

LA TRIBU Y EL LIBERTO
(Reflexiones sobre un debate contemporáneo)

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN
Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

The communitarian moral vision is really a longing for the intimate, reciprocating and local Community with little, if any, physical and social mobility. According to many Communitarians, the liberalism does not sufficiently take into account the importance of Community for personal, moral and political identity, because it rests on an overly individualistic conception of the self.

My task here is to articulate some of the most central elements of the communitarian critique of liberalism and then assess their merits and ambiguities by determining whether the liberalism has the resources to respond to them effectively. Rawls' last and important book, which defines the political dimensions of his theory of justice, is precisely addressed to many of those criticisms.

I

Hubo una vez una época muy larga en la que la mayoría de los seres humanos vivían en comunidades. Como tales comunidades estaban formadas por familias muy amplias y con numerosa descendencia y los sentimientos predominantes en el grupo eran los de afecto y de amistad, los miembros de las mismas llegaron a creer que éstas eran una prolongación natural de la familia y que los usos y costumbres que las regulaban respondían al "orden" de

la naturaleza. El sentimiento de pertenecer a una misma raza, de descender de un linaje común (de un héroe o incluso de un dios), de tener una misma religión, de hablar una misma lengua, de contar con una misma interpretación de su historia, de practicar una misma cultura, aseguraba la cohesión estrecha del grupo, hasta el extremo de que se castigaba con dureza a quienes se atrevían a oponerse a esa especie de conciencia colectiva que parecía organizar la convivencia. La moral se reducía a la lealtad para con las normas y valores del grupo, que se consideraban “verdaderos” por definición, y las desviaciones, si las había, eran vistas como una traición a un colectivo donde los afectos filiales ahogaban toda posible crítica racional. Hubo ilustres pensadores que prefirieron morir injustamente a la perspectiva de abandonar esa matriz común a cuyo cobijo habían vivido a lo largo de su vida, como tampoco faltaron viejecitas que, en su “santa simplicidad”, acudían a las ejecuciones públicas llevando su propio haz de leña para alimentar el fuego de la pira donde habían de arder los herejes que ponían supuestamente en peligro la unidad y la estabilidad del grupo. Dado el tamaño relativamente pequeño de la comunidad, la práctica totalidad de sus miembros se relacionaba entre sí de forma más o menos directa, lo que garantizaba un control social férreo que generaba en los transgresores o disidentes dolorosos sentimientos de vergüenza. Y es que, para vivir fuera de una comunidad había que ser una bestia o un dios. La homogeneidad cultural, religiosa, lingüística, servía de base para instaurar una especie de homogeneidad política, y todo ello redundaba en el logro de una fuerte e inamovible identidad. Preguntar a uno de sus miembros “¿quién eres?” suponía recibir como respuesta inexorable la referencia a la trama de relaciones sociales donde el sujeto en cuestión se situaba. Su ser se reducía a su posición social, pues los individuos eran ante todo partes integrantes del grupo o, mejor, la encarnación del “espíritu” del grupo, el cual no se reducía, naturalmente, a la simple suma de sus miembros.

La comunidad marcaba una estricta separación entre los que formaban parte de la categoría de *nosotros* o los que caían bajo la etiqueta de *ellos*. De ahí que se enseñara a sus miembros a quiénes había que amar y sobre todo a quiénes debían odiar, que por lo general eran los miembros de alguna otra comunidad vecina a la que responsabilizaban de todos los males sufridos a lo largo de su historia, una historia sesgadamente interpretada en beneficio propio y desde una óptica maniqueísta y victimista. La mentalidad “nosotros-ellos” reducía los deberes a los límites del grupo; fuera de ellos, todo estaba permitido, y dentro de ellos la comuni-

dad se hallaba rígidamente estructurada en escalones sociales, según una jerarquía marcada por el nacimiento que pasaba por ser una prolongación del "orden" de la naturaleza. Así, los deberes a cumplir y los papeles a desempeñar por los miembros de los distintos estamentos estaban determinados por el lugar que ocupaban en la pirámide social. Cuando empezaron a fallar los sentimientos de fidelidad a la patria, esto es, al solar de los antepasados, a la continuidad de las familias en un mismo territorio, el miedo y la coerción garantizaron el vínculo y la homogeneidad en virtud del apoyo mutuo que se prestaron los poderes religiosos y los poderes políticos que en ocasiones estaban encarnados en las mismas personas.

Sucedió, sin embargo, que, por un conjunto de factores de muy diversos tipos, la comunidad que había servido de modelo ideal de convivencia, que había hecho las veces de útero, de aprisco, de establo seguro y confortable frente a la intemperie del desierto hostil que se extendía más allá de las murallas, se fue convirtiendo paulatinamente para sus miembros en un corsé opresor e insostenible. Como consecuencia de ello, se extendió por el mundo occidental, con rapidez verdaderamente notable en relación al tiempo en que había dominado la comunidad, la mentalidad característica del *liberto*, es decir, del que acaba de alcanzar la libertad después de toda una vida de esclavitud. De acuerdo con esa mentalidad, el liberto valora, por encima de todo, la libertad recientemente conseguida, una libertad que entenderá primariamente como emancipación respecto al tirano, mostrando una sorprendente ceguera ante los aspectos negativos de ésta, como la necesidad de asumir las consecuencias de las propias decisiones o el posible peligro de disgregación social por el ejercicio individual de ella. El liberto cifró, además, su dignidad en lo mismo en que antes la situaban los líderes de su comunidad, los "pastores" de pueblos, los señores de masas: dignidad equivalió a no acatar más leyes que las emanadas de la propia voluntad, a no obedecer a nadie más que a uno mismo, y a no respetar más que a sus iguales en dignidad y rango.

Ahora bien, el liberto no quiso reproducir en su persona la arbitrariedad y el capricho de su antiguo señor. Tal vez temía hacer uso de una libertad cuyo ejercicio no pudiese razonar ni justificar, esto es, *hacer justa*. Por eso, la libertad acabó siendo para él la razón misma dirigiendo la acción. Quería que, a diferencia de su antiguo señor, los motivos de su acción fuesen universalmente entendidos, asumidos y compartidos. Creyó en un reino de señores cuyos miembros eran todos iguales en dignidad, por constituir

cada uno de ellos un fin en sí mismo que no podía ser puesto al servicio de otros fines, incluyendo los intereses generales de la comunidad.

¿A quién había, entonces, que someter? ¿De quién, o mejor, de *qué* había que liberarse? Si todos los seres racionales, presentes, pasados y futuros, formaban parte de esa comunidad ideal y universal, de ese reino de señores, los *otros*, los ajenos, los distintos, los carentes de autonomía y, por tanto, de dignidad no podían ser más que los seres de la naturaleza, esto es, el reino de lo esencialmente *otro*, en neutro, en impersonal, un ámbito amplísimo y abigarrado, que “obedece”, por así decirlo, leyes que desconoce y que no ha promulgado, frente al pequeñísimo reducto de la razón-libertad, un reino que se encuentra, ciertamente, más allá del bien y del mal; ese enlace mecánico, ciego e impersonal de causas y efectos que era para el liberto el estado de esclavitud que había superado o, al menos, cuya *posibilidad* de superar había vislumbrado. Al mismo tiempo, las virtudes “naturales”, espontáneas, como la fidelidad, la amabilidad, la gratitud, que supuestamente florecían con cierta facilidad en las viejas comunidades empezaron a mostrarse insuficientes para asegurar la cohesión de las nuevas y complicadas formas de asociación. La benevolencia -se dijo el liberto- tiene sus límites: alcanza fácilmente a los afines, pero su poder de irradiación va decreciendo conforme nos alejamos de nuestro círculo social y cultural. Esta es la razón de que la moral pasase a ser un *cierto modo* de tratar a los demás cuando no se tiene con ellos otra relación que la puramente política y jurídica, esto es, cuando la relación de un ciudadano en cuanto tal con otros ciudadanos se define por el reconocimiento formal de su persona universal, dotada de la dignidad que le confiere su libertad y su autonomía racional. Con otras palabras, la naturaleza, que enseña a ser precavido, receloso e incluso hostil con el extraño y diferente, se mostraba incapaz para regular estas nuevas relaciones formales que los seres humanos habían establecido entre sí. Había que “construir” una nueva virtud, una virtud lógicamente artificial, una virtud de la justicia, no basada como antaño en jerarquías que se presuponían “naturales”, sino fundada en la igualdad y la imparcialidad.

Es de señalar que lo que el liberto respetaba no era la singularidad del otro sino la dignidad *común* a todos, la libertad-racionalidad, como el cristiano no amaba tanto al prójimo cuanto a la condición común de ser “hijos de Dios”. Libertos y cristianos ansiaban una comunidad universal que se hallaba por encima de las diferencias de comunidades concretas.

Observemos, no obstante, que incluso en este aspecto continuaba operando la mentalidad del liberto que sigue tomando a su antiguo señor como punto de referencia de su código. Y es que los antiguos “pastores de pueblos” cifraban, ciertamente, su dignidad en no tener más ley que su voluntad pero consideraban ofensivo para esa dignidad el no respetar los pactos suscritos con otros jefes militares y políticos a los que reconocían igual dignidad y a los que consideraban merecedores de idéntico respeto. Del mismo modo, los modernos libertos siguieron convencidos de que el principio que manda respetar los pactos con iguales constituye el fundamento de todos los deberes, el principio de todo orden social.

Por consiguiente el contractualismo, en sus múltiples variantes, se convirtió en el núcleo de la moderna concepción de la justicia. La fidelidad a la tribu quedó desplazada por la fidelidad a la palabra dada, aunque en la lógica del liberto nunca se aclaró si lo respetable era la racionalidad de lo pactado o el compromiso entre supuestas voluntades autónomas. En todo caso la *imparcialidad* de la justicia llamada a regular el nuevo orden se basaba, ciertamente, en la *igualdad*, esto es, en el reconocimiento de la condición común, pero al precio de una *despersonalización*, esto es, de una desconsideración de los rasgos que singularizan al individuo. El supuesto “sujeto transcendental” a respetar carecía de rasgos singulares ; más aún, su transcendentalidad exigía la supresión de tales rasgos.

Esta es la causa de que el armazón teórico urdido por el liberto resultara extremadamente frágil. Los pensadores comprendieron pronto que era imposible conciliar autonomía y universalidad sin tener que recurrir a supuestos metafísicos y, lo que era peor, sin tener que concebir al ser humano individual como una contradicción viviente por su doble condición de miembro de la naturaleza y miembro del reino de los fines, de súbdito y de señor, de sujeto que *debe* y de sujeto que *puede*. Había que optar, en suma, o por la autonomía a costa de la universalidad o por la universalidad a costa de la autonomía. Quienes se decidieron por esta última posibilidad desembocaron en un supuesto mundo ideal de valores universales, difícilmente conectable con la realidad. Los que, por el contrario, optaron por la autonomía y negaron la universalidad y la racionalidad de las pautas, se enfrentaron con un concepto de libertad que, al no poder justificar razonablemente las decisiones que tomaban y carecer de guías universales que la orientaran, dejó de ser una conquista para pasar a ser una condena. El agente moral resultaba ser una copia a escala humana del Dios que se impuso en la religión de la modernidad, el que hace

las cosas buenas o malas por quererlas o rechazarlas, el poder sin límites que inspira “temor y temblor”. Esta libertad cuadraba bien a un emperador romano caprichoso y sanguinario como Calígula. Pero para el prudente y bondadoso liberto representaba una auténtica condena. Y, al fondo, se escuchaban los tambores de la tribu que ofrecían a los desorientados en la selva el cobijo del antiguo grupo familiar. Al llegar aquí interrumpimos el relato porque el capítulo siguiente admite dos secuencias diferentes que consideraremos al final de nuestro artículo.

II

Como sucede con la mayoría de los debates filosóficos, el que se ha producido entre liberales y comunitaristas responde a un contexto histórico-social determinado. En el caso de Estados Unidos trasluce la colisión entre dos concepciones distintas y en ocasiones opuestas que conviven con comprensible tensión en la ideología política norteamericana. Por un lado, el espíritu de la constitución federal de 1787, que recogió la doctrina francesa de los derechos del individuo, cuyo espíritu revolucionario llevó el general Lafayette al nuevo continente. Por otro lado, el republicanismo cívico que inspiró la convivencia y la organización social de las primeras colonias de pioneros, compuestas muchas veces por comunidades religiosas de un solo credo. Esta ideología era deudora de la moral social de Aristóteles y del concepto romano de “república”, a través de los escritos de James Harrington. Formaban unidades morales y políticas parecidas a la Florencia del siglo XV, aunque con actitudes fanáticas e intolerantes. Desde su peculiar óptica, la constitución fue vista por muchos como una traición a ese espíritu, pues “el pueblo” no era ya una “comunidad” unida por un sistema de creencias y valores, sino una “asociación” de individuos que competían en busca de su propio beneficio.

Desde un punto de vista teórico el debate se suscitó en el choque entre los proyectos de ley y las sentencias judiciales de un determinado Estado, que situaban los intereses “morales” de la “comunidad” por encima de los supuestos derechos de individuos concretos, por un lado y, por otro lado, las interpretaciones de la Constitución y las sentencias que, a la luz de ésta, dictaba la Corte Suprema, donde se priorizaba el respeto a la libertad de cada ciudadano. De ahí que muchos autores que han participado en el debate, como es el caso de Dworkin, partan del análisis de sentencias o de la declaración de principios de una ley. Y es que

muchas veces la presunta salvaguarda de la moral de una comunidad es incompatible con el respeto al derecho que la Constitución reconoce a un ciudadano.

En Europa, por el contrario, el comunitarismo ha venido a ser bandera del resurgir de los nacionalismos latentes bajo regímenes socialistas. En este caso, se buscan vínculos más primarios y fundamentales entre los individuos que los lazos económico-sociales de clase. La búsqueda de la identidad perdida, en movimientos nacionalistas, en grupos políticos radicales de extrema derecha o de extrema izquierda, en comunidades o sectas religiosas e incluso, a menor escala, en la aparición de las llamadas “tribus urbanas”, parece ser el factor más importante del atractivo del comunitarismo. Este sería, en parte, una respuesta positiva a la pérdida de la homogeneidad y de la continuidad de grupos sociales más o menos numerosos cuyos individuos sufren crisis de ansiedad por las incertidumbres del futuro y la inseguridad subsiguiente.

Michael Walzer ha detectado importantes “movilidades” que explicarían esa falta de seguridad y esa pérdida de la identidad por la vinculación a un colectivo: Primera, la ruptura de la unidad familiar por el incremento de los divorcios. Segunda, los cambios en el status social de los hijos respecto a sus padres en el sentido de una movilidad social descendente. La escasez y la inestabilidad de los puestos de trabajo, junto a la inflación de los títulos académicos no garantizan en modo alguno el ascenso social de los hijos con relación a la unidad familiar de origen. Tercera, las migraciones exteriores e interiores han generado un profundo desarraigo de familias y grupos. Amplias capas de la población se ven forzadas a convivir en sociedades cada vez más plurales desde el punto de vista del idioma, la religión, la etnia, la historia y la cultura en general. Cuarta, los partidos políticos han dejado de ser una fuente de referencia ideológica y han perdido la fidelidad de un electorado tradicionalmente fijo. Estas movilidades, entre otras, explican la nostalgia de una comunidad homogénea y cohesionada que sirva de orientación a sus miembros y les proporcione una firme identidad.

En los textos comunitaristas lo que suele valorarse es el hecho mismo de *compartir* (ideas, pautas, bienes), independientemente de su contenido. Y la razón es clara: entre otras cosas, el hecho de ver que nuestros juicios son ratificados por otros aumenta nuestra seguridad en ellos y alimenta nuestra convicción sobre su universalidad y validez.

La mayoría de los hechos (similares a éste) a los que apela el comunitarismo han sido confirmados por las ciencias sociales. Por eso, muchos liberales, como William Galston y John Rawls han destacado la dependencia que guardan los juicios morales individuales respecto al punto de vista general de un grupo social. La propia exigencia de que el Estado se mantenga neutral respecto a los ideales de vida sustentados por los ciudadanos no es defendida por todos los liberales. Joseph Raz, por ejemplo, afirma que el Estado ha de abandonar su presunta neutralidad, y fomentar ciertos valores desalentando otros con vistas a asegurar que nuestros juicios son ratificados por la sociedad y compartidos por otros. Y Kymlicka ha puesto de relieve la «tragedia de la situación humana en el sentido de que nos consideramos moralmente soberanos, que pensamos que sólo nosotros podemos formular juicios de valor moral y que nadie puede hacerlo en nuestro lugar. Pero que, al mismo tiempo, no podemos creer en nuestros juicios a menos que alguien los ratifique.»

¿Dónde está, entonces, la raíz del debate? Si el movimiento comunitarista entraña, básicamente una reivindicación de la antigua comunidad homogénea y configuradora de la identidad de sus miembros, cabe esperar que sus principales esfuerzos se dirijan a aclarar este concepto. Pero aquí nos llevamos una gran decepción pues resulta imposible encontrar una definición precisa donde se nos diga qué se ha de entender por *comunidad*. Lo más parecido a una definición se encuentra en el libro que dirige Robert Bellah con el título de *Hábitos del corazón*. Comunidad sería un grupo de personas que dependen socialmente entre sí, que participan juntas en los debates y en la toma de decisiones y que comparten ciertas prácticas que a la vez definen a la comunidad y se alimentan de ella. La definición es sencilla e ingenua, pero su mayor problema es su aplicabilidad. ¿Cómo aplicamos esta definición a nuestras sociedades multiculturales y multirreligiosas?

Otros autores son más explícitos en ciertos aspectos. MacIntyre, por ejemplo, indica: «Ciertos proyectos y prácticas de mi Nación deben estar permanentemente exentos de crítica.» Aquí ya empieza a notarse la fricción, porque los liberales consideran que la transparencia es una condición exigible a un Estado de derecho. ¿Quieren decir los comunitaristas que la comunidad ejercerá una acción benéfica en sus miembros si éstos renuncian a criticar “ciertos proyectos” y prácticas de su Nación? ¿Y si en la felicidad de éstos interviene el ejercicio de la capacidad crítica sin limitaciones? ¿Es preciso “embrutecerse”, como pedía Pascal, para dejar intactos aquellos elementos que contribuyen a mantener la cohe-

sión y la unidad de un grupo? Si la comunidad es el fundamento de la moral de sus miembros, ¿cómo quedan ciertos aspectos de ella más allá del bien y del mal?

Planteemos, entonces, la pregunta en otro sentido y preguntemos a los liberales que tienen que objetar a la idea de comunidad. Hay una cita de Rawls que responde clarísimamente a esta pregunta fundamental del debate:

«Mi teoría de la justicia como equidad abandona el ideal de comunidad política, si se entiende por tal una sociedad política unida total o parcialmente por una doctrina religiosa, filosófica o moral completa. Y es que esta concepción de la unidad social queda 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».

Es decir, lo que rechaza Rawls es la confusión entre *comunidad* y *Estado de derecho*. La comunidad que rechaza es la comunidad *política*, esto es, una forma de gobierno regida por una visión *global* del hombre, como pueden ser el calvinismo y el utilitarismo, por poner dos ejemplos de lo que para Rawls es una doctrina religiosa *completa* y una doctrina filosófica *completa*. Rawls quiere evitar que ciudadanos que no aceptan esas doctrinas completas se vean forzados a que su vida quede regulada por un Estado que base su política en esa visión global del hombre. Esto atentaría contra la dignidad de la persona, lo que equivaldría a destruir el núcleo mismo de la moral. No se puede, pues, combatir el pluralismo mediante la coerción. Primero, porque sería contradictorio (e inmoral) ejercer una acción "moral" atentando contra la persona individual que es la sede exclusiva del valor moral. Segundo, porque el pluralismo moral, religioso, cultural de las sociedades modernas no puede superarse con la coerción que, a lo sumo, lograría una adecuación externa de la conducta a la norma, pero no esa adhesión íntima a ella que exige una moral que sólo considera digna a la persona que obedece aquellas normas que libre y racionalmente ha asumido como propias.

Pero ¿por qué ese pluralismo es insuperable? Rawls cree que ello se debe a que los seres humanos tenemos distintas concepciones del bien, ideales de vida diferentes, porque nuestros juicios morales están lastrados por nuestras creencias religiosas, nuestras necesidades, nuestras carencias, nuestra tendencia a justificar nuestros actos y decisiones del pasado, nuestra autoestima, las virtudes y los vicios que, a nuestros ojos, tienen, respectiva-

mente las personas que amamos y las personas que odiamos. Hay, pues, una sombra de escepticismo que afecta por igual a liberales y comunitaristas. Estos últimos creen que los límites de la comunidad marcan el alcance y determinan la solidez de las pautas y las prácticas “morales”, mientras que un liberal como Rawls piensa que no hay forma de acordar una sola concepción del bien, porque los individuos están cargados de credos y vivencias que impiden la homogeneidad y el acuerdo. Su esperanza reside en que este desacuerdo sobre *lo bueno* no se extienda también a un desacuerdo sobre *lo justo*, que tiene primacía sobre lo anterior en la medida en que lo justo sienta las bases de la convivencia que permite a los distintos ciudadanos perseguir pacíficamente sus dispares concepciones de lo bueno.

Este es el escenario teórico donde se movieron los comunitaristas que en la década de los ochenta criticaron el liberalismo kantiano que había predominado durante la década anterior sobre ciertos aspectos críticos del utilitarismo, especialmente el utilitarismo defendido por H. Sidgwick en *Los métodos de la ética* donde se postulaba el sacrificio de ciertos individuos en aras de la felicidad del mayor número. En suma, si la década de los setenta conoció el auge del liberalismo, en obras como *Teoría de la justicia* de Rawls, *Los derechos en serio* de Dworkin, o *Anarquía, estado y utopía* de Nozick; la década de los ochenta fue la del movimiento comunitarista que cristalizó en obras como *El liberalismo y los límites de la justicia* de Sandel, *Tras la virtud* de MacIntyre, *Los orígenes del yo* de Taylor o *Las esferas de la justicia* de Walzer.

El debate se desarrolló, además, sobre la base de un equívoco; atribuir a Rawls un individualismo radical que tendría que haberse dirigido a autores como Hayek o como Nozick. Si dejamos, no obstante, estos significativos detalles, los comunitaristas apelaron a hechos que, sin temor alguno a incurrir en la falacia naturalista, resumirían así: Primero, los individuos están insertos en comunidades; no hay individuos “libres de trabas”, anteriores a la elección de los bienes, que puedan autodeterminar su identidad con plena libertad. Sin convivencia no hay racionalidad. Por decirlo al modo de Hegel: sin “eticidad” no hay “moralidad”, esto es, sin principios éticos particulares, aprendidos en una determinada comunidad no podemos elaborar un conjunto de reglas formales y universales. La acentuación del valor del individuo que lleva a cabo el liberalismo fomenta el egoísmo y la insolidaridad, como ya había denunciado un comunitarista de distinto cuño el siglo pasado. Nos referimos a Marx y a su *Crítica al programa de Gotha* que achacaba estos vicios a “la burguesía.”

Naturalmente, la intención del liberalismo era muy distinta, pues lo que trataba de defender era la inviolabilidad de la persona como fundamento de la moral. Su kantismo era el kantismo del “reino de los fines”, el que situaba la moral más en el ámbito de la relación interpersonal (que prohibía tomar a otro como medio para fines que le eran ajenos) que en el ámbito de la legislación universal e impersonal. Por otra parte, ningún hecho podía refutar la posición de Kant, porque, como había determinado en el prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,

«el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura, y cualquier otro precepto que se funde en principios de la mera experiencia, incluso un precepto que, siendo universal en cierto respecto, se asiente en fundamentos empíricos, aunque no fuese más que en una mínima parte, acaso tan sólo por un motivo de determinación, podrá llamarse una regla práctica, pero nunca una ley moral.»

En segundo lugar, los comunitaristas criticaron a los liberales por el interés (a su juicio “desproporcionado”) que mostraban respecto a la justicia, siendo así que ésta es una “virtud medicinal”, cuya eficacia y beneficio sólo se producen cuando han fracasado o cuando no han surgido sentimientos naturales y espontáneos que inclinen a la benevolencia. También en este caso estamos ante un equívoco, porque ningún liberal pretende que la justicia ocupe un lugar central en la vida moral del individuo. Rawls habla de una justicia *política* en términos de una justicia *distributiva* que asigne beneficios y cargas a los copartícipes de una sociedad. Su *Teoría de la justicia* vino a servir de fundamento teórico a las políticas socialdemócratas redistributivas del estado del bienestar. Los principios de la justicia son las bases que garantizan la convivencia pacífica, de forma duradera, en sociedades divididas por el pluralismo moral, religioso, etc. Nunca pretende Rawls que sean las pautas que regulen la vida no política de los ciudadanos.

En tercer lugar, los comunitaristas defendieron un relativismo metaético, esto es, un relativismo que sostenía que más allá del hecho de la diversidad y de la conflictividad morales existentes entre las distintas comunidades, no hay un método de razonamiento práctico que permita comparar y jerarquizar esas morales diferentes. La conclusión a la que llegaban los comunitaristas venía a coincidir con la que defendieron filósofos de muy distinto cuño desde Protágoras hasta Descartes: hay que acatar la moral

establecida en nuestro grupo. Michael Walzer llega a decir que «no atender a los significados que compartimos es siempre obrar injustamente.» Los liberales serían, además, para el comunitarismo antidemócratas y absolutistas, pues bajo su apariencia tolerante, se escondería el intento de hacer pasar su punto de vista como si fuera el *único*, el verdadero y el universal. Hay un texto de Walzer que expresa muy bien esta denuncia:

«Una manera de iniciar la empresa filosófica -la manera original tal vez- consiste en salir de la cueva, abandonar la ciudad, subir a la montaña y elaborar para sí un punto de vista objetivo y universal. Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la cueva, en la ciudad, a ras del suelo, porque otro modo de hacer filosofía consiste en interpretar a nuestros conciudadanos los significados que compartimos.»

El comunitarista prefiere quedarse, pues, en la cueva de la *República* platónica y acusa al kantiano de inventarse una atalaya privilegiada desde la que presuntamente se vislumbran verdades eternas. Aquí la crítica va dirigida a Rawls por haber señalado al final de su primer libro que su teoría de la justicia estaba vista desde una perspectiva eterna, afirmación que hubo de ser mal recibida en un clima filosófico donde imperaba el *gestaltismo*, 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, apuntada por Wittgenstein, de juegos de lenguaje o la afirmación sustentada por Peter Winch, de que es imposible un juego de lenguaje *transcultural*. Todo ello quiere decir que el clima intelectual dominante no favorecía las teorías de alcance presuntamente “universal”. Mientras que el comunitarismo parecía corroborado por la sociolingüística, la teoría de la ciencia y la psicología, el universalismo, incluido el universalismo moral, no parecía ser requisito en favor de una doctrina, sino más bien una prueba de su desvinculación del mundo real. Incluso dentro de las filas liberales, Kymlicka y Dworkin ya habían acentuado «lo importante que resulta que la estructura cultural suministre las condiciones necesarias para la toma de decisiones imaginativas respecto a la forma de orientar nuestras vidas». Y otros liberales más cercanos a los comunitaristas, como Raz, han profundizado en este punto sin tener en cuenta que el propio Rawls había admi-

tido antes que cuando nos trazamos planes de vida no partimos de cero, sino que los elaboramos a partir de las formas culturales que tenemos delante. No parece, pues, que haya diferencias significativas entre comunitaristas y liberales respecto a esta tesis metaética.

¿Qué les distingue, entonces? Y ¿qué postura podemos adoptar? Responder a esta pregunta, comprender la diferencia entre comunitaristas y liberales en este nivel metaético constituye la clave para entender el debate en su globalidad. Por eso, para mejor entender este último punto, cabría introducir un recurso expositivo al que podríamos llamar *metáforas de la apropiación*. Tales metáforas serían recursos metodológicos (conceptuales, imaginativos, simbólicos) que utilizan los autores que exponen una teoría ética para expresar la relación *de propiedad* supuestamente existente entre el sujeto y los valores o normas morales que asume. Más que fundar un código de normas o un sistema de valores, las teorías éticas han intentado persuadirnos de que tal código o sistema no son ajenos a nosotros, sino que pertenecen a nuestro propio ser, que configuran nuestra propia identidad. Si éstos fueran vistos como algo externo, extraño, ajeno, incomprensible o, como diría Kant, “heterónimo”, la obligación moral se reduciría a obedecerlos sobre la base de la autoridad de quien se supone que los dicta.

¿Cómo *hacemos nuestros* los valores y principios morales? Una de las metáforas más antiguas de esta apropiación es la creencia mágica de que el individuo adquiere las propiedades contenidas en los alimentos que ingiere. Adquirimos las propiedades de un dios comiendo la carne de ese dios o bebiendo su sangre. Así, Adán y Eva incorporan a su ser la ciencia del bien y del mal comiendo el fruto de su árbol. Más sutil, Platón explicó ese logro apelando a la idea de recuerdo. El contenido de nuestros recuerdos nos pertenece, como toda nuestra experiencia anterior, siempre estuvo en nosotros, aunque en un estado latente o aletargado. Mediante un hábil interrogatorio, un maestro consigue que esos recuerdos afloren a la conciencia del sujeto y éste los asuma como propios. Esta metáfora de la apropiación explica la asunción de valores y pautas morales no en términos de la adquisición de un conocimiento nuevo, sino de un *reconocimiento* que permite “recuperar” algo que siempre nos perteneció, como el que encuentra en su propia casa algo que había perdido, algo que ya estaba en nosotros formando parte de nuestra alma y con la que siempre mantuvo una afinidad esencial por tratarse de seres de la misma naturaleza espiritual y eterna.

En la modernidad las metáforas de la apropiación cumplen, además, la función de oponerse a ciertas versiones del protestantismo para las que las normas morales se reducen a mandamientos divinos cuyo carácter incomprensible e incluso contrario a una moral racional cumple la función de poner a prueba la fidelidad de la criatura a su Creador. La moral equivale, entonces, a la lealtad a Dios, y la obediencia a sus mandatos concretos representa la prueba de esa lealtad. En este sentido, Kierkegaard comenta el episodio de Abraham dispuesto a sacrificar a su primogénito a Yavé porque éste se lo ha pedido. En el polo opuesto, una excelente metáfora de la apropiación sería la idea kantiana de autolegislación. Mi adhesión a los principios morales es tan íntima y estrecha que, en realidad es como si yo mismo los hubiese legislado.

Comunitaristas y liberales ofrecen, a su vez, sendas metáforas de la apropiación, radical los primeros y moderada los segundos. En el caso de los comunitaristas, me apropio las normas de mi grupo a lo largo de un proceso de socialización a cuyo final descubro que esas normas forman parte de mi propia identidad, hasta el punto de que no puedo concebirme sin ellas. Tener *una* moral supone ser *miembro* de una comunidad, pertenecer a un grupo que configura mi *identidad*. Esta forma radical de la metáfora corre, naturalmente, el riesgo de aminorar la posibilidad de criticar la moral establecida, pues, como reconoce Sandel, cuestionar las normas de mi comunidad equivale a cuestionarme a mí mismo.

Un liberal neokantiano, John Rawls, nos ofrece también dos metáforas de la apropiación revestidas en este caso de la apariencia de sendos métodos: la del *constructivismo* y la del *acuerdo por coincidencia parcial*. Según el primero, los principios de la justicia son el resultado de una especie de operación lógica que conduce a todo sujeto que cumpla determinados requisitos a idéntica conclusión. Se trata, según sus palabras, de un “experimento mental”, de una “deducción” que permite formular dos principios que toda persona *razonable* admitiría. En este primer caso, cuya mayor dificultad estriba en “construir” la posición donde el sujeto ha de situarse para llevar a cabo la pertinente “deducción”, los principios resultantes me obligan a aceptarlos con la misma fuerza con que me vería forzado a aceptar la conclusión necesaria que se desprende de una deducción lógica. Si negara esos principios no dejaría de ser yo, como pretenden los comunitaristas, pero dejaría de ser razonable.

La otra metáfora rawlsiana de la apropiación es la que entiende los principios de la justicia como el contenido de un acuerdo previamente establecido. Veo que esos principios son tan convin-

centes y razonables que no puedo menos que adherirme a ellos, que suscribir un acuerdo con quienes los comparten. Y me siento obligado a aceptarlos con la misma evidencia con la que se me presenta el deber *prima facie* de cumplir mis promesas o respetar mis acuerdos. Aquí Rawls se muestra más intuicionista de lo que podrían permitir sus restricciones metodológicas. Y este intuicionismo contrasta con su escepticismo sobre la posibilidad de llegar a acuerdos respecto a las distintas concepciones del bien.

No obstante, ni en el primero ni en el segundo método se produce negociación alguna, porque *negociar*, en todos los sentidos de la palabra, implica que las partes tienen intereses, conocimientos, poder o preferencias que son, en cierto modo, diferentes. Y todo ello es, precisamente, lo que excluye el “velo de la ignorancia” que ha de asegurar la imparcialidad de los presuntos negociadores al no dejarles ver sus intereses específicos, esto es, aquello que les haría discurrir por senderos *diferentes*. Tampoco cabría pensar coherentemente que se produzca discusión alguna entre las “partes”, pues se presupone que todas razonan del mismo modo y extraen conclusiones idénticas. Y si todas razonan igual y tienen los mismos intereses y preferencias, a cualquiera de ellas le basta extraer la conclusión por sí misma para saber lo que han hecho o harán todas las demás. Estamos ante una coincidencia de carácter cognitivo, fruto de una deducción necesaria, no ante un acuerdo. Las partes no se hallarían en una situación “similar” o “simétrica” (igualadas por lo que se supone que saben y por lo que no se les permite saber), sino en una situación *idéntica*. Propiamente hablando, detrás del velo de ignorancia no encontraríamos a una pluralidad de personas sino a una especie de sujeto transcendental kantiano o, a lo sumo, a un yo intersubjetivo que llevaría a cabo una única deducción racional de alcance universal. Y, en este caso, ¿cómo podríamos hablar de contrato? ¿Podemos *acordar* el resultado de una operación lógica o de una ecuación matemática? Y, a la inversa, ¿podemos presuponer que todas las doctrinas morales completas que están presentes en una sociedad plural tendrán un margen mínimo de razonabilidad que haga posible el contrato?

Algunos comentaristas han visto incluso un círculo vicioso entre las dos metáforas de la apropiación expuestas por Rawls. ¿Los principios de la justicia han de ser aceptados porque son razonables o porque los hemos acordado? ¿Los hemos acordado porque son razonables o son razonables porque los hemos acordado? En el primer caso, la explicación es absurda: no es necesario acordar lo razonable. En el segundo, la explicación es subjetivis-

ta: reduce lo razonable a un acuerdo entre individuos. En última instancia, el dilema se resuelve en éste: ¿dónde fundar los principios de la justicia: en la razonabilidad o en la libertad? Observemos que el dilema carece de sentido para Kant porque, en su caso, libertad pura y razón práctica coinciden. Pero en el caso de Rawls el dilema sigue en pie porque, para él, razonabilidad y libertad no son dos aspectos de una *misma* posibilidad, sino, en ocasiones, algo contradictorio. Cabe recordar que, en su análisis, el uso *libre* de la capacidad de juzgar genera “pesos” en la razón y hace imposible el acuerdo. Para responder a la crítica de por qué esa libertad no genera “pesos” también en la razonabilidad, habría que identificar ambas capacidades. Rawls no lo hace y por ello da pie a la ambigüedad y a la circularidad.

Volviendo al debate entre comunitaristas y liberales, es menester establecer ahora el meollo de la oposición entre ambos. Para los primeros, el hombre es, ante todo, un ser moral por formar parte de una *comunidad*; para los segundos, por tener la capacidad de ser *razonable* y de ser *racional*. (Estamos reduciendo la representación de los liberales a la postura de Rawls.) Según la primera capacidad, el hombre puede entender los principios de la justicia, aplicarlos y obrar de acuerdo con ellos. De acuerdo con la segunda, el hombre puede “elaborar, revisar y poner en práctica racionalmente una determinada concepción del bien.” Estas capacidades superan los límites de toda colectividad determinada, de toda comunidad homogénea. Y esto es lo que inclina el triunfo en el debate a favor de los liberales y en contra de los comunitaristas. Porque hasta Platón o Kant partieron de nociones locales o específicas respecto a opiniones que encontraron en sus comunidades. Filosofaron a impulsos de la necesidad de superar la perplejidad que les supuso el hecho de que existieran afirmaciones opuestas. Lo mismo hace Rawls cuando parte de nuestras intuiciones más ampliamente compartidas sobre la impersonalidad y la equidad. Por consiguiente, la auténtica diferencia entre comunitaristas y liberales no se refiere al punto de partida de la empresa filosófica. El desacuerdo llega a la hora de decidir dónde y cuándo debemos dar por concluida dicha empresa. En este aspecto comunitaristas como Walzer y Rorty han señalado repetidas veces que las nociones de comunidad y de valores compartidos marcan los límites de la razón práctica, no su punto de partida. Ahora bien, si su postura fuese una predicción sobre los límites de la razón práctica, nada habría que discutir. Tendríamos que esperar para ver adónde nos ha llevado el uso de la argumentación racional al final de la jornada. Habría que verificar si es realmen-

te 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.

Y al llegar aquí, el debate desemboca en un diálogo de sordos. Mientras unos apelan a una comunidad pasada, otros aspiran a una forma de comunidad universal que, como a veces se ha sugerido, constituye una versión laica de lo que los cristianos llaman "comunidad de los santos". Ambas formas de comunidad son inexistentes: la primera dejó de existir; la segunda es una aspiración que al menos tiene la fuerza de arrastre de la utopía.

III

Siguiendo las indicaciones de MacIntyre, este artículo empezaba de manera narrativa. El discurso moral tiene una estructura narrativa y el debate que estamos exponiendo debe expresarse por medio de un relato. Habíamos interrumpido esa narración en el momento en que unos añoraban el cobijo de la antigua y desaparecida comunidad (la *pólis* griega, la *aldea* medieval) y otros se enfrentaban a las dificultades de conciliar autonomía y universalidad.

El siguiente capítulo del relato se bifurca en dos secuencias distintas. Para un comunitarista como MacIntyre el relato continuaría con la retirada al desierto de los hombres más sensatos para formar allí pequeñas comunidades donde se espere la venida de un nuevo San Benito que las organice. Esta sería, según él, la respuesta más prudente a la época de tinieblas que nos aguarda en la frontera de los dos milenios donde cada vez se extiende con más fuerza y de forma más incontrolada el inmoralismo individualista de Nietzsche. Para MacIntyre, no hay más alternativa: o Nietzsche o San Benito, es decir, o la atomización de la humanidad en individuos para quienes la moral se reduce a la expresión de preferencias emotivas o la reinstauración de pequeñas comunidades dispersas y sin relación a la espera de que en estos reducidos privilegiados vuelva a crecer el espíritu de la ciudad griega, de la aldea medieval o de la república renacentista. La opción deja de ser una metáfora si consideramos el desprecio a la racionalidad y a la objetividad que se aprecia en muchos discursos nacionalistas de hoy donde a la emotividad del patriotismo se une el funda-

mentalismo religioso, católico, islámico, etc., con su dogmatismo e intolerancia. El horizonte aquí resulta mucho más oscuro y siniestro que el vislumbrado por MacIntyre con la extensión del individualismo.

Para un liberal mínimamente razonable, el relato podría continuar, en cambio, con la aceptación de que el comunitarismo y el liberalismo son verdaderos. Sólo que su verdad no es sincrónica sino diacrónica. El liberalismo empezó a ser cierto cuando el comunitarismo dejó de serlo; es decir, cuando la comunidad que postulaba dejó de existir en la realidad y cuando se tornó inmoral volver a ella. Una vez convertido en *ciudadano*, esto es, una vez que ha ocupado ese ámbito de libertad que es la ciudad moderna, el liberto no puede renunciar a la dignidad que le ha conferido su autonomía. Reivindica el pensar por su cuenta.

Supongamos, entonces, que el contrato propuesto por Rawls no se diera entre individuos presociales que viven en un estado de naturaleza, a la manera del contractualismo clásico. Supongamos que se trata, más bien, de una propuesta lanzada a miembros de sociedades injustas y mal organizadas, que acuerdan una forma de *reorganizar* las bases políticas de la colectividad a la que pertenecen, a la luz de unos principios construidos razonablemente y aceptados con libertad. No se trataría de una “posición original” desde la que constituir una sociedad a partir de cero, sino una “posición final” con el suficiente atractivo para canalizar el esfuerzo y las aspiraciones de ir conquistando cada vez mayores márgenes de justicia y de igualdad, sin tener que perder por ello espacios de libertad. Esa comunidad no exigiría un retroceso en el proceso histórico. Por el contrario, se vislumbraría como un horizonte posible, revestido de la capacidad de movilización de la utopía. No cultivaría la homogeneidad en aras de la cohesión, pero garantizaría el respeto a la singularidad de todos y cada uno de sus miembros. No se parecería en nada a la *pólis* griega ni a los monasterios de San Benito, pero trataría de asemejarse cada vez más al “reino de los fines” de Kant o a la comunidad regida por los “principios de la justicia” de Rawls.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELL, D. (1993), *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press.
- BELLAH, R. N. y otros (1989), *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza.

- BUCHANAN, A. E. (1989), "Assesing Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99.
- CANEY, S. (1992), "Liberalism an Communitarianism: a misconceived debate", *Political Studies*, 40.
- CRITTENDEN, J. (1992), *Beyond individualism, reconstituting the Liberal Self*, Oxford University Press.
- DWORKIN, R. (1984), *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.
- KYMLICKA, W. (1988), "Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 2.
- MACINTYRE, A. (1988), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- MACINTYRE, A. (1994), *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EUNSA.
- MASON, A. (1993), "Liberalism and the value of community", *Canadian Journal of Philosophy*, 23, 2.
- MULHALL, S. y SWIFT, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy.
- RASMUSSEN, D. (1990), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass. The MIT Press.
- RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura.
- RAWLS, J. (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- ROSENBLUM, N. L. (dir.) (1983), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, University Press.
- TAYLOR, CH. (1994), *Las fuentes del yo*, Paidós, Madrid.
- WALZER, M. (1990), "The Comunitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18, 1.