

## LA POLÍTICA EN SU ECLIPSE (AVATARES DE LA TEORÍA POLÍTICA ANGLOSAJONA)

**Alejandro Escudero Pérez**

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

### Introducción

Al “sentido común” del ciudadano medio occidental –bombardeado incesantemente por los mass media- le parece sin duda absurda o descabellada la idea de que su forma de gobierno –la “democracia representativa”, por acudir a esta expresión- no sólo no implica una “cima en el progreso” sino que ahonda y lleva a término –de un modo sofisticado, desde luego- lo que puede llamarse un “eclipse de la política”. Habría que argumentar esta tesis con gran detalle, pero no es este el propósito de lo que viene a continuación.

Como parte complementaria a la descripción anterior cabe añadir que dos de las posiciones más consolidadas en la “teoría política” procedente del área anglosajona –el liberalismo y el comunitarismo- inciden e insisten en el proceso de “eclipse de la política”. Cuentan con él –implícitamente, por su puesto- sin reparar en él y, por lo tanto, sin convertirlo nunca en algo que deba ser escrutado con inquietud y pesar. Con el fin de mostrar en qué medida ambas corrientes escamotean la cuestión “qué es la política” –cuestión inseparable de un modo de darse (o de sustraerse) de lo político mismo- vamos a explicitar, en la medida de lo posible, los *supuestos* ontológicos y las *premisas* gnoseológicas del liberalismo y el comunitarismo, es decir –recalcamos- de dos relevantes posiciones que se enfrentan dentro de la filosofía moral y política contemporánea. Sólo así cabe hacerse cargo, en última instancia, tanto de sus logros como de sus dificultades a la hora de encarar las cuestiones éticas y los problemas políticos de nuestro tiempo. Conviene, dicho sea de paso, no olvidar que ambas posiciones tienen hondas raíces en el mundo sociopolítico moderno: en la tensión entre Ilustración y Romanticismo, en el debate entre Kant y Hegel respecto a la ‘Moralität’ y la ‘Sittlichkeit’ o en la distinción de F. Tönnies entre ‘sociedad’ y ‘comunidad’ cabe reconocer una buena porción de sus antecedentes.

Con este fin nos vamos a fijar en la *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls y en *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) de Michael Sandel, es decir, en los primeros momentos de la disputa entre estas posiciones. En ellos las diferencias se presentaban con más nitidez y, por el asunto que planteamos, nos interesa más acentuar lo que las separa que lo que las une. En este contexto, y para empezar nuestro análisis, nos parece importante introducir una aguda distinción propuesta por Charles Taylor cuando escribe: «En la teoría social y, en especial, en la teoría de la justicia es frecuente hablar de la diferencia entre liberales y comunitaristas. En efecto, parece que se ha establecido un debate entre dos “equipos”: por un lado (el equipo L), gente como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y T. M. Scanlon y, por otro (equipo C), Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. En este debate hay auténticas diferencias pero creo que hay también muchos equívocos y simple confusión. Y ello es así porque se tiende a considerar conjuntamente dos cuestiones bastante diferentes. Podemos llamarlas, respectivamente, cuestiones ontológicas [ontological issues] y cuestiones de defensa [advocacy issues]»<sup>1</sup>. Las primeras se refieren a lo que denominaremos *supuestos ontológicos y premisas gnoseológicas*, es decir, al conjunto de conceptos e ideas, situados en el trasfondo de una teoría ética y política, con los que analiza y comprende los fenómenos a los que se refiere. Las “cuestiones de defensa”, por su parte, aluden a los posicionamientos concretos –“ideológicos” cabe decir- respecto a los asuntos más candentes y acuciantes. Con razón, creemos, Taylor se lamenta de dos cosas: por un lado de la escasa atención que se suele prestar a las primeras –cuando es en ellas donde se juega buena parte de lo que está en liza-, por otro reprueba la mera confusión de las “cuestiones ontológicas” con las “cuestiones de defensa” –por ejemplo creyendo que de las primeras se deducen automáticamente las segundas: ambas perspectivas son necesarias, pero el paso entre una y otra es complejo, nunca lineal. En todo caso en un debate entre distintas posiciones en el campo de la “filosofía práctica” tan relevante es que se expliciten y argumenten los supuestos y premisas como que se baje, a la vez, a la arena de las situaciones sociopolíticas reales. Sólo así la polémica gana, a la vez, en altura y en profundidad, y las teorías obtienen la dosis de verdad que respectivamente les corresponde.

Antes de comenzar conviene subrayar que la posición “liberal” posee una hegemonía y una preponderancia (visible en la cantidad de sus publicaciones, en su presencia en las universidades, en los medios de comunicación, etc.) debida a que vivimos, en términos generales, en “sociedades liberales” (y sea dicho con toda la ambigüedad del término). Esto la hace, de entrada al menos, y por “nadar a favor de corriente”, más verosímil o más plausible como propuesta teórica pero en modo alguno la convierte por ello en más verdadera. La sociedad liberal, en efecto, favorece y promueve estructuralmente *un* modo de ser de los agentes morales y políticos y de las instituciones en las que interactúan –por ejemplo el de los individuos aislados que egoístamente persiguen en feroz competencia objetivos privados y particulares-. El llamado “comunitarismo”, por nadar en cambio a contracorriente, tiene, desde luego,

<sup>1</sup> Ch. Taylor, “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, *Argumentos filosóficos*, ed. Paidós, 1997, pg. 239.

unos referentes mucho menos claros e inmediatos y resulta, por ello, en un primer acercamiento, menos verosímil, más difícilmente plausible pues ¿dónde encontrar algo parecido a una “comunidad” en una sociedad formada típicamente por masas de individuos apiñados en grandes ciudades y febrilmente volcados al consumo de todo lo fungible? Bajo las condiciones de la “sociedad liberal” las “comunidades” son apenas posibles, casi inconcebibles.

## 1. John Rawls y la justicia política

En 1971 John Rawls publicó un libro que conmovió el panorama de la filosofía práctica anglosajona: su monumental *Teoría de la justicia*. En sus más de seiscientas páginas encontramos una argumentación densa y prolija, llena de detalles y sugerencias. El impacto que provocó fue tal que poco después de su aparición Robert Nozick escribió: «A partir de ahora los filósofos de la política tienen que trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen». Ya en 1975 el volumen colectivo editado por N. Daniels bajo el título *Reading Rawls* pone de relieve que su repercusión fue enorme e inmediata. ¿Cuál era su novedad más llamativa? Rescatar las viejas teorías del “contrato social” que –en medio de la lenta descomposición de la teocracia propia de las monarquías absolutistas y como acicate de ésta- se propusieron en los siglos XVII y XVIII; unas teorías, por cierto, e importa no olvidarlo, de carácter “iusnaturalista”, es decir, sustentadas sobre una presunta “ley natural” única e inmutable (o sea, sobre una “metafísica esencialista”), algo que, con matices, y expresado en un vocabulario contemporáneo (el lenguaje de “los derechos”, etc.), también acepta Rawls y los teóricos de su estela.

En su libro Rawls desarrollaba una teoría moral y política centrada en una definición de la “justicia”, es decir, articulada entorno a la propuesta de unos *principios* de justicia. Éstos principios diseñan la estructura básica de lo que llama *la* “sociedad bien ordenada” (caracterizada por su estabilidad y permanencia, armonía y equilibrio). Según esto sólo es propiamente *legítima* aquella sociedad cuyas principales instituciones sociales, económicas y políticas estén organizadas desde los principios de justicia aquí sacados a la luz.

Rawls, en su propuesta inicial, entiende que la “razón práctica” –la dimensión de la razón que se ocupa de asuntos morales y políticos- está orientada a ofrecer la *fundamentación* última y definitiva de “normas”; posee, por eso, a su entender, una entraña “deontológica”. ¿De qué “normas” se trata? De los principios de justicia a los que acabamos de referirnos, unos principios que, por esto, poseen el carácter de “imperativos”. Sosteniendo esto –y aquí encontramos una de las claves de su éxito- Rawls ponía en tela de juicio la tradición hasta entonces predominante en el mundo anglosajón: el utilitarismo, una ética material y teleológica que con el patrón de la “utilidad social” pretendía medir las consecuencias de las acciones. Frente a este paradigma de la filosofía práctica Rawls se decantaba por una vía “kantiana” en la que la razón práctica es concebida como una razón “pura y formal”: la “pureza” de la razón práctica indica su carácter apriorístico (ahistórico y suprahistórico) y la

“formalidad” su índole “procedimental”<sup>2</sup>. Nos centraremos en esto último, pues es aquí donde se define con más nitidez el “contractualismo” de Rawls.

El reto que su propuesta afronta se cifra en estipular un “*procedimiento*”, es decir, un “*método*” único e infalible del cual se obtenga un resultado incorregible: la “*contratación*” –por las “*partes contratantes*”- de unos principios de justicia *universales* y *necesarios* y, por eso mismo, inderogables. La tesis en este punto es la siguiente: los principios de justicia son justos *porque* han sido contratados siguiendo al pie de la letra un procedimiento. Refiriéndose a esto habla Rawls de su “*constructivismo kantiano*”, en él o desde él se lleva a cabo una doble fundamentación: por un lado los principios de justicia fundamentan el orden sociopolítico legítimo, por otros esos mismos principios remiten al fundamento último: al sujeto del contrato, al sujeto del procedimiento, en definitiva: a las “*partes contratantes*”. Según esto el “*acuerdo*” –el contrato firmado- tiene que ser *unánime* y, por eso, *definitivo*: debe atar a todos y satisfacer a todos.

Antes de continuar haremos una breve observación. Ésta “*vía kantiana*” en la filosofía práctica –según la cual la razón práctica es *pura* y *formal*- ha sido seguida también por autores como K. O. Apel o J. Habermas. Sin embargo esta coincidencia está atravesada por algunas diferencias (algunos dirán que irrelevantes, otros las tendrán por decisivas). En los autores alemanes el “*consenso unánime*” de la “*comunidad de comunicación*” es un “*ideal regulativo*” situado en un “*futuro*” al que es un deber aproximarse de tal manera que el progreso hacia la emancipación del sujeto se mide por la mayor o menor cercanía al fin último de la razón. En Rawls –y aunque no sea en este punto muy explícito- el “*contrato*” parece más bien una cosa del “*pasado*” (un pasado “*a priori*”, desde luego): más que de algo a lo que se pretende llegar –como en Apel y Habermas- se trata aquí de algo de lo que se parte. Desde luego, ante esto, cabe preguntar: ¿cómo es que el teórico de la razón práctica ha llegado allí (al futuro a priori) o ha estado allí (en el pasado a priori) de tal modo que ostente un saber absoluto sobre lo que en uno u otro “*lugar*” ha sido “*consensuado*” o “*contratado*”?

El desafío al que se enfrenta Rawls, desde sus propias coordenadas, consiste en habilitar un procedimiento o método que permita *exponer* y, a la vez, *justificar* los principios de justicia válidos “*sub specie aeternitatis*”. Los elementos que integran ese procedimiento son: la parte contratante (una indefinida multiplicidad de “*individuos*”), la “*posición original*”, el “*velo de la ignorancia*” y lo que cabe llamar la regla del método: la estrategia “*maximin*”.

Según su esencia o naturaleza cada hombre es un “*individuo*” (puede ser otras cosas, pero sólo –en lo que concierne a la razón práctica- accidentalmente). Los individuos, a su vez, son libres e iguales, autointeresados, poseen sentido de la justicia y profesan una concepción del bien. En cuanto son libres –están provistos de una voluntad autónoma- eligen una “*concepción del bien*” gracias

---

<sup>2</sup> La vía kantiana se sostiene sobre una serie de dualismos jerárquicos: formal/material, universal/particular, necesario/contingente, uno/múltiple, autonomía/heteronomía, etc. Si se discute, pues, la pertinencia de estas dicotomías se ataca el núcleo duro de esta concepción de la razón práctica de tan hondo arraigo en el mundo moderno.



a la cual articulan y definen su respectivo “plan de vida”. Las concepciones del bien son, como tales, contingentes y particulares, pertenecen a la esfera privada de la “sociedad civil”, además resultan “aceptables” únicamente porque y cuando han sido libremente elegidas, es decir: en primera instancia las concepciones del bien de cada individuo sólo expresan sus arbitrarias preferencias, su libre arbitrio, sin requerir –a este nivel- ningún razonamiento, argumentación o justificación complementaria. ¿Qué indica o qué se afirma aquí al proclamar la soberana “libertad del individuo”? Ante todo que el individuo es anterior y superior respecto a cualquier concepción del bien de tal modo que la puede cambiar a su antojo sin que eso, en su pura individualidad, implique en él merma o ganancia alguna. En este mismo contexto ¿qué significa la “igualdad” original de los individuos libres? Al nivel de la especificación del procedimiento –del que resultarán los principios de justicia- significa, nada más, que todos los individuos que actúen como partes contratantes tiene un idéntico peso en la firma del contrato (y si uno y sólo uno de ellos no lo suscribiese estaríamos ante algo distinto a lo que aquí se busca y pretende). El “autointerés”, por su parte, como rasgo esencial del individuo pone de relieve su radical aislamiento e independencia, su primordial “egoísmo”: un individuo ante todo quiere y persigue su propio bien; cada individuo, entontes, es un fin para sí mismo, es decir, ve todo lo demás como un posible medio a su entera disposición. Ciertamente los individuos pueden asociarse unos con otros por distintos motivos y con diferentes propósitos, pero esto es algo –desde la perspectiva de una razón práctica pura y formal- enteramente contingente, un hecho derivado sin relevancia alguna para lo que aquí se plantea.

La “posición original” es el lugar donde se reúnen los individuos: un grado cero presocial y prepolítico. Sólo aquí, sostiene Rawls es posible negociar y contratar los principios de justicia. Puede imaginársela, vagamente al menos, como una “asamblea constituyente” de la humanidad –siempre que no se entienda que en ella los individuos discutan o debatan: la propuesta de Rawls no tiene, en este punto, nada que ver con los planteamientos de la “razón comunicativa” de Apel o Habermas, o, mucho menos aún, con la “razón dialógica” auspiciada por Gadamer. Lo que caracteriza esta “posición original” es, a la vez, una cierta transparencia –cada uno de los que están en ella se saben “individuos” (con todo lo que esto implica)- y una peculiar “opacidad”: la que se define como el “velo de la ignorancia” –el aspecto del procedimiento orientado a asegurar la imparcialidad de lo que resulte de su aplicación-. El “velo de la ignorancia” supone toda una serie de restricciones en la información: los electores de los principios de justicia desconocen cuál será su lugar (su estatus, su rol, etc.) en la “posición derivada” –siguiendo lo que nos propone el conocido cuento infantil ignora si será “príncipe o mendigo”-, tampoco tiene noticia de cuál será su carácter, sus inclinaciones y cuáles sus concretas habilidades (y, así, su posible profesión), y, además, no le es conocida, en modo alguno, su concreta concepción del bien ni, pues, su plan de vida.

En la “posición original” los individuos tiene que elegir entre concepciones y principios de justicia alternativos. Cada individuo tiene como objetivo satisfacer su interés, esto es, cada cual se pregunta algo así: ¿qué principios es lógico

que yo adopte con tal de cumplir mis intereses pero que, a la vez, sean aceptados por todos (contando que los demás también aspiran a hacerlo)? La cuestión es: ¿cómo esa multiplicidad indefinida de individuos selecciona los principios de justicia? Ya dijimos que en esa imaginaria “asamblea universal” lo que ocurre entre las partes contratantes no es algo así como un intercambio de argumentaciones. ¿Entonces? Los individuos aplican la fórmula “maximin” – procedente de la teoría de juegos y de la decisión racional- con la que se busca maximizar las posibles ganancias minimizando los riesgos, las pérdidas posibles. Gracias a esta auténtica “regla del método” sostiene Rawls que se razona y se escoge al final *una* concepción de la justicia convenientemente plasmada en un “contrato”.

En resumen, según este procedimiento tenemos una multiplicidad de individuos en la “posición original” y bajo el “velo de la ignorancia” eligiendo unos principios de justicia a partir de la aplicación de una pauta de cálculo “maximin”. Lo elegido cuando se sigue esta secuencia son los términos del contrato –un contrato, insistimos en ello, unánimemente suscrito-. ¿Cuáles son esos términos?

Rawls sostiene que desde el procedimiento de la razón práctica surgirían dos principios de justicia. Los explica así:

«Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original ... La primera enunciación de los dos principios de justicia es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»<sup>3</sup>.

Desde luego estos principios de justicia –a fin de lograr su plena inteligibilidad y, también, de poder emprender una posible crítica de los mismos- merecen prolijos comentarios. En este “contrato” –como suele suceder en todos ellos- hay mucha “letra pequeña”. En vez de hacerlos –pues esto nos alejaría de nuestro propósito general- preguntaremos: ¿qué sucede *después* de firmado el contrato al que nos estamos refiriendo? Es importante subrayar que no se trata de un contrato unilateralmente rescindible: es un acuerdo o pacto que *obliga*, y obliga *coactivamente*. No cumplirlo sería faltar al deber contraído al firmarlo. En definitiva, y por decirlo así: los pactos o acuerdos están para cumplirlos. A partir de esos principios deben diseñarse las instituciones sociales, económicas y

---

<sup>3</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ed. FCE, 1995, pgs. 67-68 (la versión definitiva se encuentra expuesta en las páginas 280-281). Una “traducción” de estos principios podría ser la siguiente: 1. Cada individuo tiene igual derecho a un conjunto de libertades compatible con un conjunto idéntico para los demás en reciprocidad perfecta. 2. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: 2.1. Ser para el mayor beneficio de los más desfavorecidos en la pirámide social; 2.2. Estar asociados a posiciones en la pirámide social accesibles a todos en el modo de la igualdad de oportunidades.

políticas *justas*, es decir: *legítimas*. Los principios pactados, pues, actúan como modelos y arquetipos, como un canon inmutable desde el que enjuiciar las instituciones realmente existentes. Los principios de justicia –en cuanto son únicos, universales y necesarios- articulan la “esfera pública”; en cambio las concepciones del bien –por ser siempre múltiples, particulares y contingentes- organizan la “esfera privada”: los primeros caen más del lado de lo que solemos denominar “Estado”, los segundos de la “sociedad civil”. En este punto resultan cruciales dos cosas: por un lado Rawls sostiene la prioridad de la justicia sobre el bien, es decir, afirma que los principios de justicia obtenidos por el procedimiento que hemos descrito no presuponen ni afianzan concepción del bien alguna (respecto a la razón práctica hay, pues, una prioridad de lo público sobre lo privado –aunque se trata, en el fondo, de una prioridad subordinada, pues los principios de justicia no constituyen fines, sino que únicamente son medios para alcanzar fines, es decir, para plantear y desarrollar concepciones del bien-); por otro lado se requieren individuos con “sentido de la justicia”, es decir, comprometidos a ajustar o adecuar sus respectivas concepciones del bien y planes de vida a los principios de justicia (principios que operan, así, como un límite negativo, como un marco vacío y neutral que, nada más, restringe, constriñe).

Si, a continuación, preguntamos dónde se reflejan con cierta nitidez algo más o menos semejante a estos dos principios de justicia hemos de decir: en las “constituciones políticas” de las democracias occidentales, especialmente en aquellas que se organizan como “Estado social de Derecho”. Los “derechos fundamentales” suelen sustanciar el primer principio de justicia y la vertiente social (encargada de compatibilizar el desigualitario capitalismo con una redistribución estatal de los recursos tributariamente obtenidos) el segundo principio. Pero, dicho con mayor generalidad aún, ¿qué resulta de la aplicación de la concepción rawlsiana de la justicia? Ante todo una sociedad de individuos (con sus propios fines privados encauzados en la sociedad civil) gobernada (estatalmente) por principios de justicia recogidos en una Constitución jurídica (en una Ley suprema que a todos obliga por igual). Bajo este paraguas las asociaciones de individuos –las “uniones sociales” como las denomina Rawls- se estorban y entorpecen lo menos posible respecto al logro de sus específicos objetivos; por decirlo así: dentro de ese marco –que se presenta como “vacío y neutral”- cada cual –individualmente o asociadamente- va a lo suyo siempre que –por amoldar su concepción del bien a los principios de justicia- no incordie a los demás ni, pues, se interfiera en su trayecto. La “sociedad bien ordenada” sería, entonces, aquella que consiguiese evitar todo conflicto, solventando por vía judicial cualquier disenso o discrepancia. La armonía y el equilibrio, la permanencia y la estabilidad son, por lo tanto, sus principales atributos<sup>4</sup>.

Fue esto, en la década de los setenta y desde entonces, lo que causó tanto revuelo en la filosofía práctica anglosajona (en el continente europeo es más conocida la versión habermasiana de estas ideas). Es razonable preguntarse si era para tanto. Pero lo cierto es que las primeras críticas que se le dirigieron procedían de liberales más radicales: R. Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*,

<sup>4</sup> Una aguda crítica a éste ideal puede encontrarse en los libros de Chantal Mouffe, *El retorno de lo político (comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical)*, ed. Paidós, 1999, *La paradoja democrática*, ed. Gedisa, 2003, *En torno a lo político*, ed. FCE, 2007.



de 1974 y J. Buchanan en *Los límites de la libertad. Entre anarquía y Leviatán*, de 1975. En estos libros se dibujaban las posiciones de lo que se llamó posteriormente “neoliberalismo” –y cuya influencia y alcance hace falta resaltar: ambos autores ya entonces, a mediados de los setenta, rechazaban la vertiente “social” de la propuesta de Rawls propugnando un “Estado mínimo” orientado ante todo a garantizar la seguridad de los individuos propietarios y auspiciando, así, un capitalismo sin trabas en el que la “justicia” liberal es enteramente compatible con las desigualdades sociales (debidas, según este planteamiento, a la responsabilidad individual –los individuos mejor dotados y con más fuerza de voluntad triunfan, los demás fracasan situándose entonces en la parte baja de la pirámide social-). Sin embargo desde comienzos de los años ochenta comenzaron dirigirse a Rawls críticas de otro tipo: dudas dirigidas a las bases mismas de su propuesta; por poner su énfasis en la idea de “comunidad” se empezó a denominar a los autores que así argumentaban “comunitaristas”. De ello trataremos en el siguiente apartado.

## 2. Michael Sandel y el bien común

Una década después de aparecer su *Teoría de la justicia* la propuesta de John Rawls comenzó a recibir críticas que no compartían las ideas nucleares del liberalismo. Así en 1981 Alasdair MacIntyre publicó *Tras la virtud*, en 1982 Michael Sandel *El liberalismo y los límites de la justicia*, en 1983 Michael Walzer *Las esferas de la justicia*, en 1985 la recopilación de Robert Bellah *Hábitos del corazón* y en 1989 Charles Taylor editó el libro *Fuentes del yo*.

Este conjunto define las principales coordenadas de los primeros escauceos de la polémica entre el “comunitarismo” y el “liberalismo”. Tomaremos como hilo conductor el libro de Michael Sandel en primer lugar porque entabla directamente una discusión de los planteamientos de Rawls (abordando con detalle los principales puntos de discrepancia) y, en segundo lugar, porque deja traslucir, en una medida mayor que otros ensayos, los supuestos ontológicos y las premisas gnoseológicas de una y otra posición.

El libro de Michael Sandel, como indica su título, pretende argumentar esto: los límites de la justicia son, a la vez, los límites del liberalismo. Si se consigue discutir la concepción liberal de la justicia se mostrará que esta influyente y poderosa tradición de la filosofía práctica es inconsistente en su misma raíz<sup>5</sup>. Tirando de este hilo conductor Sandel expresa su desacuerdo en, al menos, cuatro nudos temáticos: en la concepción de la filosofía práctica, la definición del agente moral, la cuestión de la “verdad moral” y, por último, respecto al lugar y al papel de la esfera público-política (el Estado, para entendernos). Recorreremos una a una estas cuatro líneas problemáticas viendo, a la vez, cómo cada una remite a las demás y cómo, también, Sandel –como por otra parte ocurre en los demás “comunitaristas”- es mucho más preciso y agudo en

---

<sup>5</sup> Refiriéndose a los teóricos del comunitarismo dicen Ch. Kukathas y Ph. Pettit: «Ponen en duda que la justicia liberal sea un ideal coherente. La implausibilidad práctica de la justicia liberal, afirman, reside en su insuficiencia filosófica», *La teoría de la justicia de Rawls y sus críticos*, ed. Tecnos, 1990, pg. 99.



lo que discute que en lo que propone (algo bastante más confuso y mucho menos desarrollado).

Tal y como Rawls entiende las cosas la razón práctica es pura, formal y deontológica. Por ser “pura” la fundamentación racional de la esfera práctica – de la moral y la política- se realiza enteramente a priori –de modo suprahistórico- y su carácter “formal” la convierte automáticamente en una razón “procedimental”: todo su esfuerzo se concentra en ofrecer un “método” – a la vez único e infalible- desde el que el sujeto práctico pueda establecer y validar unas normas o imperativos necesarios y universales. En cambio Michael Sandel sostiene que la razón práctica es “material” y “teleológica”: a partir de lo primero rechaza con ímpetu todo el universalismo abstracto propio de la razón formal, según lo segundo sostiene que la fundamentación racional del ámbito moral y político se centra en fines y en bienes –más que en derechos y en deberes-. En base a esto Sandel desaprueba el conjunto de elementos que integraban el procedimiento estipulado por Rawls: individuos que, bajo el velo de la ignorancia, negocian o contratan unos principios de justicia en una posición original en la que siguen una pauta maximin. Desde luego esta discrepancia posee hondas raíces en el conjunto de la historia de la filosofía práctica y, por eso mismo, resulta muy difícil de zanjar. Así mientras Rawls reaviva la filosofía práctica de Kant los comunitaristas se inclinan hacia reactualizaciones del aristotelismo (MacIntyre, Nussbaum) o están más próximos a Hegel (como Charles Taylor –que dedicó un importante libro al gran filósofo alemán-).

Prologando la discrepancia anterior Rawls y Sandel tienen dos concepciones muy distintas del “agente práctico” (de quién y cómo somos desde la perspectiva moral y política). El liberalismo, tal como Rawls lo expone, afirma que el agente práctico es el “individuo”, al que él concibe mezclando tesis del contractualismo iusnaturalista del siglo XVII con ideas de la filosofía moral kantiana. Según su esencia el individuo es un ser independiente –aislado, desvinculado, presocial y prepolítico- y egoísta –regido por el propio interés en tanto se tiene a sí mismo como el último fin-. Además está caracterizado por su “voluntad autónoma”: por elegir libremente, desde sí mismo y para sí mismo, una concepción del bien en torno a la cual fragua un plan de vida. En todo caso el sujeto moral es previo y superior a los bienes o fines que suscribe y profesa, puede, pues, cambiarlos cuando lo estime oportuno: si el único nexo entre el yo y sus fines es la libre elección puede suspenderlo en cualquier momento y de un plumazo. El sujeto moral, por lo tanto, posee, por un lado una esencia precisa –una identidad firme e inamovible- y, por otro, y por paradójico que parezca, se trata de una esencia “vacía”: el yo es enteramente “formal”, todo “contenido” le es extrínseco, su idea del bien, por lo tanto, le es accidental pues el bien o el fin al que está adherido es particular, contingente y múltiple, es decir: escapa por principio a la necesidad y universalidad que corresponde erigir y respaldar a la razón práctica.

Frente a esta concepción –muy extendida, desde luego, en el mundo moderno- Sandel sostiene que en ningún caso soy, como agente práctico, un “individuo”. Podemos entendernos así –y, por cierto, con unas consecuencias graves, destructivas- pero si lo hacemos dejamos de atender a lo principal, a lo que

genuinamente nos caracteriza. Sandel, y con él MacIntyre, Taylor o Walzer, afirma rotundamente que nuestra identidad moral, nuestra definición como “agente práctico”, es lisa y llanamente inseparable de la *comunidad* en la que coexistimos con otros. Soy lo que soy en una comunidad moral y política atravesada y sostenida por una concepción del bien, por unos valores y unos fines precisos (encarnados tanto en las conductas como en las instituciones en las que se desarrollan). El individuo liberal –un yo aislado, encapsulado- es poco más que un fantasma, una imaginaria y perniciosa abstracción –a la vez muy poderosa, desde luego-: cada uno de nosotros es un “yo” situado y vinculado, encarnado en un plexo moral recorrido y organizado por contenidos que sostenemos en común. Con esta idea enlaza Sandel dos consideraciones de primera magnitud: por un lado no cree que en nosotros sea más espontáneo ni más originario el egoísmo –como piensan los liberales- que el altruismo o la solidaridad; por otro lado, y en lo que respecta a la razón práctica, no debe ponerse por encima de todo –como pauta absoluta- la libertad individual: en los asuntos morales y políticos no es a ella a quien tiene que concederse la primera y la última palabra. En general el liberalismo comprende la “sociedad” (a la que Rawls define como conjunción de “uniones sociales”) como el resultado o el producto de la libre y voluntaria asociación de individuos en la que cada uno persigue su propio fin: la cooperación sólo ocurre en medio de la competencia, y sólo tiene sentido desde un cálculo de intereses. A juicio de Sandel, en cambio, la comunidad no tiene su origen en un pacto o contrato de individuos preexistentes; así la comunidad moral o política no está integrada por “individuos” en la acepción liberal del término. Frente al “yo” presocial y prepolítico entona Sandel, siempre, el “nosotros” de la comunidad: soy quien soy con quienes comparto conmigo una historia, una tradición, unas costumbres, una lengua, un acervo común y que, por ello, persiguen unos fines o unos bienes compartidos. Por eso la ayuda mutua o la recíproca benevolencia –la fraternidad, en definitiva- es una de las principales virtudes del agente moral comunitarista<sup>6</sup>. Que esto suene extraño, inverosímil, improbable, etc., se debe, ante todo a los enormes efectos de un individualismo que se ha ido imponiendo en la vida moral y política moderna –socavando por doquier los vínculos comunitarios-. Un individualismo que posiciones teóricas como las de Rawls o Nozick respaldan y celebran: «Desde un punto de vista político práctico, las posiciones de Rawls y de Nozick están claramente contrapuestas. Rawls, el liberal del estado del bienestar, y Nozick, el conservador libertario, definen entre ellos las más claras alternativas que ofrece la agenda política de los EE.UU., al menos con respecto a los temas que involucran la justicia distributiva. Y sin embargo, desde un punto de vista filosófico, tiene mucho en común. Ambos definen sus posiciones en oposición explícita al utilitarismo, que rechazan sobre la base de que éste niega la distinción entre las personas. Ambos ofrecen en su lugar una ética basada en derechos, que se supone garantiza la libertad de los individuos de la forma más completa. Aunque la descripción de los derechos que hace Nozick debe mucho a Locke, ambos apelan al precepto kantiano de tratar a cada persona como un fin y no meramente como un medio, y buscan los principios de la justicia que los incorporen. Ambos niegan que exista entidad social alguna por encima o más

---

<sup>6</sup> Véase al respecto, en el libro de Michael Sandel, op. cit., las páginas 51-52, 189, etc.

allá de los individuos que la componen»<sup>7</sup>. Es esta última idea, con todo lo que implica, lo que Sandel considera inaceptable, erróneo, equivocado.

Si formulamos la pregunta: ¿cabe abordar racionalmente las cuestiones *morales*? Tal vez sorprenda que, con entera coherencia, Rawls responda que no es posible hacerlo. El liberalismo, a este respecto, profesa una peculiar versión del “escepticismo moral”. ¿En qué se apoya ésta? Sobretudo en la primacía –tan lógica y evidente nos suele parecer- de la libertad individual, de nuestra voluntad autónoma. En base a ésta cabe decir: algo es “bueno” (o “valioso” o “correcto”, etc.) cuando y porque ha sido elegido en libertad, sin coacción externa y sin influencia ajena. En este nivel de consideración, sostiene Rawls, poco más se debe decir: nada hay, propiamente y en sentido enfático, que discutir, nada que argumentar. Las controversias morales son, en el fondo, indecibles, irresolubles. Cada uno elige lo que es un fin o un bien o un valor para él, y si esa elección está presidida por la libertad es, como tal, irrefutable. Los bienes o los fines que articulan y polarizan la vida moral son irremediabilmente contingentes, particulares, múltiples, y la razón práctica, en su estricta formalidad, no puede discriminarlos según alguna pauta fija y permanente. Desde luego no es esto todo lo que afirma Rawls: el escepticismo moral –conectado con la tolerancia y el pluralismo liberal- encuentra su piedra de toque en la “justicia”. Toda concepción del bien debe adecuarse o ajustarse a unos principios de justicia necesarios y universales, únicos. Éstos actúan como un “canon” negativo y restrictivo, es decir: no prescriben ninguna concepción del bien concreta, pero sí permiten rechazar o desaprobado muchas de ellas. Pese a todo sigue siendo exacto decir que Rawls y otros liberales sostiene que las acciones, elecciones y juicios del individuo libre y autónomo son moral y éticamente indiscutibles.

Tanto Sandel como los demás comunitaristas son profundamente hostiles a esta forma de escepticismo moral. Afirman, con vigor e insistencia, que hay “racionalidad moral”, esto es, que cabe plantear y dirimir cuestiones éticas en su propio terreno: sin acudir a unos formales y abstractos principios de justicia. La defensa de la racionalidad moral se lleva a cabo apelando a dos instancias –distintas y complementarias-: por un lado anclándola en la autoridad de la tradición y en las asentadas costumbres de la comunidad; por otro lado remitiéndola a un orden moral objetivo soportado por la comunidad y al que tiene que adecuarse en sus acciones, elecciones y juicios el agente moral. La manera en que exponen y argumentan esto autores como MacIntyre o Taylor requeriría, por su matizada complejidad, un ensayo aparte. En su libro de 1982 Sandel, frente a lo que llama el “yo voluntarista” de Rawls, afirma que la comunidad posee un “conocimiento moral”: sólo ella es capaz de descubrir y asumir un orden preexistente de bienes y de fines<sup>8</sup>. Respecto a cuáles sean éstos, etc., no es Sandel, la verdad sea dicha, nada preciso. Coincide, como hemos subrayado, con MacIntyre o Taylor en que la razón práctica ampara la posibilidad y la necesidad de la argumentación moral y acusa al liberalismo de desincentivar y desalentar los debates morales. Las concepciones del bien, los fines de la vida comunitaria, son justificables. Y en este punto no basta aferrarse a la libre elección o a la autonomía de la voluntad. Tal vez esta sea,

<sup>7</sup> Michael Sandel, op. cit., pg. 92.

<sup>8</sup> Véase, M. Sandel, op. cit., pgs. 39-40, 81-82, 155, 168, 191-192.



en algún sentido, una condición necesaria, pero no constituye, en ningún caso, una condición suficiente, principalmente porque, sean cuales sean, los “valores” no son algo “producido” por el “sujeto moral” (el agente moral puede reconocerlos y asumírselos, nada más y nada menos).

El último asunto controvertido gira en torno a una de las principales y más características ideas del liberalismo: la necesidad de la “neutralidad del Estado”. Está, aquí, en juego, la difícil cuestión de cuál es el papel y el lugar de la esfera público-política. Rawls es firme en este punto: la “justicia” posee una insobornable primacía respecto al “bien”; es más: los principios de justicia que ha puesto de relieve presumen de no haber sido deducidos de ninguna concepción del bien. Es por eso que el orden jurídico-político que se sostiene sobre esos principios (una Constitución, por ejemplo) pretende dibujar un campo neutro, un orbe aséptico en el que los individuos pueden perseguir sus fines de modo tal que sus inevitables conflictos de intereses pueden siempre ser justamente zanjados.

Pero, argumenta Sandel, el Estado liberal no es en absoluto neutral. Ningún “Estado” (ninguna configuración jurídico-política) puede serlo. Encumbra y respalda, al menos, *una* concepción del bien. ¿Cuál? La que favorece al individuo egoísta y socava por distintas vías la cohesión comunitaria. Dice Sandel al respecto: «... el liberalismo se equivoca, ya que la neutralidad es imposible, y la neutralidad es imposible porque, sin importar cuánto lo intentemos, nunca podremos escapar totalmente de los efectos de nuestro condicionamiento. Todos los órdenes políticos encarnan en este sentido *algunos* valores; el problema es *de quién* son los valores que prevalecen, y quién gana y quién pierde como resultado. La proclamada independencia del sujeto deontológico es una ilusión liberal. Interpreta mal la naturaleza fundamentalmente “social” del hombre, el hecho de que somos seres condicionados “de principio a fin”. No hay ningún punto de excepción, ni ningún sujeto transcendental capaz de ubicarse fuera de la sociedad o fuera de la experiencia. En todo momento somos lo que hemos llegado a ser, una concatenación de deseos e inclinaciones que no deja nada libre para habitar un dominio noumenal. La prioridad del sujeto sólo puede significar la prioridad del individuo, sesgando de ese modo la concepción a favor de los valores individualistas, conocidos para la tradición liberal. La justicia sólo *aparece* como primaria porque este individualismo produce típicamente postulados contradictorios. Por consiguiente los límites de la justicia consistirían en la posibilidad de cultivar aquellas virtudes cooperativas, tales como el altruismo y la benevolencia, que logran que el conflicto sea menos perentorio. Pero éstas son precisamente las virtudes que resulta menos probable que surjan en una sociedad fundada en presupuestos individualistas. En resumen, la falsa promesa del liberalismo consiste en el ideal de una sociedad gobernada por principios neutrales. Afirma los valores individualistas mientras pretende una neutralidad que nunca es posible lograr»<sup>9</sup>. ¿Qué propone Sandel frente a la a su juicio imposible “neutralidad estatal”? Una política del bien común que se articula en la forma de un “republicanismo cívico”<sup>10</sup>. En general, con un énfasis

<sup>9</sup> Michael Sandel, op. cit., pgs. 25-26.

<sup>10</sup> Véase su artículo “La republica procedimental y el yo desvinculado” en el libro compilado por F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella, *Nuevas ideas republicanas*, ed. Paidós, 2004. Este



mayor y menor, y con orientaciones “conservadoras” (D. Bell, etc.) o “progresistas” (Ch. Taylor, etc.) los comunitaristas abogan por el “perfeccionismo estatal”: según éste el Estado y el gobierno (democrático) tiene que reflejar en sus leyes la concepción del bien de la comunidad que lo respalda, es decir, las convicciones morales tradicional y mayoritariamente secundadas. Defendiendo esta idea, explican liberales como Rawls, el comunitarismo tira por la borda el pluralismo moral de la sociedad civil – salvaguardado por los principios públicos de justicia- y se arruina el espíritu de tolerancia entre credos distintos. No le corresponde al Estado y sus leyes coactivas, insiste Rawls, promocionar unas posiciones éticas (por ejemplo una moral cristiana que rechaza el aborto y el divorcio) en detrimento de otras.

Estamos, así, ante dos acusaciones cruzadas que muestran con claridad los respectivos perfiles de las posiciones en juego. El liberalismo explica que el comunitarismo confunde la comunidad moral con el armazón político, en vez de trazar una neta discontinuidad entre ambas esferas; lo único obligatorio son unos principios de justicia que –al menos presuntamente- no prejuzgan concepciones del bien y que, por ello, amparan el pluralismo moral, es decir, en definitiva, el respeto de las minorías y la tolerancia social. El comunitarismo –y en tanto los principios de justicia sólo operan como “medios” y nunca como “fines”- ve en el liberalismo la expresión máxima de una concepción en la que el Estado y la sociedad son concebidas como “instrumentos” al servicio del individuo y sus egoístas intereses; se arruina, así, toda posibilidad de referirse inteligiblemente al “bien común” y se postula una política que sólo se encarga de administrar o gestionar, con mayor o menor eficacia, unos “medios” cuyos fines resultan enteramente opacos.

### 3. Entre el atomismo y el holismo

Ha llegado el delicado momento de señalar cuáles son los *supuestos* ontológicos y las *premisas* gnoseológicas de estas dos posiciones relevantes en el campo de la filosofía práctica contemporánea. Pero antes de exponerlos es importante insistir en dos cosas.

En primer lugar diremos que el “supuesto ontológico” responde a la cuestión de cuál es la *unidad mínima* de análisis en la filosofía práctica (y, por eso mismo, responde al problema de la síntesis –de la manera de enlazarse las unidades mínimas). A su vez la “premisa gnoseológica” responde a la pregunta sobre cómo se accede al “*canon racional*” (a las normas, valores, fines y bienes) que opera en una institución moral o política (en la que los agentes prácticos actúan, eligen, juzgan). Por cierto: cuando hablamos de “supuestos y premisas” de una posición teórica en el ámbito de la filosofía moral y política no pretendemos sugerir, en modo alguno, que la filosofía práctica tenga que prescindir de ellos. Tal cosa no es posible. Lo que sí debe hacerse es volverlos explícitos y, así, poder discutir sobre ellos: abordar la espinosa cuestión de si son consistentes o son incoherentes.

---

artículo está incluido también en el libro, Michael J. Sandel, *Filosofía pública (ensayos sobre moral en política)*, ed. Marbot, 2008.

En segundo lugar cabe resaltar que pese a ser un asunto decisivo, sin embargo, es éste un tema apenas abordado, casi siempre dejado en la sombra. Se trata, ciertamente, de una temática difícil de afrontar, pero no por eso es menos necesario hacerlo. La filosofía práctica se suele creer eximida de discusiones ontológicas y gnoseológicas, pero esa habitual omisión en nada la favorece: la vuelve ciega y sonámbula. Uno de los pocos autores sensible a este problema es Charles Taylor; con razón él suele lamentarse de ésta situación penosa: «Por consiguiente, vale la pena reivindicar la distinción que aquí establezco [entre “cuestiones ontológicas” y “cuestiones de defensa”], si ésta puede permitir que esta tradición retorne a su legítima posición en el debate. Ésta es una parte importante de mi agenda (no tan oculta), ya que es la línea de pensamiento con la que me identifico. Pero también creo que la confusión de temas ha contribuido a una especie de eclipse del pensamiento ontológico en la teoría social y, en la medida en que éste es el nivel en el cual nos enfrentamos a cuestiones importantes sobre las opciones reales que se nos ofrecen, el eclipse constituye una auténtica desgracia. El primer libro de Sandel fue importante porque sacó a la luz algunos temas que un liberalismo auténticamente consciente debería afrontar. La reacción del consenso “liberal” (para utilizar uno de los términos híbridos que acabo de impugnar) fue que no era oportuno incorporar cuestiones acerca de la identidad y la comunidad en el debate sobre la justicia. Mi tesis es que, muy al contrario, estos asuntos son altamente pertinentes y que la única alternativa a debatirlos es fiarse ciegamente de una concepción implícita y no examinada de ellos. Además, en tanto que las concepciones no examinadas sobre estos asuntos en la cultura filosófica anglosajona tienden a estar frecuentemente infectadas de prejuicios atomistas, la comprensión implícita acostumbra a ser –de acuerdo con mi punto de vista holista- incorrecta. De ello resulta que un liberalismo ontológico desinteresado suele ser ciego a determinadas cuestiones importantes. ¿Por qué?»<sup>11</sup>.

Pues bien, y entrando ya en el núcleo del tema, el *supuesto ontológico* del liberalismo es el “atomismo” y su *premisa gnoseológica* es el “idealismo”. Respecto al comunitarismo su *supuesto ontológico* es el “holismo” y su *premisa gnoseológica* el “realismo”. Veamos ahora qué significa todo esto.

El término “atomismo” indica que la unidad básica o mínima de análisis es ese peculiar átomo al que se le denomina “individuo”<sup>12</sup>. Desde esta orientación en ontología práctica la síntesis se entiende como una suma o adición: unas partes se yuxtaponen a las otras (sin que en ese proceso se le añada o se le quite algo a cada una de ellas). La forma de integración es, pues, “mecánica”, es decir: la mínima integración concebible. Los lazos o vínculos son volátiles, en extremo débiles, y, por eso mismo, las partes enlazadas pueden ser absolutamente heterogéneas. El liberalismo, en definitiva, se sostiene sobre la idea de que caben “partes sin un todo” que las reúna y cohesione. En el campo de la razón práctica, por otra parte, el término “idealismo” se refiere a la tesis de que el orden moral o político es un resultado o un producto de la libre voluntad del individuo, del sujeto práctico, es decir: el efecto de una decisión

<sup>11</sup> Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, op. cit., pgs. 244-245.

<sup>12</sup> Véase el importante artículo de Charles Taylor titulado “El atomismo”, en J. Betegón (coord.), *Derecho y moral*, ed. Ariel, 1990.

autónoma. No es casual que Rawls, el que escribió la *Teoría de la justicia*, hablase al respecto de su “constructivismo kantiano” (recuérdese que el reto al que, según su orientación ontológica y gnoseológica, se enfrentaba Rawls era estipular un procedimiento del que se concluyeran unos principios de justicia).

En el comunitarismo la unidad mínima o básica de análisis es una “totalidad” denominada “comunidad”. En ella la síntesis ocurre como una subsunción completa de las partes en el todo (sin que las partes añadan o quiten nada a la totalidad presupuesta). La forma de integración es, pues, no ya “mecánica” sino más bien “orgánica”, es decir: los lazos o vínculos son fuertes y sólidos, y las partes, a su vez, deben ser, por ello, homogéneas, semejantes. El comunitarismo, así, supone que tiene que haber un “todo sin partes” (un todo, pues, compacto y continuo). Además el comunitarismo se desarrolla bajo una premisa gnoseológica “realista”: postula un orden moral o político (trenzado por normas, valores, fines o bienes) preexistente y predefinido al que el agente moral y su comunidad de referencia debe adecuarse.

De este conjunto de supuestos y premisas se desprenden una serie de consecuencias –visibles en la exposición de Rawls y Sandel que antes hicimos-. Destacaremos sólo algunas de ellas.

En primer lugar, y por sostener los supuestos y premisas que hemos resaltado, el liberalismo defiende un escepticismo moral y un dogmatismo político. El primero –llevado a cabo bajo la idea de “tolerancia”- se concreta en amparar una pluralidad desarticulada de opciones éticas o concepciones del bien (la propia de unas partes meramente coexistentes o yuxtapuestas). El segundo consiste en afirmar, como hace Rawls, unos principios de justicia únicos, necesarios, universales (principios incuestionables e irrecusables pues constituyen lo que siempre ya han contratado, de una vez por todas, los individuos en su “posición original”).

Inversamente el comunitarismo –y, de nuevo, en razón de sus supuestos y premisas- se decanta por un dogmatismo moral y un escepticismo político. Este último es especialmente agudo en MacIntyre<sup>13</sup>. Es cierto que autores como Sandel o Taylor intentan evitar esta consecuencia adhiriéndose a la tradición del “republicanismo cívico”, pero dentro de ella siempre tienden a “moralizar la política”, es decir, a pretender que la “comunidad moral” debe proyectarse en la esfera público-política: la moral y la política se encuentran, en sus teorías, en una estricta continuidad.

El liberalismo, a propósito de esto último, insiste –y aquí obtiene buena parte de su fuerza- en que la moral y la política tienen que separarse de modo tajante. Sin embargo el precio que paga al hacerlo es instrumentalizar la política a la vez que la vacía de todo contenido. Es decir, convierte a la esfera público-política en un reino de puros “medios” excluyendo que en ella se puede debatir sobre los fines: éstos se deciden en la “sociedad civil” (protagonizada en el fondo por los poderes fácticos –principalmente económicos-, poderes que

---

<sup>13</sup> En su libro *Tras la virtud*, ed. Crítica, 1987, pg. 242, leemos: «En realidad, la fuerza del punto de vista liberal individualista deriva en parte del hecho de que el Estado moderno carece completamente de aptitudes para ser educador moral de cualquier comunidad».



son, pues, los únicos capaces de estipular y disponer esos “fines”). El Estado – el orden jurídico y político en el que se reflejan los principios de justicia- se orienta, en definitiva, y ante todo, a contener y evitar el violento conflicto entre los individuos egoístas (un conflicto violento inevitable, sin embargo, bajo esos supuestos y premisas). Por otro lado si el liberalismo rechaza cualquier noción de “bien común” el comunitarismo entiende éste sólo en términos morales, sólo como las costumbres de la comunidad que reflejan el orden verdadero de los fines o los bienes “objetivos”.

A la vista de este pequeño repertorio de consecuencias procedentes de los supuestos ontológicos y las premisas gnoseológicas que hemos explicitado ¿qué decir? Principalmente, nos parece, debe insistirse en su mutua y respectiva insuficiencia, en su profunda incoherencia<sup>14</sup> (en primer lugar porque conciben la unidad básica de análisis como algo enterizo, de una pieza, como algo auto-contenido –de modo tal que la “síntesis” ni le añade ni le quita nada; esa unidad mínima, pues, opera como una identidad fija, permanente, inmovible). Plantearemos ahora, para ir finalizando, dos objeciones a estas posiciones teóricas y una hipótesis.

En primer lugar sorprende o al menos llama la atención que tanto el liberalismo como el comunitarismo dejan de lado –o casi de lado- cualquier debate económico –por ejemplo nunca se preguntan en serio, y de cara precisamente al problema de la “justicia social”, si y cómo son compatibles la “democracia” y el “capitalismo”-. Bien es cierto, por otro lado, que esto explica que no reparen en que entre el “individuo” y la “comunidad” existen también las “clases sociales” entre las que se dibuja una muy precisa “pirámide social” (pirámide de índole implícitamente “estamental” pues –salvo un pequeño número de excepciones convenientemente magnificadas por la ideología dominante- el “ascenso social” es mucho menos posible de lo que suele creerse).

En segundo lugar ambas posiciones comparten un prejuicio dogmático – procedente de un dogmatismo metafísico muy arraigado en occidente: sostienen que debe haber *un y solo* un orden moral y político verdadero, un orden auténticamente adecuado a la –única e idéntica- razón práctica. De un plumazo, desde estas coordenadas, reprimen y sofocan la complejidad y pluralidad inherente al ámbito del saber práctico; es decir: ignoran –por operar bajo una cláusula “esencialista”- que en éste cabe una inagotable multiplicidad de posibles constelaciones o configuraciones de lo ético-político legítimas, “verdaderas”. Este enfoque se enfrenta, desde luego, al siguiente problema: una vez que se excluye medir y sopesar las constelaciones que una y otra vez fraguan en el ámbito del saber práctico a partir de su adecuación un Modelo o Arquetipo único, absoluto, trascendente, etc. ¿Cómo, aún así, discriminar –bajo criterios racionales- entre constelaciones mejores y peores? ¿Cómo introducir entre ellas algún tipo de “jerarquía”? La cuestión no tiene fácil respuesta, pero

---

<sup>14</sup> Una prueba indirecta de esta insuficiencia e incoherencia de ambas posiciones la encontramos en que han ido surgiendo, en buena medida como resultado del debate iniciado en los años ochenta del siglo XX, posiciones intermedias: las de Ronald Dworkin, Joseph Raz o Will Kymlicka, por ejemplo. Además el cambio de posición de John Rawls, el que cristalizó en su libro de 1993 *El liberalismo político*, también puede relacionarse con el reconocimiento de algunos de los problemas que hemos señalado.



es menester buscar para ella una solución satisfactoria, pues sólo desde ella puede acometerse una crítica de las formas de gobierno que no repose sobre algún modo de dogmatismo.

Al comienzo dijimos que tanto el liberalismo como el comunitarismo tienen profundas raíces en el paradigma político de la modernidad (mencionamos a Kant y Hegel, a la Ilustración y al Romanticismo). Pues bien, y dicho sea como hipótesis, si tomamos como referencia el lema de la revolución francesa cabe decir que el liberalismo pone en primer término –como sostén y fundamento de los demás- la “libertad” y el comunitarismo hace lo propio con la “fraternidad”<sup>15</sup>.

Trazado así, aunque sea con un breve esbozo como el efectuado, el panorama de las cuestiones y los problemas ¿qué necesitamos? Nada menos que una ontología socio-política ni atomista ni holista y una gnoseología ni idealista ni realista, siempre en el marco de las competencias de la “razón práctica”, es decir en el seno de las preguntas y los dilemas éticos y políticos.

## Conclusión

El debate, principalmente desplegado en suelo angloamericano, entre el liberalismo y el comunitarismo posee interés, primer lugar, porque toca asuntos y temas que conciernen a nuestra situación social y política contemporánea. Es indudable, además, por un lado, que un autor como Rawls, y más acá de su inicial pretensión de ofrecer una fundamentación definitiva del ámbito práctico, ha sacado a la luz significativas porciones del fondo de sobreentendidos de la configuración socio-política definida por la modernidad; por otro lado no es menos cierto que el comunitarismo ha detectado con perspicacia ciertos males y deficiencias de la “sociedad liberal”<sup>16</sup>. Pero después de hurgar un poco en los supuestos ontológicos y las premisas gnoseológicas de ambas posiciones cabe afirmar que distan mucho de ofrecer una perspectiva sólida y congruente. A nuestro juicio, y si lo que hemos afirmado fuese verdadero, este debate constituye más un síntoma de lo que ocurre que un afinado diagnóstico de los problemas y desajustes que conciernen a nuestra situación; o por decirlo de otro modo: liberalismo y comunitarismo son más una parte del problema que opciones teóricas que contribuyan a su planteamiento y a un atisbo de su posible solución. Algo que, de todos modos, no les resta un ápice de relevancia ni de interés.

---

<sup>15</sup> Respecto a lo primero cabe citar el artículo de Eduardo Bello “La piedra de toque del liberalismo, la igualdad”, Revista Daimon, nº 27, 2002; sobre la “fraternidad” son esclarecedores los comentarios de Jacques Derrida en su *Políticas de la amistad*, ed. Trotta, 1998, y Celia Amorós en el capítulo segundo de su *Diáspora y Apocalipsis*, ed. Alfons el Magnànim, 2000.

<sup>16</sup> En Europa puede hablarse de un pensamiento de la “comunidad” bien distinto del anglosajón. Me refiero a libros y autores como M. Blanchot y su *La comunidad inconfesable*, ed. Arena 1999, G. Agamben, *La comunidad que viene*, ed. Pre-Textos, 1996, J. L. Nancy, *La comunidad desobrada*, ed. Arena, 2001, R. Exposito, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, ed. Amorrortu, 2003, M. Mílovic, *Comunidad de la diferencia*, ed. Univ. de Granada, 2004.

Se abre, desde aquí, una tarea bastante ardua –y a cuya altura no es nada fácil estar-: la de redefinir los supuestos ontológicos y las premisas gnoseológicas de tal manera que se consiga enfocar la filosofía práctica como una teoría crítica de la actualidad socio-política; una teoría que debe comenzar por reconocer y asumir en todo su alcance la profunda crisis que afecta al paradigma ético-político de la modernidad, una configuración en la que, por crudo y paradójico que suene, la asociación del capitalismo de consumo y la democracia representativa, no hace sino proclamar, una y otra vez, la ausencia de la política, la falta de un lugar (ágora) donde se diriman y acontezcan los fines de la *Pólis*, la ausencia, en definitiva, de una democracia participativa en la que una comunidad de ciudadanos busquen una y otra vez el bien común.

## Bibliografía

Álvarez, Silvina, *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*, Centro de Estudios Constitucionales, 2002.

Barry, Brian, *La teoría liberal de la justicia*, FCE, 1993.

Béjar, Elena, *El corazón de la república (avatares de la virtud política)*, ed. Paidós, 200.

Bellah, R. N. (comp.), *Hábitos del corazón*, ed. Alianza, 1989.

Dworkin, Donald, *La comunidad liberal*, ed. Siglo del Hombre, 1996.

- *Ética privada e igualitarismo político*, ed. Paidós, 1995

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, ed. Paidós, 2000.

Habermas, J., Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, ed. Paidós, 1998.

Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, ed. Airel, 1996.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, ed. Crítica, 1987.

Marinas, José Miguel, *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, ed. Antonio Machado, 2006.

Mejía Quintana, Óscar, *Justicia y democracia consensual (la teoría neocontractualista de J. Rawls)*, ed. Siglo del Hombre, 1997.

Mulhall, S., Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, ed. Temas de Hoy, 1996.

- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, 1990.
- Pérez de la Fuente, Óscar, *La polémica liberal-comunitarista*, ed. Dykinson, 2005.
- Racionero, Q., Perera, P., *Pensar la comunidad*, ed. Dykinson, 2002.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FCE, 1993.
- *El liberalismo político*, ed. Crítica, 1996
- Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford Univ. Press, 1986.
- Suárez-Llanos, M<sup>a</sup> Leonor, *La teoría comunitarista y la filosofía política*, ed. Dykinson, 2001.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo*, ed. Paidós, 1996.
- *La ética de la autenticidad*, ed. Paidós, 1994.
  - *Argumentos filosóficos*, ed. Paidós, 1997.
- Thiebaut, Carlos, *Los límites de la comunidad*, C. de E. Constitucionales, 1992.
- *Vindicación del ciudadano*, ed. Paidós, 1998
- Vallespín, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social (Rawls, Nozick, Buchanan)*, ed. Alianza, 1985.
- Villaverde Rico, María José, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, ed. Tecnos, 2008.
- Walzer, Michael, *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, ed. FCE, 1997
- *Razón, política y pasión (tres defectos del liberalismo)*, ed. La Balsa de la Medusa, 2004