos entender por objetivo y que no? Precisamente esta es la tragedia del Estado en el presente, y en la cual se encuentra jugando su existencia futura, apremiado como lo está, por entidades políticas de orden superior y por reivindicaciones de minorías culturales, lingüísticas, sexuales y étnicas desde su interior.

CONCLUSIÓN

Cuando David Hume reflexione en su Tratado sobre la naturaleza humana, acerca de la Justicia, dirá que esta no tiene que ver con la naturaleza, sino que más bien con la convención “debemos considerar que el sentido de la Justicia y la injusticia no se derivan de la naturaleza, sino que surge de un modo artificial, aunque necesario de la educación y las convenciones humanas”⁵⁵. Esta doctrina, que es la que recoge en alguna medida Rawls a propósito de su noción de Bien, se va a proyectar sobre la modernidad bajo la forma del positivismo filosófico, jurídico y científico, o bien en las teorías procedimentales de la verdad, la ética o la política, generando dos consecuencias muy importantes para nosotros:

1. Sin un concepto aglutinante, como el que encontramos en la pareja Fin-Bien, o en la institución del Derecho Natural, la vida del hombre, que es ontológica y epistémicamente una unidad, termina por fragmentarse en una multiplicidad de segmentos, sometidos a sus propias normas, reglas y principios, separándose por ejemplo el trabajo del ocio, o la niñez de la ancianidad, y estas a su vez de la adultez, como si fuesen dominios separados⁵⁶. Con esta artificial división, sostenemos, se pierde de vista la radical continuidad de la vida.

⁵⁴ Por citar solo un ejemplo, algunas comunidades de sordos en Inglaterra, se conciben perteneciendo a una comunidad cultural, “la gente sorda”, en la cual lo que para nosotros es una discapacidad, para ellos es visto como una marca de su cultura. El problema se ha presentado cuando algunos padres han rechazado la posibilidad de que sus hijos, que también han nacido sordos, sean sometidos a cirugías que puedan remediar su situación, dando como argumento, que esto implicaría atentar contra sus derechos culturales, pues llevaría a la desaparición de la comunidad de sordos.

⁵⁵ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 258.

⁵⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la Virtud*, op. cit., p. 252.

2. Como una derivación del punto anterior, el significado del término Bien, mutará desde su primitivo sentido, vinculado a la idea de perfección, excelencia, máxima realización, completitud del ser, a uno en el cual, se descomponga en una miríada de bienes particulares, dirigidos hacia el éxito o la utilidad, los cuales al privatizarse, terminarán por hacer perder estabilidad a la sociedad, lo contrario de lo que Rawls sostendrá, pues las tensiones entre éticas no solo rivales, sino que además excluyentes, no encontrarán un fondo común sobre el cual apoyarse, haciendo del dialogo moral, una tarea sin posibilidades de éxito, altamente caótica y problemática

Es por este género de consecuencias, que vivimos personalmente todos los días, que sostenemos con fuerza, siguiendo en este punto a MacIntyre, que no debemos olvidar que el hombre se define en primer lugar por su relación de alteridad hacia el otro, que tiene por ello una serie de funciones, roles y obligaciones que cumplir en sociedad, y que no es un átomo aislado, que preexista a su comunidad, sea estatal, nacional, étnica, o tribal, dándole a este, un sentido no privado, sino que común y trascendente del Bien.

Resulta curioso a este respecto y muy ilustrativo del problema abordado, el que Rawls afirme "*en especial, yo parto del supuesto de que ser miembro de alguna comunidad y comprometerse en muchas formas de cooperación es una condición de la vida humana*"⁵⁷. Pero que más adelante agregue que este es un supuesto demasiado general para que comprometa alguna forma de valor moral, lo cual es lo contrario de lo que nosotros hemos precisamente sostenido. Apreciamos claramente como su afirmación que en principio pareciera abrir una puerta a una visión más rica del ser humano, no alcanza a revestir la intensidad necesaria para que efectivamente "comprometa alguna forma de valor moral", lo que es grave.

Si bien, los aportes de Rawls han sido fundamentales para la teoría política, y porque no, también para la praxis social, no podemos compartir íntegramente su noción de Bien, pues lejos de ayudar a estabilizar los problemas sociales, los complican aún más. Así, no ganamos nada con reducir la moral a un tema privado, y el Bien al logro de objetivos (inversión conceptual de la tradición aristotélico-tomista), ya que al proceder en este sentido, solo seguiremos afirmando como Hume, que la moral, el fin del hombre, el Bien, son atavismos de un pasado en el cual las potencias racionales no estaban lo suficientemente desarrolladas, para decirnos como lo

⁵⁷ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, cit., p. 157.

hacen hoy, que estos son aspectos relativos, subjetivos o meramente discursivos o argumentativos del hombre. Por el contrario, afirmamos, que debemos recuperar una concepción comprensiva del Bien de carácter público, de tipo racional, pues como se dijo en su momento, las sociedades son verdaderos navíos que requieren para llegar a buen puerto, de una carta de navegación, un capitán y una tripulación concientes que solo trabajando en pos de un fin último, y no meramente individual, se podrán afrontar los peligros de un océano cada vez más agitado.

¿Pero cómo lograr esto? ¿Qué podríamos entender por Fin último, en nuestras pluralistas sociedades? Creemos que las respuestas a dichas interrogantes, podrían ser objeto de otra investigación, pues por ahora, nos contentamos con tomar a Rawls como ejemplo paradigmático de una visión no funcional y privada del ser humano.