

# *Autonomía y Comunidad*

## *Sobre el debate entre comunitaristas y liberales*

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN  
(Madrid)

### **Introducción**

La filosofía política y moral de los años ochenta se ha caracterizado por un ataque, no exento de equívocos, de ambigüedades y de una retórica excesiva, al resurgir de la filosofía liberal que en la década anterior había cristalizado en las obras de J. Rawls, R. Dworkin y R. Nozick<sup>1</sup>. Contra ellas se alzaban ahora, directa o indirectamente, las posiciones defendidas por M. Sandel, A. MacIntyre, C. Taylor, M. Walzer y, en menor medida, R. Rorty<sup>2</sup>. Este movimiento crítico trataba de dar respuesta a un profundo malestar social que aquejaba y aqueja a las sociedades avanzadas como la estadounidense, fruto, según Walzer, de cuatro importantes movibilidades: la movilidad geográfica (migraciones interiores y exteriores con el consiguiente desarraigo para individuos y familias), la movilidad social (cambios de clase social en sentido ascendente o descendente de los hijos respecto a los padres), la movilidad matrimonial (aumento de las rupturas de la unidad familiar) y la movilidad

<sup>1</sup> J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1979; R. Dworkin, *Los Derechos en Serio*, Ariel, Barcelona, 1984; R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, F.C.E., 1988. En aras de la brevedad cito sólo las ediciones castellanas, pero todas las obras originales pertenecen a la década de los setenta. Recientemente, Rawls ha revisado profundamente su postura en *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>2</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, C. Univ. Press, 1982; A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988, y *Justicia y Racionalidad*, Barcelona, EUNSA, 1994; C. Taylor, *Orígenes del yo*, México, Paidós, 1994; M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, México, F.C.E., 1993; R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

política (cambio en las fidelidades políticas, volatilidad del electorado)<sup>3</sup>. Este clima de protesta se tradujo en movimientos sociales que redactaron proclamas como *The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities*, cuyo preámbulo comenzaba diciendo: «Los hombres, mujeres y niños norteamericanos son miembros de muchas comunidades –familiares, vecinales–, de asociaciones sociales, religiosas, étnicas, laborales y profesionales, además del propio cuerpo político. Ni la existencia humana ni la libertad individual pueden durar mucho fuera de las comunidades interdependientes y superpuestas a las que pertenecemos. Ni una comunidad puede sobrevivir largo tiempo si sus miembros no dedican una parte de su atención, de su energía y de sus recursos a proyectos compartidos. La persecución exclusiva de intereses privados rompe la red de entornos sociales de la que todos dependemos y destruye nuestra experiencia común de autogobierno democrático. Defendemos, por ello, que ya no se pueden respetar los derechos individuales sin una perspectiva comunitaria que reconozca la dignidad humana individual y la dimensión social de la existencia humana»<sup>4</sup>.

Como paradójicamente el liberalismo, a quien se consideraba responsable por su individualismo y su «atomismo»<sup>5</sup> de la destrucción de los valores de la comunidad y del deterioro progresivo de la vida pública, impregna la ideología norteamericana, sus leyes fundamentales, sus instituciones y hasta la mentalidad de sus ciudadanos, la búsqueda de raíces genuinas y comunes que los comunitaristas emprendieron se dirigió a la recuperación del «republicanismo cívico» vigente durante el periodo revolucionario y emancipador en las primitivas colonias. Esta tradición republicana afirma en su discurso político que la auténtica realización humana sólo es posible cuando se actúa como miembro de una comunidad política libre autogobernada, reclamándose por ello heredera de las concepciones de Aristóteles y de Cicerón, del ideal romano de *res publica* y de las ideas imperantes en la Florencia del siglo xv, a través de los escritos de James Harrington y de los neoharringtonianos en los que se operaba una síntesis entre ideas de Aristóteles y de Maquiavelo y donde las nociones de «bien común», «virtud cívica» y «corrupción» desempeñaban un papel fundamental<sup>6</sup>. Según Gordon Wood, la Constitución federal de 1787 marcó el fin de la política clásica y el establecimiento de un nuevo paradigma donde ya no se concibe al pueblo en términos de una

<sup>3</sup> M. Walzer, «The communitarian critique of liberalism», *Political Theory*, 18, 1 (1990), 11-12.

<sup>4</sup> Recogido por D. Bell, *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 1.

<sup>5</sup> Término usado por C. Taylor para referirse a la filosofía política liberal en su artículo «El atomismo», recogido en J. Betegón y J. R. de Páramo (coords.), *Derecho y Moral*, Barcelona, Ariel, 1990, 107-124.

<sup>6</sup> Ch. Mouffe, «American liberalism and its critics», *Praxis International*, 8, 2 (1988), 193-206. Véase también M. Walzer, «Multiculturalism and individualism», *Dissent*, 41, 2 (1994) 185-191.

identidad de intereses sino como «una amalgama de individuos hostiles que se unen en la creación de una sociedad para buscar su propio beneficio»<sup>7</sup>. Con todo, la antigua tradición republicana se mantuvo subterránea merced a la defensa de símbolos premodernos y antiindustriales, lo que ha permitido —para determinados comunitaristas actuales—<sup>8</sup> conservar un cierto sentido de comunidad que ha servido de contrapeso a los efectos corrosivos del individualismo y a resaltar los deberes del ciudadano para con su comunidad y la virtud cívica que parece haber desaparecido en la democracia de corte liberal<sup>9</sup>.

Ahora bien, dicho esto, hemos de aclarar inmediatamente que no existe un denominador común en las teorías de los autores comunitaristas y que muchos de ellos ni siquiera aceptarían que se les calificara de tales. Limitándonos a los autores que he citado, las posiciones varían entre el neoconservadurismo de MacIntyre y la postura abiertamente socialdemócrata de Walzer. Pero no es de extrañar esta diversidad de posiciones si consideramos que la crítica al individualismo desde la exaltación del valor de la pertenencia a una colectividad representa una constante histórica en los dos últimos siglos desde posiciones tan diversas como el hegelianismo, el nacionalismo, el anarquismo o el marxismo. Las críticas de Marx en el *Programa de Gotha* al egoísmo insolidario del burgués que sólo busca la satisfacción de sus intereses privados, por ejemplo, podrían ser suscritas por los comunitaristas actuales como de hecho lo fueron por los comunitaristas de los años sesenta<sup>10</sup>. Simon Caney ha hecho ver que un caso sorprendente que puede explicar el resurgir del comunitarismo de la última hornada es que en muchos sentidos el pensamiento político de los años setenta parecía estar siguiendo el mismo camino que atravesó el pensamiento político en los últimos siglos. En ambos momentos dominaba el utilitarismo y fue desplazado por la filosofía kantiana: en el siglo XVIII por el propio Kant y en los años setenta por filósofos de inspiración kantiana como Rawls, Dworkin y Nozick<sup>11</sup>, produciéndose el tránsito que dice Hart del discurso utilitarista al discurso centrado en los derechos del individuo<sup>12</sup>. En el siglo XIX a su vez este periodo kantiano fue desplazado por la crítica hegeliana y muchos comunitaristas de los años ochenta parecieron seguir los mismos pasos al revitalizar la filosofía política

<sup>7</sup> G.S. Wood, *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill U.P., 1969, p. 607.

<sup>8</sup> Por ejemplo, para M. Sandel en «The procedural Republic and the unencumbered self», *Political Theory*, 12, 1 (1984) 81-96.

<sup>9</sup> R.N. Bellah y otros, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, c. 7

<sup>10</sup> Para analizar las diferencias entre el comunitarismo de orientación marxista y el que aquí nos ocupa véase A. Gutmann, «Communitarian critics of liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985) 308-309.

<sup>11</sup> S. Caney, «Liberalism and Communitarianism: a misconceived debate», *Political Studies*, 40 (1992), p. 289.

<sup>12</sup> H.L.A. Hart, «From utility to rights», en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

de Hegel y utilizar la crítica de éste a Kant para criticar a Rawls y al liberalismo contemporáneo en general. Sin embargo, este nuevo comunitarismo disponía de inéditos recursos y se encuadraba en la crítica a la Ilustración cuyo proyecto político-moral se consideraba en el mejor de los casos caduco y en el peor responsable de las graves conmociones sociales de nuestro siglo.

Y no es que los nuevos comunitaristas pretendieran sustituir el paradigma ilustrado por otro paradigma con iguales pretensiones de universalidad. Su postura fue más bien hacer ver que el hecho de la construcción social de la identidad individual y el de la construcción histórica de la identidad colectiva implican que no existe un punto de Arquímedes separado e intemporal sobre el que levantar una teoría política y moral pretendidamente universal. Esta es la razón de que reclamaran el reconocimiento de la contextualidad de los valores de la Ilustración y de que rechazaran la eficacia racionalizadora de un supuesto sujeto abstracto (el yo cartesiano o el kantiano) o de un sujeto colectivo como el espíritu, la humanidad o la especie que desplegaría sus potencialidades en la historia. Se toma conciencia, así, de que la verdad de una proposición o la justicia de una norma sólo pueden establecerse sobre la base de un sistema de conceptos y de valores compartidos, existiendo además una pluralidad irreductible de esquemas teóricos y axiológicos que cierra el paso a una metateoría unitaria <sup>13</sup>. ¿Cómo no ver, entonces, que el clima donde el último comunitarismo nació y prosperó fue la insistencia *gestalista* en que el conjunto determina el ser y la naturaleza de las partes, la sugerencia diltheyana de que cada época y cultura constituye un horizonte cerrado que genera unas semejanzas en los modos de pensar, sentir y obrar de sus coetáneos, la idea de *background* de Searle, la de tradición de Gadamer, la teoría de los paradigmas de Kuhn, el concepto de *episteme* de Foucault, la noción de «universos simbólicos» de Berger y Luckmann, la referencia sociolingüística a la comunidad de lenguaje, la multiplicidad de «juegos de lenguaje» apuntada por Wittgenstein o la constatación de Peter Winch de la imposibilidad de un juego de lenguaje transcultural? No quiero decir con esto que los comunitaristas, más preocupados por cuestiones de filosofía política y moral, se vieran expuestos a tan plurales influencias, pero es de justicia señalar que respiraron una atmósfera intelectual que ratificaba y robustecía muchos de sus supuestos, lo que impide que les incluyamos sin matices dentro de lo que Stephen Holmes ha llamado, forzando mucho las afinidades, «la estructura permanente del pensamiento antiliberal» <sup>14</sup>. Sus argumentos solían basarse, más bien, en premisas que vinculan determinadas estructuras sociales a la presencia o la falta de rasgos, disposiciones y bienes individuales y ello explica que algunos comunitaristas militaran en las filas de quienes exigieron la

<sup>13</sup> S. Wolf, «Two levels of pluralism», *Ethics*, 102 (1992) p. 786.

<sup>14</sup> S. Holmes, «La estructura permanente del pensamiento antiliberal», en N. L. Rosenblum (dir.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1983, 247-278.

sustitución del formalismo deontológico por una ética centrada en las virtudes y en las condiciones sociales que permiten y potencian su florecimiento (con la mirada puesta en Aristóteles) o en los sentimientos de cooperación y simpatía frente a la «artificialidad» de la justicia (con los ojos vueltos hacia Hume). Desde esta perspectiva contextualista los únicos imperativos que paradójicamente se considerarían universales serían los requisitos que favorecieran una identidad concreta, sea individual o colectiva. Como señala Ferrara parafraseando a Kant, «lo único incondicionalmente bueno para nosotros es una buena identidad. Esta es la base sobre la que construir una posición universalista que no sacrifique la individualidad a la universalidad y siga conservando la posibilidad de criticar lo existente en nombre de sus propias potencialidades no desarrolladas en toda su plenitud»<sup>15</sup>.

Si atendemos ahora a la otra parte interviniente en el debate —un debate que ha sido considerado de crucial importancia en la teoría política anglosajona de los años ochenta<sup>16</sup>— hemos de constatar igualmente que el llamado pensamiento liberal no se presenta como un bloque homogéneo debido en parte a que su filosofía se ha desarrollado y sigue desarrollándose como una respuesta a la crítica tanto interna como externa. Incluso en el lenguaje ordinario lo característicamente liberal suele identificarse en Norteamérica con la política redistributiva propia del estado del bienestar —lo que ha motivado que se le considere cercano a la socialdemocracia—<sup>17</sup>, mientras en muchos países europeos se le asocia a posiciones conservadoras<sup>18</sup>. A esta indefinición contribuyen los propios comunitaristas cuando se refieren vagamente al liberalismo en orden a convertirle en un blanco fácil para sus críticas, de forma que las respuestas de sus defensores se han limitado muchas veces a deshacer equívocos y a refutar con citas textuales acusaciones infundadas<sup>19</sup>. En el extremo opuesto se encuentran las definiciones restringidas de liberalismo que sólo permiten distinguirlo del totalitarismo sin mayores matices<sup>20</sup>. Más

<sup>15</sup> A. Ferrara, «Universalisms: procedural, contextualist and prudential», en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, p. 12.

<sup>16</sup> S. M. Okin, «Liberalismo humanista», en N. L. Rosenblum (dir.), cit en n. 14, p. 49.

<sup>17</sup> G. A. Cohen, por ejemplo, señala que al rechazar el principio de la propiedad privada que era fundamental en el liberalismo clásico de Locke, pongamos por caso, los liberales actuales deben ser considerados más bien socialdemócratas, «Self -Ownership and Equality», part. 2, *Social Philosophy and Policy* 3 (1986), p. 79.

<sup>18</sup> Sin embargo, una exposición de los puntos que separan el liberalismo del conservadurismo puede verse en R. Dworkin, «El liberalismo» en S. Hampshire (comp.), *Moral pública y privada*, México, FCE, 1983, 133-167.

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, S. Caney, cit. en n. 3; A. Mason, «Liberalism and the value of community», *Canadian Journal of Philosophy*, 23, 2 (1993) 215-239; A. E. Buchanan, «Assessing the communitarian critique of liberalism», *Ethics*, 99 (1989) 852-882; y W. Kymlicka, «Liberalism and communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 2 (1988) 181-204.

<sup>20</sup> Por ejemplo, J. Feinberg reduce el liberalismo a la tesis de que la única justificación admisible para la imposición de prohibiciones penales es evitar el daño o la ofensa graves a otros, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. IV, Nueva York, Oxford U.P., 1988, p. 81. Allen

genérica, en cambio, resulta la caracterización de Andrew Mason en su propuesta de tres compromisos básicos y definitorios del liberalismo: el compromiso con el respeto al ejercicio de la autonomía individual; el compromiso con la asignación de prioridad a este ejercicio en caso de conflicto con otros valores, siempre que no sean muchos los valores a sacrificar, y el compromiso con el rechazo a considerar que un bien específico forma parte *esencial* de la vida buena para *todo* hombre <sup>21</sup>. Estos compromisos o ciertos aspectos de ellos, entran en colisión con las tesis comunitaristas.

Hay, sin embargo, una cuestión que establece una diferencia de posturas entre los liberales actuales. Esta diferencia vendría marcada por el acento que se ponga en uno de los dos valores básicos del liberalismo: el de la libertad y el de la igualdad, principalmente en la cuestión de si un estado liberal ha de estar comprometido con una política redistributiva de los recursos con vistas a corregir los resultados arrojados por la libertad de mercado en aras de una mayor igualdad en el reparto de la riqueza. En la teoría rawlsiana de la justicia, por ejemplo, se trata de respetar ambos valores: el compromiso con la libertad individual traducido en el apoyo a las libertades civiles y el compromiso con la igualdad de oportunidades y con una distribución más igualitaria de los bienes, lo que conlleva un apoyo a un estado del bienestar redistributivo. Desde posiciones liberales, Nozick ha criticado por ello a Rawls en el sentido de que no trata al individuo con la suficiente seriedad, por estar dispuesto a poner en práctica un sistema tributario, análogo al de los trabajos forzados, que implica usar los talentos y bienes que pertenecen a algunos individuos como medios para los fines de otros individuos que carecen de ellos. Esto nos sirve para diferenciar una crítica interna al liberalismo de la objeción genuinamente comunitarista. Pues si la acusación de Nozick a Rawls *significa una demanda de mayor respeto a la libertad individual*, la postura comunitarista cuestiona, por el contrario, la prioridad concedida al individuo sobre la comunidad en la que insiste Nozick, y se presenta básicamente como un rechazo frontal del hincapié que pone el liberal en la libertad del individuo, en consonancia con el respeto tradicional de su cuerpo doctrinal a las libertades civiles y políticas. Y aunque vistas así las cosas parecería más comprensible que los comunitaristas criticaran a los autores liberales más proclives al libertarismo y al individualismo como Nozick, sus dardos

---

Buchanan lo define como la tesis de que «el estado ha de hacer respetar los derechos civiles y políticos básicos de los ciudadanos», cit. en n. 19, p. 854. Y Kymlicka lo limita a la afirmación de que «el estado ha de prestar igual interés y mostrar igual respeto al derecho de todo individuo a llevar una vida que sea efectivamente buena», cit. en n. 19, p. 184. Otras caracterizaciones más amplias son las de J. Gray, *Liberalismo*, y A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984. No faltan caracterizaciones realmente singulares como la de D. Bell cuando califica el liberalismo de Rawls como «un kantismo de izquierdas», cit. en n. 4, pp. 2-8.

<sup>21</sup> A. Mason, cit. en n. 19, 230-232.

más punzantes han sido dirigidos, como veremos, contra Rawls y en especial contra su concepción de «la posición original». Pero no ha de extrañarnos la elección de semejante blanco. Desde su aparición en 1971 *Una Teoría de la Justicia* ha sido juzgada como una obra magistral que establece «un nuevo paradigma liberal», un paradigma deontológico basado en derechos que venía a poner fin a la supremacía del utilitarismo en la filosofía político-moral anglosajona.

### La crítica comunitarista

Podríamos arriesgarnos a adelantar que la quintaesencia del debate en cuestión se reduce a una elección dilemática entre valores. Por una parte, el valor de la comunidad, de una concepción compartida del bien y de la igualdad no tanto como principio ético de consideración formal sino como homogeneidad de identidades fuertes y de fines. Por otra, el valor de la autonomía individual que desde Rousseau y Kant se venía asociando a la dignidad, de la capacidad y de la libertad de los sujetos para elaborar, perseguir y revisar sus propias concepciones de la vida buena en el marco de una «sociedad bien ordenada», regida por la justicia en términos de equidad y de imparcialidad. Dos factores de distinto tipo explican la virulencia del debate. Primero, la pérdida del sentido comunitario presente en la *polis* griega o en la aldea medieval. Segundo, la crisis del concepto kantiano de razón y la consiguiente ruptura de su vínculo entre autonomía, libertad, razón práctica y voluntad buena. A los ojos de los comunitaristas, las concepciones de la vida buena forjadas por individuos que buscan sus propios intereses se reducirían a la expresión de preferencias arbitrarias, mientras la neutralidad axiológica que el liberalismo reclama del estado podría ser interpretada como el reconocimiento escéptico de la imposibilidad de acceder cognoscitivamente al bien, toda vez que las éticas contemporáneas con pretensiones de objetividad se habían limitado a admitir su indefinibilidad (Moore) o a situar los valores en un supuesto orden ideal (Hartmann y Scheler)<sup>22</sup>.

Para mejor desbrozar el enmarañado terreno de la crítica comunitarista

---

<sup>22</sup> Cabe constatar aquí que MacIntyre consideró que el emotivismo es la etiqueta que mejor cuadra a toda la filosofía -e incluso a toda la cultura- moral contemporánea y que criticó el presunto objetivismo de Moore. Para él la postura contra la que se alza el comunitarismo es precisamente este emotivismo que se halla a la base del desacuerdo moral de nuestra época. Cit. en n. 2, 1988, pp. 30 y 39. Otro autor comunitarista, R. Unger, afirma que los liberales defienden la libertad porque nuestras elecciones son en última instancia arbitrarias. Este «principio del deseo arbitrario» sirve de apoyo a la creencia liberal en la ilegitimidad de la interferencia del estado en la forma como los ciudadanos orientan sus vidas (*Knowledge and Politics*. Nueva York, MacMillan, 1984, pp. 66-67).

podemos distribuir sus tesis en tres niveles: descriptivo, normativo y metaético<sup>23</sup>.

### Tesis descriptivas

1) Los individuos están insertos en comunidades hasta el extremo de que sus identidades se hallan constituidas por su pertenencia a un ámbito lingüístico y cultural de significados comunes. Por consiguiente, la comunidad describe no sólo lo que *tienen* como conciudadanos sino también lo que *son*<sup>24</sup>. Esta es la razón de que la pregunta «¿quién soy?» sólo pueda encontrar una respuesta adecuada en la enumeración de las relaciones afectivas y de parentesco que me configuran, los papeles sociales que represento y los grupos a los que voluntaria o involuntariamente pertenezco<sup>25</sup>. Taylor apunta en el mismo sentido que los seres humanos somos seres que nos autointerpretamos y que esa autointerpretación entraña una relación esencial entre los sujetos que se autointerpretan, una relación comunitaria en la que los individuos hallan mediante el lenguaje que usan los elementos indispensables para semejante autointerpretación<sup>26</sup>. Estas afirmaciones, respaldadas por la experiencia personal de los sujetos y por la experiencia científica, desacredita la idea rawlsiana de que «el yo es anterior a los fines que mediante él se afirman»<sup>27</sup> y de que la capacidad de un ser humano de elegir sus fines no es sólo una entre otras muchas capacidades igualmente valiosas o características sino que constituye la esencia de su identidad. Aunque Rawls reconoce que cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de una sociedad determinada, y que la naturaleza de esta posición afecta materialmente a sus posibilidades de vida», añade que «aún así, una sociedad que satisfaga los principios de la justicia como imparcialidad, se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que admitirían personas libres e iguales en condiciones de imparcialidad»<sup>28</sup>. Sandel arguye, por ello, que una concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas en el que cada una de ellas posee su propia con-

<sup>23</sup> Recojo esta sugerencia de S. Caney, cit. en n. 3, aunque exponiendo de otro modo la crítica y ampliando sus contenidos.

<sup>24</sup> M. Sandel, cit. en n. 2, p. 150.

<sup>25</sup> MacIntyre, cit. en n. 2, 1988, p. 271. Esta idea la suscriben también C. Cochran, «The thin theory of community: communitarians and their critics», *Political Studies*, 38 (1989), p. 432; y B. Crowley, *The Self, the Individual, and the Community*, Oxford, Oxford U. P., 1987, pp. 205 y 217-218.

<sup>26</sup> Esta idea la había expuesto ya Taylor en su artículo «Interpretation and the Sciences of Man» publicado en 1971, recogido en el segundo volumen de *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge U. P., 1985.

<sup>27</sup> *Teoría de la Justicia*, cit. en n. 1, p. 619.

<sup>28</sup> *Id.*, pp. 30-31.

cepción del bien representa una forma de acentuar el carácter básico de la pluralidad, de la separabilidad de los individuos. Naturalmente desde la postura rawlsiana puede admitirse que los sistemas de fines de las personas coincidan total o parcialmente, pues de no ser así no habría una base para la cooperación. Pero esta identidad de intereses no sería —como pretenden los comunitaristas— un rasgo esencial de la vida humana; por el contrario, según la formulación rawlsiana, lo esencial radicaría en la separabilidad del sistema de fines de cada persona y la posible coincidencia parcial de algunos de estos elementos sería un afortunado accidente que podría producirse o no <sup>29</sup>. En suma, si el yo está previamente individualizado, su identificación mayor o menor con un determinado fin carece de importancia pues nunca llegará a ser inherente a su identidad. La adquisición de ideales personales «no se realiza entonces mediante elección, sino reflexionando con uno mismo respecto a ellos y reconociendo sus objetivos como propios» <sup>30</sup>, lo que equivale a establecer que las identidades de las personas están totalmente dadas por la cultura en cuestión y que no son «algo que se elige sino un vínculo que se descubre» <sup>31</sup>. En este punto el liberalismo no atiende —o no es capaz de atender según sus supuestos previos— a las obligaciones y compromisos que no se eligen o se entablan explícitamente mediante contratos o promesas como los deberes para con la familia o con la patria <sup>32</sup>.

2) «Los individuos sólo desarrollan sus capacidades humanas características en el seno de la sociedad, siendo la vida en sociedad una condición necesaria para el desarrollo de la racionalidad, entendida en un determinado sentido, para convertirse en agente moral en el sentido pleno de la expresión o para llegar a ser un individuo totalmente responsable y autónomo» <sup>33</sup>. Aún más, no hay autonomía individual sin la existencia de un pluralismo cultural, de una infraestructura social y de una serie de oportunidades que permitan al individuo elegir dentro de las diversas formas de vida y de actividades que su cultura valora <sup>34</sup>. Si la primera de estas afirmaciones resalta las condiciones culturales previas para que se desarrolle en los individuos la *capacidad* de elegir o asumir diversas concepciones del bien, la segunda pone el acento en las que posibilitan el *ejercicio* de esa autonomía. En todo caso el comunitarismo oscila entre el hincapié en el beneficio que reporta el hecho de que una comunidad disponga de un número aceptable de concepciones del bien para

<sup>29</sup> Esta idea ha sido suscrita y extendida a varios campos por M. Walzer en «Liberalism and the art of separation», *Political Theory* 12, 3 (1984) 315-330.

<sup>30</sup> Sandel, cit. en n. 2, p. 58.

<sup>31</sup> Id., p. 150.

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, MacIntyre, «¿Es el patriotismo una virtud?», *Cuaderno Gris*, 11, 2ª época (1994), 38-46.

<sup>33</sup> Ch. Taylor, cit. en n. 5, p. 110.

<sup>34</sup> M. Walzer, «Justice here and now», en F. Lucas (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Nueva York, Cornell U. P., 1986, p. 148.

ampliar el ámbito de la elección individual y la aspiración a una mayor homogeneidad que asegure la existencia de identidades fuertes <sup>35</sup>.

### Tesis normativas

3) El liberalismo fomenta el egoísmo y la insolidaridad y no reconoce *suficientemente* el valor de la comunidad, de la virtud cívica y de la participación pública <sup>36</sup>, pese a ser elementos *esenciales* e insustituibles de la vida buena. Hay aquí dos cuestiones separadas: el error *conceptual* que se atribuye al liberalismo de aceptar que los fines, valores e identidad (al margen de su contenido) de todo individuo pueden ser concebidos como si tuvieran una existencia independiente de las comunidades a las que pertenecen los sujetos que presuntamente los eligen, y el error *sustantivo* de no reconocer el verdadero significado de esos bienes particulares humanos cuyo contenido o centro de interés es inherentemente comunitario, especialmente el bien de la comunidad política. No se trata, claro está, de restablecer modelos históricos de comunidad ya periclitados, sino de recuperar su *ethos* en el presente (lo que Marx llamaba *Gemeinwesen*) o, por decirlo según la conocida distinción de Tönnies, de sustituir la *Gesellschaft*, imperante en la concepción liberal de la sociedad, por la *Gemeinschaft*, donde todos sus miembros participen de una comunidad orgánica que potenciaría al máximo la vida en común y absorbería a los individuos sin privarles de su individualidad. Este objetivo recurrente de los comunitaristas trata de combinar la comunidad con la autonomía individual, lo que Taylor ha descrito como el objetivo hegeliano de unir la autonomía radical kantiana con la unidad expresiva de la *polis* griega <sup>37</sup>. Una comunidad entendida, así, como noción moral habría de implicar un interés mutuo entre sus miembros y la renuncia sistemática de éstos a explotarse entre ellos.

4) Los liberales muestran un interés «desproporcionado» por la justicia <sup>38</sup>, debido a que su pensamiento se configuró en un momento de profun-

<sup>35</sup> Más grave es la ambigüedad comunitarista en el uso de la expresión «identidad personal», pues unas veces la entienden en un sentido sustancialista (lo que hace que una persona siga siendo la misma a lo largo de su vida, tesis cuestionada por D. Parfit en *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford U. P., 1984, p. 202), y otras en un sentido psicológico (aquellos valores, creencias y personas con quienes tenemos un vínculo tan estrecho que configuran nuestro modo de ser). Es evidente que Taylor confunde continuamente ambos sentidos y que Sandel oscila entre uno y otro, como puede comprobarse cotejando textos de las pp. 12, 13, 21 y 177 de su obra cit. en n. 2.

<sup>36</sup> Ya Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad* había señalado que sin virtud cívica nadie puede gozar de libertad ni de seguridad y Tocqueville en su *Democracia en América* había afirmado que ésta es una condición previa para la estabilidad de una comunidad política.

<sup>37</sup> Ch. Taylor, *Hegel, and the modern society*, Cambridge, Cambridge U. P., p. 388 y 427.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, N. Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Recons-*

das crisis económicas, sociales y políticas como resultado de la desintegración de la unidad del mundo feudal y del surgimiento del individualismo moderno. La justicia vino a ser entonces una «virtud medicinal» que trató de paliar en lo posible la pérdida del sentido de una comunidad articulada en torno a unos valores compartidos y unos intereses comunes <sup>39</sup>. La recuperación de ese sentido de la comunidad rebajaría esa importancia para concedérsela a los deberes de solidaridad o de solicitud (*care*) entre los miembros de la misma <sup>40</sup>.

En aplicación del contextualismo que apuntábamos antes, los comunitaristas señalan, por ejemplo, que el concepto rawlsiano de justicia resulta mucho menos neutral entre concepciones del bien de lo que pretende su autor, pues es deudor de una noción de persona que valora la autonomía y de un ideal de relaciones humanas que sitúa en primer plano la imparcialidad y el respeto escrupuloso a los derechos del individuo. Pero sobre todo los comunitaristas se niegan a admitir dos prescripciones derivadas de esta posición liberal: la que obliga al estado a mantenerse neutral ante las concepciones divergentes de los ciudadanos respecto a la vida buena y la que exige a la filosofía y a la moral políticas eliminar de su ámbito toda referencia a ideales de perfección. En contraposición proponen sustituir la filosofía política liberal centrada en los derechos civiles por otra centrada en la idea de bien común, entendido como el *telos* de la comunidad, del que derivarían los deberes de sus miembros <sup>41</sup>. La tesis fuerte de esta postura rechaza los derechos civiles y políticos individuales y trata de reemplazar su referencia a ellos por un discurso teleológico sobre los bienes de las comunidades o sobre los derechos del grupo <sup>42</sup>. La tesis débil reconoce, en cambio, los derechos civiles y políticos de los ciudadanos pero niega que la única justificación legítima para infringir o limitar el derecho de un individuo sea la necesidad de salvaguardar el derecho de otro individuo <sup>43</sup>.

---

*struction of Liberal Thought*, Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1987, y E. López Castellón, «Justicia y solicitud: dos paradigmas éticos», *Agora. Papeles de Filosofía*, 12, 1 (1993) 7-24.

<sup>39</sup> Sandel, cit. en n. 2, pp. 31 y 183.

<sup>40</sup> En este punto la crítica comunitarista coincide con la feminista que propone la sustitución de una ética masculina basada en la justicia por otra femenina basada en la solicitud, lo que no quiere decir que un sector de esta ética feminista no haya criticado a su vez los aspectos más conservadores del comunitarismo. Véanse como ejemplos I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton U. P., 1990; y S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989, c. 3.

<sup>41</sup> Por ejemplo, M. Sandel en «Morality and the liberal ideal», *The New Republic*, 7 de mayo, 1984, p. 17.

<sup>42</sup> A. Buchanan, cit. en n. 19, p. 855.

<sup>43</sup> Sandel, por ejemplo, considera que otra justificación legítima es «proteger la forma de vida de una comunidad», como en el caso de la prohibición legal de la pornografía, cit. en n. 2, p. 6.

### Tesis metaética

5) El comunitarismo sustenta un relativismo metaético en el sentido de que rechaza la tesis de que más allá del hecho de la diversidad y de la conflictividad morales pueda hallarse un método de razonamiento práctico que permita superar las contradicciones, dado que los sistemas de bienes de las comunidades son inconmensurables, esto es, que los posibles conflictos no pueden superarse apelando a un presunto canon supracultural que permita comparar y jerarquizar. La línea que demarca una comunidad de lenguaje determina, así, los límites de la razón práctica, incapaz de ir más allá del mundo de significados y de valores compartidos en el que históricamente actúa. Esta postura metaética choca frontalmente con la posición metaética también de Rawls cuando en la página final de su *Teoría de la Justicia* defiende que observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de la posición original es «observarla *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales». Porque «la perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente, más bien es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo»<sup>44</sup>.

Afirmaciones de este tenor suscitaron la reacción contextualista de autores como Walzer y como Rorty empeñados en señalar que «no hay un punto de vista fuera de nuestro vocabulario históricamente condicionado y poco duradero»<sup>45</sup>, «porque no hay forma alguna de situarse más allá del lenguaje, la cultura, las instituciones y las prácticas que se han adoptado»<sup>46</sup>. Este relativismo metaético tiene, sin embargo, connotaciones que trascienden el ámbito metodológico para erigirse en auténtico criterio de moralidad cuando establece, por ejemplo, que «una sociedad dada es justa cuando su vida sustantiva se acomoda fielmente a las concepciones compartidas de sus miembros» o que «los principios morales correctos son los que se ajustan a los valores compartidos de la comunidad»<sup>47</sup>. Desde esta posición, en donde el ámbito moral se circunscribe a los contextos socioculturales, a un marco de referencia que, como dice MacIntyre, no somos libres de aceptar o de rechazar porque el individuo lo asume como elemento integrante y esencial de su propia identidad, Walzer ha sugerido retadoramente que «no atender a los significados compartidos por nuestra comunidad es siempre obrar injusta-

<sup>44</sup> J. Rawls, cit. en n. 1, p. 648.

<sup>45</sup> R. Rorty, «The contingency of community», *London Review of Books*, 24 de julio (1986), p. 10. Se trata de una idea que el autor desarrolló posteriormente en *Contingencia, ironía y solidaridad*, cit. en n. 2.

<sup>46</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>47</sup> M. Walzer, cit. en n. 2, p. 313.

mente»<sup>48</sup>. El universalismo en filosofía política o moral aparece, así, como un escapismo sutil, contrario a la realidad de los hechos y encubridor de una posición autoritaria por cuanto so capa de hallarse situado en una presunta atalaya metahistórica y metacultural se pretende imponer a los ciudadanos el sistema de valores y de creencias del filósofo de turno, desatendiendo, contra todo principio democrático, lo que la gente *realmente* necesita y desea<sup>49</sup>.

### La respuesta liberal

Pasemos ahora a examinar las respuestas que los autores liberales han ofrecido a las críticas antedichas. Como quiera que muchas de ellas han sido dirigidas a Rawls, lo que sigue es una exposición de las precisiones y —para algunos de sus intérpretes— de las modificaciones que han aparecido en sus escritos posteriores a *Una teoría de la Justicia*. En ocasiones recurriremos también a otras fuentes liberales para matizar algunas cuestiones. Y en orden a mantener la unidad de nuestra exposición conservaremos la enumeración de los temas utilizada en las críticas, pese a que, como habrá advertido el lector, algunas de ellas no admiten un tratamiento separado del contexto.

1) Como es sabido, Rawls pretendía con su *Teoría de la Justicia* superar la fragilidad del utilitarismo y elaborar una filosofía que, sin caer en el intuicionismo igualmente débil desde el punto de vista teórico, concediera prioridad al deber sobre el bien, imaginando una situación de igualdad inicial, una «posición original», donde los individuos pudieran elaborar y acordar unos principios que respondieran a un concepto de justicia como equidad o imparcialidad y que fueran admisibles por todo ser humano que se situara en semejante perspectiva y estuviera movido por la misma finalidad de diseñar una comunidad ideal. La exigencia de que tales individuos estuvieran cubiertos por un «velo de ignorancia», esto es, que desconocieran sus situaciones sociales y personales específicas, al impedir que estuvieran movidos por sus intereses privados, venía a garantizar su imparcialidad a la hora de establecer los principios que regirían «una sociedad bien ordenada». La objeción comunitarista en este punto consistía en rechazar esta visión de la persona desencarnada o libre de toda vinculación, previa a sus fines con los que mantenía

<sup>48</sup> *Id.*, p. 314.

<sup>49</sup> Walzer pide por ello «moderación a la filosofía», lo que para él significa que los ajenos al grupo (como los filósofos que se alejan de su comunidad) «respeten las decisiones que los ciudadanos tomen entre sí y para sí» (p. 396). Ello no supone, naturalmente, que el filósofo como agente moral haya de someterse a las normas de su comunidad, sino que cuando desempeñe un papel político (proponiendo, por ejemplo, un programa de mejoras para dicha comunidad) debe atender a los deseos reales de su pueblo, habida cuenta de que la tarea de la filosofía política es «interpretar a nuestros conciudadanos el mundo de significados que compartimos» (p. XIV).

una relación puramente voluntaria. Y la fuerza de su crítica se basaba en la apelación al hecho de que los individuos están precisamente constituidos previamente por sus fines, compromisos y lazos sociales de forma que no podrían ignorarlos ni cuestionarlos sin renunciar al mismo tiempo a su propia identidad.

Sin embargo, en escritos posteriores a su *Teoría de la Justicia* Rawls había especificado que su concepto de justicia como equidad evitaba recurrir a ideales amplios, propios de teorías completas (*comprehensive*), es decir, teorías que incluyen respuestas a preguntas sobre cómo deben orientar sus vidas los agentes morales, que sólo era aplicable a instituciones políticas, sociales y económicas básicas de la sociedad y que pretendía ser exclusivamente la plasmación y la sistematización de ideas que se hallan latentes en la cultura política pública de una democracia constitucional<sup>50</sup>. La teoría rawlsiana en concreto no trataba de ofrecer una visión completa y global de la persona, sino que utilizaba sólo el concepto de persona «como ciudadano» restringido al ámbito de la política, limitándose a recoger la idea de que lo más importante de ella es su capacidad para reflexionar y revisar los vínculos que ha entablado, sin que ello implique admitir que los seres humanos podemos desprendernos al mismo tiempo de todos nuestros valores, pues de hacerlo careceríamos de base alguna para emitir juicios. Con esta precisión, Rawls especificaba que cuando se trata de pensar en la política y en las exigencias de la justicia, hemos de suspender o de poner entre paréntesis, en aras de un determinado modelo de ciudadanía y de sociedad que entiende a ésta como un sistema justo de cooperación entre individuos libres e iguales, ciertas creencias, valores y vínculos que muy probablemente dan sentido a nuestras vidas y configuran nuestra propia identidad<sup>51</sup>. Se rompía, así, una lanza en favor de la capacidad humana para someter a la crítica y a la deliberación racionales situaciones dadas frente al ciego determinismo social de quienes pretenden recluir la racionalidad práctica en marcos y tradiciones históricas constitutivas de identidades individuales y colectivas que no pueden removerse sin generar graves daños psicológicos, sociales y morales en la forma como los sujetos se consideran a sí mismos.

Ahora bien, por atractiva que pueda resultar la postura rawlsiana para quien valora en grado sumo la autonomía y la capacidad de crítica individuales, ello no quiere decir que esté exenta de fragilidades prácticas. Uno de sus problemas fundamentales es si las personas comprometidas con valores, formas de vida o incluso concepciones religiosas que no concedan una priori-

<sup>50</sup> J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical». *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 225

<sup>51</sup> *Id.*, p. 241., p. 241. Una buena exposición de las aclaraciones y correcciones de Rawls posteriores a *Una Teoría de la Justicia* puede encontrarse en S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, capítulos 5 y 6 (Versión castellana en Madrid, Temas de Hoy, 1996).

dad absoluta a la libertad individual pueden concebirse a sí mismas como ciudadanos que sí lo hacen y que exigen una separación radical entre lo público y lo privado, entre la justicia como equidad que rige en el ámbito de la política y las diferentes concepciones del bien que orientan las vidas de los sujetos, dando prioridad a lo primero sobre lo segundo en casos de posible conflicto. Maticemos, sin embargo, que Rawls no basa su tesis de la prioridad de la justicia y de lo público en un escepticismo que llevaría a rechazar la presunta verdad de las doctrinas «completas» con las que pueden estar comprometidos los ciudadanos como individuos privados, sino que la funda en su convencimiento de que en una sociedad democrática siempre habría diversas concepciones del bien y de la vida buena, de forma que la aceptación común de una de ellas sólo podría conseguirse mediante un uso opresor del poder estatal<sup>52</sup>, lo que obliga además al individuo comprometido con la verdad de su doctrina «completa» a aceptar no sólo que no será capaz de persuadir al resto de sus conciudadanos de su verdad, sino que las dificultades de tamaña empresa serían de tal calibre que llegan incluso a hacer razonable el desacuerdo<sup>53</sup>.

2) La segunda de las tesis descriptivas que dirige nuestra atención a las condiciones culturales requeridas para el logro y el ejercicio de la capacidad de autonomía por parte de los individuos difícilmente puede considerarse la corrección de un olvido del pensamiento liberal<sup>54</sup>. Ya Stuart Mill puso en relación la autonomía personal con la existencia de una diversidad cultural y de una «variedad de situaciones» que han permitido a las naciones europeas «abrir múltiples caminos»<sup>55</sup>. Kymlicka y Dworkin han acentuado «la importancia de que la estructura cultural suministre las condiciones necesarias para la toma de decisiones imaginativas respecto a la forma de orientar nuestras vidas»<sup>56</sup>, y otros liberales más cercanos aquí al comunitarismo como Raz han prestado a este punto el interés debido, pese a que el propio Rawls recono-

<sup>52</sup> Sin embargo, no es ésta una tesis admitida unánimemente en el pensamiento liberal. J. Raz, por ejemplo, defiende que puede justificarse que el estado fomente o desaliente determinadas formas de vida entre sus ciudadanos sobre la base de que su papel es promover el bienestar de éstos consistente en perseguir formas valiosas de vida que son necesariamente sociales. Véase *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford U. P., 1986.

<sup>53</sup> Rawls ha matizado estas ideas en obras como «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (1980) 515-572; «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 (1987) 1-25; «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, 17, 4 (1988) 251-276; y «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, 64, 2 (1989) 233-255. Con todo, sus posturas más recientes se encuentran en el libro *Political Liberalism*, citado en n. 1.

<sup>54</sup> Véase, por ejemplo, A. Mason, cit. en n. 19, pl. 230-231.

<sup>55</sup> Mill, *Sobre la libertad*, final del c. 3, Madrid, Alianza, 1979.

<sup>56</sup> W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 75. R. Dworkin, «Can a liberal state support art?», incluido en *A Matter of Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 229-232.

ció que cuando nos trazamos planes de vida no partimos de cero sino que los elaboramos a partir de las formas culturales que tenemos delante <sup>57</sup>.

No hay, pues, en este caso diferencias sustantivas entre comunitaristas y liberales. El núcleo del debate hay que buscarlo más bien en el concepto de persona que distingue a los comunitaristas de los liberales «atomistas», esto es, los que conceden un valor prioritario a la libertad y a la autonomía, pues mientras los primeros tienden a definirla exclusivamente en términos del concepto que tienen de sí mismos los sujetos, los segundos se inclinan a ver en ella exclusivamente al agente, concebido como principio de acción autónoma. Y sólo una concepción que dé cuenta de ambas dimensiones puede iluminar el significado de la autonomía. La noción de persona habrá de acercarse, en suma, a lo que un filósofo liberal como Jack Crittenden ha llamado «individualidad compuesta» <sup>58</sup>.

La psicología cognitiva en la que se han basado algunos autores liberales contemporáneos como Rawls ha constatado que el yo autónomo surge con el desarrollo del pensamiento operacional formal. Aquí la identidad está inserta en estas operaciones, esto es, en el razonamiento abstracto, en la racionalidad, en el sistema y las reglas lógicas y lingüísticas que son independientes de los fenómenos que regulan. Por primera vez es posible la autorreflexión, la independencia del sujeto respecto a las reglas específicas de su grupo y la liberación de la necesidad de buscar la conformidad y la aprobación ajena. Ahora bien, como la psicología cognitiva a la que nos referimos muestra que cada estructura interna que desarrolla el individuo a través de los diversos estadios de la personalidad incorpora las cualidades de las estructuras precedentes a la vez que añade algo nuevo, cabe decir que la integración y la relación que caracterizan al nivel en el que el individuo se identifica por su pertenencia a un grupo siguen implicadas en este proceso autorreflexivo. De este modo, la integración se manifiesta en la necesidad de incorporar a este nuevo nivel del yo la estructura básica anterior, y en este caso se trata de incorporar no las reglas y papeles específicos que *constituían* al yo sino la *necesidad* de vivir de acuerdo con unas reglas y papeles específicos. Al diferenciarse del grupo, la persona es ahora libre de escoger entre sus reglas y papeles u otros, de aceptarlos o de rechazarlos, es decir, de autorregularse. Lo esencial a la idea de autorreflexión es la exigencia de examinar el conjunto de pautas de un grupo y no el rechazo sistemático, total o parcial, del mismo. La autonomía no demanda que nuestras reglas o leyes sean sacadas de la nada. Lo más probable es que sean versiones seleccionadas o modificadas de

<sup>57</sup> Kymlicka llega a mantener incluso que la comunidad cultural a la que pertenece una persona es valiosa para ella porque sin el sistema de elecciones que le suministra sería incapaz de orientar su vida «desde dentro», esto es, según las creencias y valores que dicha persona acepta. Cit. en n. 56, especialmente cap. 3.

<sup>58</sup> J. Crittenden, *Beyond Individualism, reconstituting the Liberal Self*, Oxford, Oxford U.P., 1992, cap. 2.

las que rigen en el grupo. Lo importante es que no es ya el grupo quien constituye a la persona sino las intuiciones y principios mediante los cuales orienta su vida y hace sus elecciones. La individualidad no precede, pues, a la sociedad —como en la tesis que los comunitaristas achacan a los liberales—, sino que se alcanza a través de ella, pero, llegado a este nivel, el individuo puede apartarse de la matriz social que le configura. Y este «alejamiento» no implica el «aislamiento» que Isaiah Berlin atribuía a toda clase de autonomía<sup>59</sup>, sino una redefinición de las relaciones individuales y sociales a la luz de las normas reflexivamente asumidas<sup>60</sup>.

3) Desde que los comunitaristas lanzaron esta tercera crítica contra el liberalismo varios autores incluidos dentro de esta línea de pensamiento se esforzaron en rebatirla<sup>61</sup>. Contaban para ello con buenas bazas: el desconocimiento de los comunitaristas de muchos textos liberales y la ambigüedad (a veces calculada) con que aquéllos presentaban su concepción del término, un término que empleaban tanto para hacer referencia a grupos restringidos<sup>62</sup> cuyos miembros mantienen una relación directa y un interés hacia todos los que forman parte del grupo como para designar naciones del tamaño de Estados Unidos. Observemos, sin embargo, que lo que los comunitaristas quieren destacar es el valor moral de la comunidad, esto es, el hecho de que la pertenencia a ella constituye un elemento esencial de la vida buena, lo que hace que a veces se exijan determinadas condiciones para que una comunidad revista semejante virtualidad, incluyendo naturalmente el respeto a la autonomía y a la capacidad crítica de sus componentes<sup>63</sup>. Sin embargo, lo que solemos encontrar en los textos comunitaristas es, por un lado, la idea de que la comunidad define a un yo más bien unitario, y por otro la defensa de que lo único que puede hacer el individuo es conocer, merced a los recursos que su tradición cultural pone a su alcance, en qué consiste ese yo que la comunidad le ha definido, pero en ningún caso autoelegirse o modelarse. El problema, entonces, no es sólo si un determinado paradigma de comunidad puede respetar al individuo como agente moral autónomo, sino si en el discurso comunitarista puede tener cabida un concepto de autonomía como el que hemos perfilado en el apartado anterior.

Aunque este es el nivel en donde suele plantearse el debate, podríamos

<sup>59</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford U. P., 1969, pp. 135-136.

<sup>60</sup> B. L. Crowley, *The Self, The Individual, and the Community*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 87. Un excelente análisis del concepto de autonomía puede verse en J. N. Gray, «Political Power, Social Theory, and Essential Contestability», en D. Miller y I. Siedentops (eds.), *The Nature of Political Theory*, Oxford, Oxford U. P., 1983.

<sup>61</sup> Por ejemplo, S. I. Benn, *A Theory of Freedom*, Cambridge U. P., 1988, cap. 12; W. Gals-ton, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge U. P., 1991.

<sup>62</sup> Por ejemplo, I. Young, «The Ideal of Community and the Politics of Difference», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990, pp. 312-313.

<sup>63</sup> El caso más significativo es el de M. Walzer, cit. en n. 2.

ahondar más y presentar la objeción comunitarista al modo hegeliano de la siguiente manera: En la pequeña aldea antigua el vínculo del ciudadano con su ciudad *hacia las veces* de una moral. Pero la moral, en el sentido moderno del término, es un cierto modo de tratar a los demás cuando no se tiene con ellos otra relación que la puramente ontológica, cuando mi relación con el otro se define por el mero reconocimiento formal de su persona universal. Ahora bien, su persona universal, que se autodefine por su libertad, es reconocimiento abstracto de su libertad como potencia, no como acto. Es decir, obliga a respetar la libertad como pura potencialidad y deja sin determinar la relación que debemos tener con el contenido de esa libertad. El comunitarismo trata de recuperar el valor moral de esa relación y de dar contenido a ese formalismo y lo sintetiza en la noción de compartir, sean significados, concepciones del bien, formas como el individuo se concibe a sí mismo, sentimientos, fines o intereses. Porque lo que importa no es tanto el contenido de éstos sino el hecho de que sean compartidos por los miembros de la comunidad. De este modo, el comunitarismo es proclive a entender que la ciudadanía *ha de ser* una forma ampliada de las formas antiguas de parentesco, que las instituciones políticas deben reproducir a escala más compleja las características de agrupamientos «naturales» humanos como la familia, el clan o el grupo de camaradas exigiendo que las virtudes y deberes que caracterizan a estas comunidades regulen las sociedades democráticas modernas, como si éstas constituyeran una especie de homogeneidad política que emanara y reforzara homogeneidades previas de carácter étnico, lingüístico, cultural o de otro tipo. De ahí que rechacen la idea liberal de que las sociedades democráticas modernas son una creación artificial, el fruto de un supuesto acuerdo al que se llega a partir de lo heterogéneo, relativizando las pertenencias y los vínculos que no hemos elegido en favor de la participación en los que podemos escoger. Este es el grave equívoco que hace interminable la discusión.

No es de extrañar, pues, que el liberalismo político de Rawls parta de la constatación de que el ideal de comunidad que los comunitaristas parecen añorar no es posible en el nivel de la sociedad política. Como claramente señala, «la justicia como equidad abandona efectivamente el ideal de comunidad si por tal se entiende una sociedad política unida total o parcialmente por una doctrina religiosa, filosófica o moral completa. Esta concepción de la unidad social es excluida por el hecho del pluralismo, ya no es una posibilidad política para quienes aceptan los impulsos de libertad y de tolerancia que están encarnados en las instituciones democráticas»<sup>64</sup>. Ello no quiere decir ni que sean inaceptables las comunidades en su sentido pleno fuera del ámbito político ni que la postura de Rawls no implique de hecho un compromiso con valores compartidos, con la idea de un bien común del tipo que destacan los comunitaristas. El problema es sencillamente que esos valores y

---

<sup>64</sup> J. Rawls, 1988, cit. en n. 53, p. 269.

ese bien no son los de una doctrina completa que incluya normas y orientaciones respecto a la vida privada de todos los individuos en general. Pero si Rawls está en lo cierto, si los valores y la «tenue» concepción del bien que recoge en su teoría corresponden a los de una cultura política con ideas liberales hondamente arraigadas entre la población, entonces, puede decirse, además, que su fidelidad a las concepciones compartidas se ajusta más a la realidad que la visión política que los comunitaristas postulan<sup>65</sup>. Y nunca sería más cierta la observación recogida por Maquiavelo en *El príncipe*: «Resulta más conveniente comprobar la realidad de las cosas que imaginarlas, pues muchos han imaginado repúblicas y principados que o no han visto nunca o no saben si existen realmente».

4) Sandel argumenta que los esfuerzos de Rawls por alejarse de la metafísica kantiana resultan fallidos y que su fracaso se debe a la aceptación de la tesis fundamental de la deontología que se intenta defender por encima de todo, a saber, que «la justicia es la virtud principal de las instituciones sociales»<sup>66</sup>. La polémica reproducida aquí tiene una larga historia que cristaliza ciertamente en Kant y en el liberalismo clásico pero que se remonta al rechazo que Grocio y Pufendorf hicieron de la teoría aristotélica de la virtud para sustituirla por una ética de los deberes, divisibles en imperfectos (los que no tienen un contenido preciso y sólo se requieren para mejorar la calidad de vida de una sociedad) y perfectos (los que tienen un contenido preciso y son necesarios para la subsistencia de una sociedad)<sup>67</sup>. Coexistirían, así, en nuestra cultura dos paradigmas éticos, uno sustancialmente constituido por derechos y deberes y procedimentalmente articulado en exigencias de imparcialidad, equidad y justicia, y otro que concibe la obligación moral como una respuesta a las demandas específicas de otro en el contexto de relaciones particulares. Mientras que idealmente la justicia entendida en términos de equidad e imparcialidad supondría considerar a los demás como dignos de respeto de acuerdo con la humanidad común, el segundo modelo exaltaría la fidelidad a los vínculos derivados de la afinidad y la pertenencia en contextos particulares. Huelga decir que la postura de Rawls se inclina hacia el primer modelo y la de Sandel y los comunitaristas en general hacia el segundo. Ahora bien, la filosofía liberal, que es el marco teórico donde más se ha destacado la primacía de la justicia, entiende que este principio se aplica en primera instancia al orden de las instituciones sociales básicas y de los debates públicos, y duda de que puedan extenderse a la conducta privada las demandas deontológicas que regulan las prácticas jurídicas y políticas. La objeción de Sandel derivaría, entonces, de su peculiar modo de entender la comunidad

<sup>65</sup> S. Mulhall y A. Swift, cit. en n. 51, p. 199.

<sup>66</sup> J. Rawls, cit. en n. 1, pp. 19 y 647. La objeción de Sandel en lugar cit. en 2, p. 15.

<sup>67</sup> Grocio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, sec. 43; Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, 1,1, 19-20. La distinción se prolonga en la diferencia que establece Hume entre virtudes naturales (generosidad, fidelidad, etc.) y virtudes artificiales (justicia), *Treatise*, 476-485.

política en el sentido antes expuesto, pues, ciertamente, las relaciones intracomunitarias basadas en la solidaridad y la fidelidad harían innecesaria la primacía de la justicia.

Por otra parte, Sandel achaca también a Rawls la defensa de una tesis metaética: la de que los fundamentos de la justicia, pese a no ser trascendentales, han de ser independientes de toda contingencia social e histórica <sup>68</sup>. Y ciertamente el propio Rawls señala que «inserto en los principios de la justicia existe un ideal de la persona que suministra un punto de Arquímedes para juzgar la estructura básica de la sociedad» <sup>69</sup>. Pero al introducir este párrafo en la tesis de que las bases de la justicia no pueden ser contingentes se ignora buena parte de lo que dice Rawls para explicar dónde se halla ese punto de Arquímedes, cuál es la naturaleza de la justificación y en qué consiste el «constructivismo kantiano» <sup>70</sup>. Pues Rawls escribe: «La justicia como equidad no está a merced, por así decirlo, de los deseos e intereses existentes. Establece un punto de Arquímedes sin recurrir a consideraciones *a priori*» <sup>71</sup>. Al exigirnos que hagamos abstracción de nuestros intereses particulares pero no de nuestros intereses compartidos, la posición original con su «velo de ignorancia» y su teoría «tenue» del bien evita que en su razonamiento sobre la justicia se apele tanto a las preferencias existentes como a consideraciones *a priori*. Los principios de la justicia resultantes se basan claramente, pues, en determinados hechos contingentes: que compartimos unos intereses (por bienes primarios como los ingresos y el autorrespeto) pero no otros (por una determinada religión o una forma de vida familiar); que valoramos la libertad de elegir una vida buena o al menos la exención de tener una vida buena que nos imponga la autoridad política. De no ser así, no aceptaremos las constricciones de la posición original.

Las observaciones de Rawls sobre la justificación y el constructivismo kantiano ilustran el carácter contingente de sus principios de la justicia. Si los principios resultantes «no responden a nuestras convicciones más firmes» <sup>72</sup>, habrá que revisar el esquema de la posición original. La justificación no se realiza en términos de deducir a partir de ciertas premisas, sino «en términos del apoyo mutuo que se presten muchas consideraciones y de que todo se ajuste entre sí en una visión coherente» <sup>73</sup>. Como Rawls considera que la tesis de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales es «una convicción de sentido común» <sup>74</sup>, esta constatación es uno más de los elementos que su teoría ha de combinar coherentemente. Por eso Rawls no pre-

<sup>68</sup> Sandel, cit. en n. 2, pp. 16-17

<sup>69</sup> J. Rawls, cit. en n. 1, p. 645. También en p. 297.

<sup>70</sup> Rawls aclara más su posición en lugar cit. en n. 53 (1980).

<sup>71</sup> Cit. en n. 1, p. 298 y cit. en n. 53 (1980), pp. 564-567.

<sup>72</sup> Cit. en n. 1, p. 38.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 39.

<sup>74</sup> *Id.*, p. 647.

tende —ni tiene por qué hacerlo— que su teoría de la justicia como equidad sea otra cosa que «lo que constituye la doctrina más razonable para nosotros, dada nuestra historia y las tradiciones incorporadas a nuestra vida pública. No podemos encontrar un fuero mejor para nuestra vida social»<sup>75</sup>.

Naturalmente Rawls podría estar equivocado respecto a lo que considera nuestras convicciones más firmes o lo que juzgamos más razonable, pero en lugar de descubrir su posible error, Sandel mantiene que Rawls ha de demostrar que el contenido y las exigencias de la justicia son independientes de toda particularidad histórica y social<sup>76</sup>. Si en esto consiste la presunta metafísica deontologista, Rawls la rechaza de forma explícita y coherente con sus planteamientos. Ello no significa, sin embargo, que su postura sea compatible con toda postura metafísica. Sandel está en lo cierto al señalar que la idea kantiana de que todas las personas son libres e iguales es incompatible con la noción metafísica de un yo «radicalmente situado» hasta el extremo de que «el bien de la comunidad es lo suficientemente completo como para quedar fuera del alcance de las motivaciones del sujeto»<sup>77</sup>, con lo que parece dar a entender que los fines dados de una comunidad llegan a constituir de forma tan completa las identidades de sus miembros que éstos no pueden apreciar el valor de la justicia. Una concepción así de la identidad humana estaría en contra de los principios de la justicia según las pautas de verificación del constructivismo<sup>78</sup>. Para justificar que los principios de la justicia son los ideales políticos más acordes con la cultura pública de una sociedad democrática dichos principios tienen que expresar algunas (aunque no todas) las formas más profundas de concebirnos a nosotros mismos. Si la justificación ha de depender no de que sea cierto un orden previo que nos es dado sino de la congruencia con las concepciones más profundas que tenemos de nosotros mismos y con nuestras aspiraciones más hondas, Rawls ha de admitir, entonces, que no somos «yoes radicalmente situados». Esta es la razón de que no haya que aceptar que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales» en todas las sociedades para afirmar que la prioridad de la justicia tiene un predominio absoluto en aquellas sociedades cuyos componentes difieren en sus concepciones de la vida buena y consideran que su libertad de elegir una vida buena es un bien importante. Como tampoco necesita Rawls asumir que la identidad humana es siempre totalmente independiente de los fines y de las relaciones con los demás para concluir que la justicia ha de regir siempre nuestra lealtad moral a menos que el cariño y la benevolencia la hagan innecesaria<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cit. en n. 53 (1980), p. 519.

<sup>76</sup> Sandel, cit. en n. 2 p. 30.

<sup>77</sup> *Id.*, pp. 20-21.

<sup>78</sup> Cit. en n. 53 (1980), pp. 534-535.

<sup>79</sup> Resta por decir que a la acusación de que centrar el discurso de la filosofía política en los derechos civiles de los ciudadanos, al dar prioridad al individualismo, puede atentar contra

5) Buena parte de la respuesta liberal a la última de las tesis comunitaristas ya ha sido dada en el apartado anterior donde se ha pasado a un nivel metaético. Pero hay tres cuestiones que deben diferenciarse en este tercer nivel: 1ª. El abstraccionismo metodológico que se atribuye a Rawls y cuyo rechazo hemos expuesto en el apartado anterior matizando algunos aspectos de su teoría que invalidan dicha crítica motivada en parte por expresiones desafortunadas del propio autor como la recogida en la nota 44. 2ª. La negativa comunitarista a aceptar que más allá del hecho de la diversidad y de la conflictividad morales pueda hallarse un método que permita superar las contradicciones. 3ª. La afirmación de que los valores contradictorios son igualmente válidos. Esta última cuestión puede tener implicaciones normativas (los valores en conflicto son objetivamente morales y vinculantes para los sujetos individuales o colectivos que los sustentan) e implicaciones metodológicas (dado lo que se afirma en la cuestión 2, ambas valoraciones son igualmente arbitrarias<sup>80</sup>.) Pasemos, pues, a examinar la segunda y la tercera cuestiones.

La segunda puede ser ilustrada por la constatación de Rorty de que no existen «metanarrativas filosóficas», esto es, que no hay otras razones que no sean las inherentes a una tradición histórica o a una comunidad interpretativa, lo que obliga a rechazar toda concepción «transcultural y ahistórica» de la racionalidad y de la moral a causa de la tesis epistemológica según la cual «la conducta racional es sólo una conducta adaptativa de un tipo aproximadamente similar a la conducta que realizan los otros miembros de una comunidad importante»<sup>81</sup>. El nudo de la diferenciación entre comunitaristas y liberales radica, entonces, en una cuestión metodológica que podemos exponer utilizando una cita de Walzer: «Una forma de empezar la empresa filosófica – quizás la forma original– consiste en salir de la cueva, dejar la ciudad, subir a la montaña, crearse un punto de vista objetivo y universal (algo que nunca pueden hacer los hombres y las mujeres corrientes). Entonces se describe el terreno de la vida diaria desde la lejanía... Pero yo prefiero quedarme en la cueva, en la ciudad, a ras del suelo»<sup>82</sup>. El problema es que el verdadero desacuerdo no se sitúa en el inicio de la empresa filosófica<sup>83</sup>, pues incluso Platón o Kant parten de nociones locales y específicas respecto a opiniones sobre la idea de justicia, por ejemplo, y afirman que lo que les lleva a la filo-

---

el valor moral de la comunidad, los liberales responden que precisamente los derechos a la libertad de expresión, de asociación y de religión han significado un fuerte baluarte contra el intento de los estados nacionales de destruir o dominar comunidades minoritarias. Buchanan ha defendido, en concreto, que se requiere hablar de derechos individuales, más que de derechos de los grupos, para proteger a las comunidades (cit. en n. 19, pp. 858-867).

<sup>80</sup> N. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Oxford U. P., 1990. T. K. Seung y D. Bonevac, «Plural values and indeterminate rankings», *Ethics*, 102 (1992) 799-813.

<sup>81</sup> R. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, p. 217.

<sup>82</sup> M. Walzer, cit. en n. 2, p. XIV.

<sup>83</sup> J. Cohen, «Review of Spheres of Justice», *The Journal of Philosophy*, 83 (1986), p. 467.

sofía es la necesidad de escapar de la perplejidad que generan las afirmaciones opuestas. También Rawls parte de nuestras intuiciones más ampliamente compartidas sobre la impersonalidad y la equidad y observa su incapacidad para servirnos de orientación a causa de su vaguedad. Su recurso a imaginar una hipotética «posición original» parte precisamente de «los supuestos comúnmente compartidos» sobre las causas de la parcialidad y de la falta de equidad y usa intuiciones socialmente aceptadas como ayuda para extraer sus consecuencias en la formulación de los principios de la justicia. Por consiguiente, la verdadera diferencia entre comunitaristas y liberales no se refiere al inicio de la empresa filosófica, sino a dónde debe acabar ésta. Y para Walzer y Rorty, las nociones de comunidad y de valores compartidos marcan los límites de la razón práctica, no su punto de partida <sup>84</sup>. Ahora bien, si su postura fuese una predicción sobre los límites de la razón práctica, nada habría que discutir: habría que esperar para ver adónde nos ha llevado el uso de la argumentación racional al final de la jornada y tendríamos que comprobar si es realmente cierto que no hay pautas de persuasión racional que no sean las ligadas a una tradición histórica específica. Pero el hecho es que Walzer y Rorty afirman dogmáticamente que conocen la existencia de esos límites antes de formular los argumentos, es decir, sin base alguna para decidir por adelantado cuáles son los límites del razonamiento práctico.

Ciertamente, el liberal puede admitir que la razón práctica no reporta verdades evidentes ni una base objetiva y absoluta para emprender determinadas políticas. Quien se enfrenta a la relatividad insuperable de perspectivas, valores y objetivos descubre que el uso de la razón permite un amplio margen de maniobra en el sentido de que puede aportar más de un contexto y de una interpretación legítimos sin que pueda elegir entre ellos <sup>85</sup>. Al margen de esa incertidumbre, el sujeto liberal entabla compromisos, afirma su posición desde dentro de sí, «autodeterminándose», con pleno conocimiento de que la razón no puede justificar plenamente sus decisiones. Pero quien ha de aceptar el pluralismo — incluso como tolerancia moral— no tiene por qué comprometerse con un relativismo en términos nihilistas al modo que denuncia MacIntyre, ni interpretar sus compromisos como cuestiones arbitrarias de gusto. Las obligaciones, valores, modelos y creencias son para él ciertamente relativos, pero relativos a la razón y a la evidencia de los hechos. Por eso juzga que a la luz de la argumentación, esto es, de la presentación de razones y de pruebas, algunos valores y deberes son mejores que otros <sup>86</sup>. Los comunitaristas destacan que tener buenas razones presupone una comunidad lingüística y en un sentido amplio compartir unos valores, de forma que

<sup>84</sup> *Id.*, p. 467.

<sup>85</sup> W. Kymlicka, cit. en n. 19, p. 203.

<sup>86</sup> A. Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 318. S. Avineri y A. De-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford U. P., 1992, p. 98.

todos los que participen en el discurso puedan reconocer qué constituye una razón o qué representa una prueba. El liberal replicaría que esto no quiere decir que se consideran válidas o aceptables todas las razones y todas las pruebas, sino que existe un acuerdo sobre lo que se toma por una razón o por una prueba. La finalidad del diálogo, de la presentación pública, es mostrar que nuestras demandas se basan en razones que otros puedan aceptar como tales incluso cuando están en desacuerdo. Algunas de estas razones serán «malas», esto es, podrá demostrarse que lo son mediante la lógica o el recurso a los hechos. Y las consideradas «buenas» podrán serlo de dos modos: se dirá que lo son respecto a un contexto que puede cambiar mediante nuevas razones o pruebas, lo que no quiere decir que quien mantenga una determinada razón pueda estar plenamente seguro de su bondad o corrección. Porque, segundo, para ser «buena» una razón ha de ajustarse a pautas de coherencia lógica que tienen un alcance propio al margen de contextos específicos. Y esto es precisamente lo que los comunistaristas cuestionan, es decir, plantean la posibilidad de que una comunidad no acepte nuestro contexto o no entienda o no respete las leyes de la lógica habida cuenta de que a su juicio tales leyes no son independientes de todo contexto, que no pueden funcionar al margen del «juego de lenguaje» en cuyos términos se expresa. ¿Cómo podría, por ejemplo, probar el liberal a los miembros de una cultura que el sacrificio anual de seres humanos no hace salir el sol cada mañana? No puede aducir pruebas empíricas sobre la falta de relación entre ambos hechos porque en el contexto de esa determinada cultura tales evidencias carecen probablemente de importancia. Podría presentar sus razones y sus pruebas, pero éstas siempre contarían como tales desde el marco de referencia de quien las aduce sobre el supuesto de que puede y debe convencer a los miembros de esa cultura. Con esta finalidad trataría de entablar un diálogo para establecer primero una comunidad lingüística y cultural a partir de la cual llegase a determinar lo que esa cultura considera que es una «buena» razón y lo que podría valer como prueba. Si no se llega a un acuerdo a este nivel, carece de sentido toda otra discusión y habrá de concluirse que estamos ante dos sistemas inconmensurables. Ahora bien, a diferencia de los comunitaristas, el liberal no inferirá entonces que los sacrificios humanos son moralmente correctos en ese contexto, sino que su sistema es injusto e inmoral. Este juicio, empero, no le obliga a imponer por la fuerza sus valores a esa cultura porque su acción podría comportar una injusticia todavía mayor: no sólo, como diría el comunitarista, por la destrucción de una cultura autóctona, sino porque el recurso a la fuerza atentaría contra el concepto de justicia que defiende el liberalismo <sup>87</sup>.

Por otra parte, el comunitarismo que defiende las implicaciones normativas de la cuestión tercera se enfrenta a paradojas derivadas de conceder valor moral a prácticas comunitarias donde reina la injusticia y la explotación con

---

<sup>87</sup> J. Fishkin, «Relativism and Moral Development», en R. Wilson y G. Schochet (eds.), *Moral Development and Politics*, Nueva York, Praeger, 1984, p. 308.

la aceptación plena de la situación por parte de sus víctimas a causa de la ignorancia, de las creencias religiosas o de la manipulación ideológica y política<sup>88</sup> o de otorgar dicho valor al *ethos* compartido de muchas comunidades que fomentan formas de vida egoístas, un «individualismo posesivo» o prácticas radicalmente antisociales e insolidarias<sup>89</sup>. Ciertamente algunos comunitaristas subrayan que las comunidades culturales tienen a su alcance recursos propios para criticar y superar este tipo de situaciones. Pero en un mundo cada vez más interdependiente y plural no parece justificado explicar el desarrollo moral de una comunidad en virtud exclusivamente de sus potencialidades internas. Y sin una teoría de la justicia que supere las limitaciones del contextualismo no disponen de base alguna — excepción hecha de la admisión «transcultural» de la tolerancia que mantiene Walzer en clara contradicción con su «enfoque interno»— para responder a la crítica de que no hacen sino trasladar al nivel intercomunitario el mismo cuadro disgregador, interesado y conflictivo que denuncian en las sociedades donde prima la autonomía liberal, limitándose a sustituir un sujeto individual por un sujeto colectivo. Esto es lo que parece suponer la implicación metodológica de la tercera de las cuestiones que antes apuntábamos. Pues ¿cómo se resolverían moral y racionalmente los conflictos entre comunidades si la cohesión y la uniformidad de los grupos se nutre de la hostilidad hacia los ajenos y el hincapié en la particularidad suele pagarse al precio de perder de vista las semejanzas y afinidades que podrían servir de puentes de unión entre distintos pueblos y culturas? Como ha destacado Rorty, la fuerza del «nosotros» que abarca a toda la especie es mucho menos intensa que la de cualquier otro grupo menor por no haber en ese caso un «ellos» constituido también por seres humanos sobre cuya descalificación moral quepa configurar y robustecer la autoidentidad presuntamente superior de ese «nosotros»<sup>90</sup>. La benevolencia —añadiría Hume en la segunda parte del libro tercero del *Treatise*— tiene un alcance limitado, pues «la simpatía llega muy débilmente a los extraños», lo que obliga a resaltar la importancia de la justicia en las relaciones intercomunitarias. Por eso las ideas de cosmopolitismo multicultural, de universalismo mediado en la particularidad y de tolerancia hacia las diferencias de hombres y culturas constituyen válidas coordenadas para ese frágil ejercicio de la razón práctica que antes se apuntaba. Pues —como escribe C. Thiebaut— «no garantizan con el recurso a ningún dios el éxito, ni dan tampoco fundamento a la esperanza, pero hacen, desde su fragilidad, categórico el mandato de un reconocimiento reflexivo de la idea moral de humanidad»<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> B. Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Londres, Nacmillan, 1978, p. 89.

<sup>89</sup> C. Turnbull, *The Mountain People*, Londres, Paladin, 1973, p. 32.

<sup>90</sup> R. Rorty, cit. en n. 2, pp. 208-209.

<sup>91</sup> C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 211.