

Contextualismo ético y relatividad de la justicia

Por ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN

Madrid

I

El hecho de la «construcción social» de la personalidad individual y el de la construcción histórica de las sociedades parecen implicar que no existe un punto de Arquímedes separado e intemporal sobre el que pueda levantarse una teoría moral y política universal. Abandonando este inútil empeño de la Ilustración, buscando aliento filosófico en Aristóteles, Rousseau, Hume y Hegel y criticando —a veces injustamente— a Kant y a Rawls, los actuales comunitaristas reclaman el reconocimiento de la contextualidad de la verdad y de la justicia rechazando la eficacia racionalizadora de un supuesto sujeto abstracto (el yo cartesiano o kantiano) o de un sujeto colectivo (el espíritu, la especie) que despliegue sus potencialidades en la historia (KYMLICKA, 1988). De este modo se toma conciencia de que la verdad de una proposición o la justicia de una norma sólo pueden establecerse sobre la base de un sistema conceptual y axiológico compartido, existiendo además una pluralidad irreductible de esquemas teóricos que cierra el paso a una metateoría unitaria que superando la diversidad de los contextos permita asentar pautas de conducta universalmente aplicables al margen de la especificidad de las circunstancias histórico-sociales (WOLF, 1992, p. 786). La queja de los comunitaristas arranca también de la fragilidad, desarraigo y desorientación de la identidad del individuo que vive en sociedades culturalmente plurales y sometido por ello a pautas de conducta diversificadas y aun contradictorias (OLDENQUIST, 1982). De ahí que el movimiento comunitarista solicite una mayor homogeneidad cultural y trate de introducir cambios en el discurso público y en nuestras propias organizaciones sociales o al menos de recuperar ciertos bienes colectivos que aún estarían a nuestro alcance (SANDEL, 1982). Sus argumentos suelen basarse en premisas que vinculan determina-

das estructuras sociales con la presencia o la falta de rasgos, disposiciones y bienes individuales. Esto explica que algunos autores comunitaristas se hallen entre las filas de quienes exigen la sustitución de la ética formal que acentúa el deber y la justicia por una ética centrada en las virtudes y en la solicitud (*care*). MacIntyre, por ejemplo, ha defendido que los órdenes sociales contemporáneos obligan a desempeñar excesivos papeles, lo que se traduce en una incapacidad de los agentes morales para adquirir una identidad coherente que les permita identificar la estructura narrativa de sus vidas y desarrollar así aspectos tan esenciales de la madurez moral humana como el autorrespeto, la confianza en uno mismo, la amistad y el conocimiento personal (MACINTYRE, 1988a, p. 108).

Por otra parte, debemos a los psicólogos gestaltistas la insistencia en que el conjunto suele determinar el ser y la naturaleza de las partes: éstas no se combinan *sin más* para formar un conjunto, sino que el todo se expresa en ellas por entero. Por eso el conjunto es anterior a la suma de sus partes e inmanente a ellas y representa algo más que una simple adición. La traducción de este hecho al campo de la filosofía política requiere el abandono del contractualismo, pues la sociedad no sería el fruto de un pacto entre individuos, sino la fuente que proporciona la identidad a sus miembros. En el ámbito de la filosofía ya Dilthey, criticando a Hegel, había subrayado que cada época constituye un «horizonte cerrado», de forma que los individuos que viven en ella tienen un modo semejante de pensar, sentir y obrar que genera una interacción, una determinada *Gestalt* cuya especificidad le convierte en el único criterio de validez de sus normas. Evans-Prichard y Malinovski sostuvieron una posición parecida respecto a las unidades culturales y Searle con la idea de *background* y Gadamer con la de tradición introdujeron una perspectiva similar en la filosofía del lenguaje de antecedentes analíticos y en la hermenéutica, respectivamente. ¿Cómo no hallar paralelismos con esta idea en los «paradigmas» de Kuhn, en el concepto de *episteme* sostenido por Foucault en sus primeras obras, en la noción de «universos simbólicos» de Berger y Luckmann o en la referencia sociolingüística a una «comunidad de lenguaje»? Sin embargo, la formulación que más directamente influye en las posiciones comunitaristas deriva de las últimas obras de Wittgenstein, donde se nos habla de una multiplicidad de «juegos de lenguaje» estructurados como un conjunto de reglas a quienes son inherentes sus propios criterios de validez y que no pueden aplicarse a órdenes ajenos. Peter Winch prolongó este análisis a las dificultades de comprensión de sociedades ajenas y declaró la imposibilidad de un juego de lenguaje transcultural que sirva de base a la formulación de juicios de valor de alcance universal (WINCH, 1958). Todo este clima intelectual se traducirá en las páginas de los comunitaristas en la necesidad de prescindir de una subjetividad «imparcial», entendiendo por tal la que se basa en un método racional que pretende trascender la sin-

gularidad de los contextos (THOMAS, 1992). Los únicos imperativos que se reconocerían como universales serían los requisitos y exigencias del bienestar de una *identidad* concreta, sea individual o colectiva. Como señala Alessandro Ferrara, parafraseando a Kant, «lo único que es 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» (FERRARA en RASMUSSEN, 1990, p. 12).

Por consiguiente, la tesis comunitarista es más fuerte que la mera afirmación del pluralismo moral: trata de defender que los sistemas de valores y creencias (las cosmovisiones) son relativos a sus circunstancias históricas y vitales, y que un sistema de valores es tan «bueno» como cualquier otro, pues tales sistemas son «incommensurables» en el sentido de que no existe un canon mediante el cual puedan compararse y jerarquizarse sus respectivos valores. 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 histórica y culturalmente actúa (STOCKER, 1990; SEUNG y BONEVAC, 1992).

Detengámonos en este punto. El problema de la razón práctica —un problema al que no suelen prestar atención los liberales (SPRAGENS, 1981)— es que no reporta verdades evidentes ni una base objetiva y absoluta para emprender determinadas políticas. Todo el que se enfrente 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 haya forma de elegir entre ellos (GUTMANN, 1985). En la historia del individualismo moderno, esta postura —como dice el psicólogo W. Perry— refleja un tránsito de la afirmación del individualismo en la certeza a la afirmación del individualismo en la duda (PERRY, 1968). Al margen de esa incertidumbre, el yo liberal entabla compromisos, afirma su posición desde dentro de sí, «autodeterminándose», con pleno conocimiento de que la razón no puede justificar totalmente sus decisiones (CROWLEY, 1987). Críticamente, podría malinterpretarse esta postura liberal diciendo que reduce la moral a meras preferencias subjetivas, arbitrarias y caprichosas y que se ve abocada al emotivismo o a lo que MacIntyre en desafortunada expresión llama «el nihilismo nietzscheano». Sin embargo, el liberal que ha de aceptar —incluso como tolerancia moral— el pluralismo, no tiene por qué comprometerse con un relativismo entendido como nihilismo 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 (CRITTENDEN, 1992, p. 166). 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 (AVINERI y DE-SHALIT, 1992). De este modo, desde la perspectiva liberal, la determinación de si un valor o un conjunto de valores es mejor que otro exige deliberar y analizar las pruebas racionales y experimentales. Cabe suponer que defendemos un valor por alguna razón e incluso que el gusto o la preferencia son una «razón», pues se admite que tener ese gusto u obrar de acuerdo con él es preferible a no tenerlo o a no actuar de acuerdo con él. Por eso tenemos una razón para formular un juicio de valor o para tomar una decisión. Pero ¿hay que concluir entonces que nuestro gusto o nuestra preferencia es una *buen*a razón?

Los comunitaristas de esta última década han hecho mucho hincapié en que tener buenas razones presupone una comunidad lingüística y, en un sentido muy amplio, compartir unos valores, de forma que todos los que participen en el discurso puedan reconocer qué constituye una razón o qué constituye una prueba (MULHALL y SWIFT, 1992). Un liberal añadiría 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. Ronald Beiner recurre a la metáfora del ajedrez al hablar de las «buenas razones». «En el ajedrez sólo en determinados casos se puede demostrar que hay una única jugada *correcta*. Por lo general hay varias jugadas *buenas*, y cada una de estas jugadas potencialmente *buenas* es discutible, esto es, puede defenderse públicamente mediante comparaciones y valoraciones» (BEINER, 1983). La finalidad del diálogo, de la presentación «pública», es mostrar que nuestras demandas se basan en razones que otros pueden 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 consideraciones *buenas* podrán serlo de dos modos: primero, se dice que son persuasivas o coherentes respecto a una cultura o tradición. Las razones son buenas relativamente, esto es, en relación a un contexto que puede cambiar mediante nuevas razones o pruebas, lo cual no quiere decir que quien mantenga una determinada razón pueda estar plenamente seguro de que es buena o correcta. Porque, segundo, para ser *buen*a, una razón ha de ajustarse a pautas de coherencia lógica que tengan un alcance al margen de contextos específicos. Y esto es precisamente lo que los comunitaristas 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 del contexto, que no pueden funcionar al margen del «juego de lenguaje» en cuyos términos se expresa (WRONG, 1984). ¿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? El liberal no puede aducir pruebas empíricas sobre la falta de relación entre ambos hechos, porque en el contexto

de esa determinada cultura tales evidencias carecen 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 discusión y habrá de concluirse que hay dos sistemas inconmensurables (BUCHANAN, 1989). Ahora bien, a diferencia de los comunitaristas, el liberal no infiere entonces que los sacrificios humanos son moralmente correctos en ese contexto, sino que su sistema es injusto e inhumano. Dicho de otro modo, para el comunitarista el concepto de «buena razón» responde al primero de los sentidos del que antes hablaba (una razón es buena cuando se ajusta a un contexto sociolingüístico determinado), pero no al segundo (una razón es buena cuando se ajusta a pautas independientes del contexto), lo cual plantea tantos problemas teóricos y prácticos que un comunitarista tan paradigmático como MacIntyre se ve forzado a admitir una suerte de «independencia lógica» cuando señala que la prueba de la superioridad de una tradición sobre otra se basa en la capacidad de persuadir racionalmente a los defensores de la tradición moralmente errónea. Ahora bien, agotada la vía de la persuasión racional y de la aportación de pruebas empíricas, el liberal puede emitir un juicio moral sobre una cultura sin que ello le obligue a intervenir en esa cultura para imponerle por la fuerza sus propios valores porque su acción podría comportar una injusticia todavía mayor: no sólo, como diría un comunitarista, por la destrucción de una forma de vida autóctona, sino porque el recurso a la fuerza atentaría contra el concepto de justicia que defiende el liberalismo (LÓPEZ CASTELLÓN, 1984; FISHKIN en WILSON y SCHUCHET, 1984).

Todo lo dicho hasta aquí subraya que el ámbito de la moral no es sólo el de la racionalidad práctica, sino que como fenómeno humano contiene elementos emocionales y creencias difícilmente removibles por basarse en imperiosas necesidades relativas a cuestiones dramáticas y dolorosas, carentes muchas veces de objetividad. Por eso dice Nietzsche en el famoso aforismo 108 de *Jenseits von Gut und Böse* que «no hay fenómenos morales, sino interpretaciones morales de fenómenos». Y el recurso a principios morales de alcance universal podría responder a la urgencia de contar con una pauta sólida e inamovible que permita la toma de decisiones morales con la garantía y la tranquilidad de quien cree seguir el *único* curso de acción correcto (PINCOFFS, 1986).

II

Esta breve introducción puede ayudarnos a comprender que el rechazo de las posturas de Kant y de Rawls se traduzca en una minusvaloración del papel que la justicia, entendida como equidad o imparcialidad, ha de desempeñar tanto en la teoría ética como en los comportamientos morales de los agentes de carne y hueso. Las tesis comunitaristas y contextualistas no tienen sólo el sentido de destacar que no existe una concepción única y absoluta de la justicia, obteniendo del relativismo subsiguiente las bases morales de la tolerancia a la manera de Kelsen, por ejemplo (KELSEN, 1982, pp. 61-62), sino el de criticar el interés «desproporcionado» por la justicia en los planteamientos de la filosofía política y moral del liberalismo (ROSENBLUM, 1987; BUCHANAN, 1989), interés que se explicaría además por las circunstancias históricas, sociales y económicas de la época y que pondría al descubierto la incoherencia de unas doctrinas con pretensiones de universalidad (LÓPEZ CASTELLÓN, 1993). Este relativismo presenta a veces el tono de un diagnóstico que sirve de base a una terapia: el exagerado interés por la justicia que se denuncia aparece a los ojos de algunos comunitaristas como un resultado de la desintegración de la unidad del mundo feudal y del surgimiento del individualismo moderno. La justicia es entonces una «virtud medicinal» que viene a paliar en lo posible la pérdida del sentido de una comunidad articulada en torno a unos valores compartidos (SANDEL, 1982, pp. 31 y 183). Las tesis que se rechazan son las de que el único objeto propio de una teoría ética es una teoría de la justicia que porporcionaría supuestamente una filosofía moral completa y acabada, y que la justicia es la virtud primera y principal tanto para las colectividades como para los individuos (FLANAGAN, 1991, p. 110). De ahí la importancia que tiene para la crítica comunitarista la argumentación contra la primacía de la justicia, reflejada en el hecho de que tres de sus autores más representativos hayan dedicado sendos libros a la cuestión (SANDEL, 1982; WALZER, 1983 y MACINTYRE, 1988).

Naturalmente este destronamiento de la justicia había de chocar frontalmente con quienes, como Kohlberg, entre Kant y Rawls, consideran que el proceso de maduración moral es coronado por un estadio donde el individuo plenamente autónomo se orienta según principios éticos universales. Y en la medida en que se interpretan la éticas centradas en la justicia como un modelo característicamente «masculino», la reacción contextualista ha partido en ciertos enfoques de las filas del feminismo, que en su exaltación del valor moral de las relaciones de cariño y de amistad vienen a conectar con la nostalgia de la comunidad basada en la familia extensa, cuyos miembros mantienen relaciones directas y comparten unos mismos valores, que encontramos en el comunitarismo (GILLIGAN, 1982; OKIN, 1989; RHODE, 1989; YOUNG, 1990; BENHABIB, 1992). Gilligan, por ejem-



que no hubiera de responder a solicitudes de afecto y de amistad. No es impropio recordar que la propia 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 individual las demandas deontológicas que regulan las prácticas jurídicas y políticas (PIPER, 1991); FRIEDMAN, 1991). Sandel explica en pocas palabras este contextualismo de la justicia: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales pero no en un sentido absoluto, como la verdad lo es a las teorías, sino de un modo condicional, como lo es la valentía física a la zona de guerra» (SANDEL, 1982, p. 31). Y el psicólogo Jerome Kagan aísla el contexto que hace innecesaria la justicia: «La virtud de la justicia hacia el ajeno a la familia, que ocupa el centro de los argumentos en favor de la igualdad social y económica, es también un ideal más necesario en el mundo occidental de hoy que en las pequeñas aldeas latinoamericanas y africanas, pues los habitantes de estas comunidades, con una economía de subsistencia, están integrados en familias relativamente homogéneas respecto a la ideología y los recursos económicos» (KAGAN, 1984, p. 116). Como los comunitaristas conceden más valor a la comunidad de significados compartidos que a las asociaciones liberales surgidas en virtud de intereses individuales, dan prioridad a una ética de la solicitud sobre una ética de la justicia.

Es significativo que Aristóteles, fiel partidario del mantenimiento de la pequeña ciudad-estado clásica frente al ideal imperialista de Alejandro, sostuviera una idea cercana a ésta cuando en la *Ética Nicomáquea* señalaba: «Mientras los hombres son amigos no hay necesidad alguna de la justicia, mientras que, por el contrario, los justos necesitan la amistad, que es precisamente la forma más genuina de la justicia» (1155 a 28-29).

El problema es que esta comunidad o presenta un tamaño extremadamente reducido, con lo que resulta difícil mantener que se articula en torno a unos valores y significados que la *singularizan*, no equiparables a los de otros agrupamientos humanos más amplios, o representa un ideal utópico. Por otra parte, la salvaguarda de los derechos individuales que requiere la apelación a los principios de la justicia desempeña un valioso papel incluso en sociedades donde existe un acuerdo unánime sobre el bien común y un compromiso general de alcanzarlo, pues incluso en una situación así puede haber desacuerdos graves e incluso violentos respecto a la especificación de ese bien común (un concepto más filosófico que sociológico) o sobre los medios o estrategias más adecuados para realizarlo. De este modo, aunque fuese cierta la tesis comunitarista y la necesidad y la valoración de los principios de la justicia variaran a tenor del pluralismo, la justicia podría seguir siendo extraordinariamente importante y hasta indispensable. Y es que resulta difícil, por no decir imposible,

concebir un grado tan elevado de homogeneidad social de ideas y de sentimientos que no viole derechos básicos individuales. En suma, la hipotética no necesidad de la justicia podría significar de hecho continuos atentados contra ella (BUCHANAN, 1989, pp. 876-877).

III

Un ejemplo de lo que distingue a la posición comunitarista de una posición de marcada influencia kantiana respecto al tema que nos ocupa podría ser la comparación entre el «enfoque interno» de la teoría moral propuesto por M. Walzer y el «enfoque externo» defendido por R. Hare. Un enfoque *interno* sería aquel en el que el hecho mismo de la aceptación de determinados puntos de vista, opiniones y principios *forma parte* de la argumentación en defensa de una concepción moral específica, mientras que en el enfoque *externo* se ha de prescindir de estos hechos. En este último sentido, Hare rechaza que pueda demostrarse la inaceptabilidad de una teoría moral alegando su no adecuación a la opinión admitida, pues «las opiniones morales vigentes en un grupo social no tienen valor probatorio alguno en una filosofía moral» (HARE, 1971, p. 122) cuya función es establecer cuestiones morales de alcance universal. Por el contrario, la postura del enfoque *interno*, que paso inmediatamente a resumir, parte de la idea de que la justicia es relativa, lo que para Walzer significa que toda forma de vida es justa «si su vida sustantiva es vivida de una determinada manera —esto es, de manera fiel a las concepciones compartidas por los miembros de la comunidad en cuestión» (WALZER, 1983, p. 313), si puede decirse que existe una pauta, un criterio compartido por este grupo. Frente a la objeción de que el relativismo reduce las exigencias y las prácticas morales a preferencias individuales arbitrarias, los comunitaristas establecen o apelan a un marco de referencia que, como dice MacIntyre, no somos libres de aceptar o de rechazar, pues el individuo lo asume como parte integrante de su propia identidad personal. Así, explica Walzer, no atender a los significados compartidos por nuestra comunidad «es siempre obrar injustamente» (WALZER, 1983, p. 314).

Si tenemos en cuenta la fuerza de esta tesis entenderemos fácilmente que no estamos ante una cuestión metodológica, pues el enfoque *interno* se convierte para Walzer en la piedra angular de su filosofía moral y política. Por eso, en su artículo «Filosofía y democracia» (1981), trata de establecer los fundamentos generales de lo que llama «el método interno de descubrir un consenso profundo», mientras que su libro fundamental *Spheres of Justice* (1983) es una puesta en práctica de dicho método, abordando una cuestión tan importante como la justicia distributiva. La primera de estas obras representa un alegato en favor de lo que cabría llamar una fusión de la justificación y la legitimación consideradas como las tareas fun-

damentales e inseparables de la filosofía política. Y es que para Walzer un filósofo puede separarse «heroicamente» de su comunidad «rompiendo los vínculos que le atan a los suyos» (1983, p. 380), como el «espíritu libre» nietzscheano, o bien puede unirse «a una comunidad y depender radicalmente de los recursos que están al alcance de sus miembros» (p. 387). Es importante entender lo que significa realmente esta *dependencia radical*, porque Walzer defiende que esta es la actitud que ha de adoptar el filósofo político. Para el autor, esta opción se basa por una parte en una profunda convicción democrática y por otra parte en la naturaleza misma de las conclusiones de la filosofía política que les hace proclives a plasmarse en un cuerpo de leyes. De ahí que el filósofo haya de huir del abstraccionismo y del formalismo ilustrados para prestar atención a lo que la gente *realmente* necesita y desea. Walzer pide, así, «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 toman entre sí y para sí» (p. 396). Si el filósofo quiere que su función no sea interpretada con el recelo que despertaban «los regalos de los griegos a sus enemigos cuando veían en estos dones un medio de apoderarse de su ciudad» (p. 393), debe hacer uso del «método interno», defendido por Walzer, pues toda otra empresa filosófica representa a sus ojos un subterfugio autoritario. Esto 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 de dicha comunidad) debe atender a los deseos reales de su pueblo.

Observemos lo que supone esta concepción: Primero, en la tarea filosófica «interna» o «no heroica» existe, como he dicho, una fusión total de la justificación y la legitimación en la medida en que los criterios de valoración son inherentes al propio sistema de valores estudiados. Segundo, este papel se parece claramente al de los jueces, a quienes se exige que tengan en cuenta la moral establecida en su grupo a la hora de tomar decisiones (pp. 387-397 y SADURSKI, 1990, p. 63). Sin embargo, la comprensión de esta teoría y el descubrimiento de sus fragilidades resultan más claros a la luz de su puesta en práctica en el tratamiento que hace Walzer de la justicia distributiva. La preocupación del autor arranca de ciertas críticas sociales muy corrientes en países democráticos avanzados del estilo de «es injusto que los ricos tengan mucho poder político», «el nivel socioeconómico de las personas no debe ser el único requisito para tener acceso a una educación de calidad» o «la competencia técnica no debe ser una llave para la adquisición de poder político». Respondiendo a estas críticas, Walzer recurre a dos supuestos importantes del credo comunitarista. Uno es que un principio de distribución *exclusivo* no puede ajustarse a la pluralidad de bienes que son objeto de prácticas distributivas en toda época y cultura. La propia idea de

justicia exige, por el contrario, que diferentes bienes sociales sean distribuidos atendiendo a razones distintas y mediante diversos procedimientos (WALZER, 1983, p. 6). El otro es que, aunque no existe un concepto paradigmático y abstracto de justicia, podemos juzgar la equidad que impera en sociedades e instituciones concretas.

Esta teoría del pluralismo distributivo puede resumirse en cuatro puntos: primero, los bienes que son objeto de prácticas distributivas están *siempre* constituidos socialmente, esto es, su significado, valoración, afinidades y diferencias no son materia de elección individual, sino que se crean socialmente y cambian a lo largo de la historia de los grupos que los sustentan. Aún más, son precisamente esos bienes socialmente constituidos quienes contribuyen a la formación de las *identidades* de los individuos que los reciben. Segundo, no existe un conjunto de bienes primarios fundamentales más allá de toda sociedad y de toda época histórica. Aunque cabe concebir analíticamente un conjunto de tales características, al no darse cabida en el mismo a las variaciones inherentes a los ámbitos objetivos, su naturaleza abstracta le convertiría en una noción inoperante. Tercero, no hay nada intrínseco a un tipo determinado de bienes que haga justa o injusta una u otra forma de distribución de los mismos. Por el contrario, la equidad de una práctica distributiva depende de la concepción de los bienes sociales importantes que impere en una sociedad dada. Y cuarto, todo bien social constituye una *esfera* distributiva con una lógica propia para la que sólo resultan apropiados determinados principios de distribución.

Detengámonos en este punto de la exposición de la teoría de Walzer porque hemos llegado a la idea clave de la que pretende hacer derivar toda la solidez del sistema: las reglas de distribución de los bienes se siguen *directamente* de nuestras concepciones de cada uno de estos bienes. En suma, los bienes sociales se constituyen por las concepciones socialmente compartidas de los mismos. Una vez que estas concepciones queden al descubierto dispondremos de los principios de la distribución justa. De ahí que toda la fuerza de esta afirmación dependa de cómo interpretemos la tesis de que un bien social está constituido por el significado que tiene para las personas. Resulta, por tanto, conveniente a efectos críticos considerar, como comenta Wojciech Sadurski, que esta tesis sólo puede aplicarse literalmente a bienes que son en sí mismos valoraciones sociales, como el prestigio o los honores simbólicos. En el caso del resto de los bienes que pueden ser objeto de distribución y de dramáticas opciones, los significados sociales no entran en el mismo saco que el valor intrínseco del bien (SADURSKI, 1990, p. 66). El dinero es el ejemplo más claro del divorcio existente entre valor intrínseco y significado social, no en el sentido de lo que tiene valor fuera del ámbito de la valoración humana, sino porque su significado no dice relación a un único grupo de valores que determine su distribución social (DWORKIN, 1985, p. 215). Walzer dice que como «pan» tiene signi-

ficados sociales distintos en diferentes sociedades (por ejemplo, puede ser visto *primariamente* como un alimento básico o como un símbolo religioso), genera criterios diferentes de distribución (WALZER, 1983, p. 8). Pero es importante ver el uso que hace Walzer de este ejemplo. No dice que el pan sea un bien que puede significar cosas diferentes para distintas personas, por lo que éstas postularán usos y distribuciones diferentes —lo cual sería cierto aunque trivial—; lo que afirma es que el uso propuesto del pan (su concepción social) forma parte de su significado. Y esto o no es verdad (porque no hay un solo significado de pan, de dinero o de cualquier otra cosa que sea tan específico como para imponer reglas particulares a su distribución) o, como definición estipulante, resulta una tautología (SADURSKI, 1990, p. 66).

Planteada esta objeción, retomemos el hilo argumental de Walzer. Una teoría reduccionista de la justicia consideraría que una distribución es justa si responde a un solo principio, sea el mérito, el libre-cambio o la necesidad de los beneficiarios. Mientras que una teoría pluralista como la que Walzer propone opera según el principio de «bienes diferentes para asociaciones diferentes de hombres y de mujeres por razones diferentes y mediante procedimientos diferentes» (WALZER, 1983, c. I). Esta teoría desecha también una visión «igualitarista simple» que tendería a responder a las críticas sociales antes mencionadas recurriendo a un principio universal de justicia que exigiera que todos los recursos han de distribuirse por igual a menos que el beneficio general permitiese no tener en cuenta la igualdad. A juicio del autor, este criterio resulta demasiado abstracto, pues descuida las formas específicas de entender los bienes en el contexto de sociedades determinadas, tergiversando con ello las auténticas razones por las que la crítica social considera injustas ciertas distribuciones. Por ejemplo, en el caso de la sociedad norteamericana a la que se refiere Walzer, lo que tiene de injusto el que la riqueza determine el poder político de esa sociedad es que viola la forma como los norteamericanos entienden el «poder» —lo que éste representa y lo que tiene de bueno—, y no que contradiga un supuesto *general* a favor de una distribución equitativa de *todos* los bienes. ¿Por qué, entonces, muchos se sienten atraídos por el igualitarismo simple? Porque sus principios abstractos —responde Walzer— prometen separar de las cuestiones de justicia distributiva los prejuicios inherentes a las ideas localmente compartidas. El problema es que precisamente este alejamiento, esta separación, conduce al igualitarismo simple a ofrecer una concepción errónea de nuestros principios políticos que están separados de nuestras motivaciones (COHEN en KYMLICKA, 1990, p. 98). En este aspecto la propuesta de Walzer es que, a diferencia de lo que sucede en un supuesto régimen de igualdad simple donde todo el mundo ha de recibir la misma cantidad de los mismos bienes, la igualdad compleja permite la posesión desigual de determinados bienes, aunque la posesión de un bien no confiere

a su poseedor el privilegio de acceder a otros bienes. Este segundo régimen tiene además la posibilidad de eliminar la intervención de incómodos aparatos políticos para reprimir la restauración espontánea de las desigualdades que venía exigida por el igualitarismo simple, evitando así la tensión entre el valor de la igualdad y el valor de la libertad que caracterizaba a muchas filosofías políticas de la modernidad. Del mismo modo, no sólo se hace innecesaria la supresión del mercado o la politización en masa de la sociedad civil, sino que incluso el monopolio de ciertos grupos sobre determinados bienes resulta compatible con las exigencias de esta concepción relativista de la justicia, siempre y cuando no reporte ventajas injustas en otras esferas distributivas. El principio general sería, pues, el de que «ningún bien social X debe distribuirse a otros hombres y mujeres que poseen otro bien Y sólo porque poseen Y y sin conocer el significado de X (WALZER, 1983, c. I).

El último punto de este principio resume el contenido de la tarea filosófica de este «particularismo radical»: «Interpretar a nuestros conciudadanos el mundo de significados que compartimos» (WALZER, 1983, p. 14). Por ello, para decidir acerca de la justicia de reglas de distribución, hemos de apelar a la forma compartida de entender el valor de diversos bienes sociales, «pues en cuestiones de moral argumentar es apelar a significados comunes» (p. 29). Los problemas de justicia se resuelven, entonces, detectando los significados compartidos, «las concepciones profundas» y las decisiones sobre el valor de diferentes bienes sociales que una comunidad ya ha ido tomando a lo largo de su vivir cotidiano. Una teoría de la justicia no tendría sino que interpretar para los miembros de una comunidad sus significados compartidos. La tesis general es que una vez que se ponen al descubierto de una forma apropiada los significados que ciertos bienes tienen para los miembros de una comunidad, se habrán establecido los criterios para una distribución justa.

Naturalmente, esta titánica empresa de Walzer se halla expuesta a numerosos riesgos. Ya hace más de tres décadas el conocido estudio de Prothro y Griff (1960, pp. 276 y 281) sobre el nivel de acuerdo y de desacuerdo respecto a principios políticos fundamentales estableció la hipótesis de que los filósofos políticos seguían creyendo en la existencia del consenso como fruto de una falacia muy corriente —inferir proposiciones empíricas de proposiciones lógicas—, consistente en suponer que la gente *acaba* creyendo lo que *debe* creer, y que lo que debe creer es lo que *cree*. Así, Walzer parece no calibrar la insuperabilidad de la diferencias de opinión pese a la dificultad de dar una respuesta a la moralidad de la pena capital, por ejemplo, apelando a las concepciones compartidas respecto al valor de dicho castigo si la mitad de la población está a favor y la mitad en contra (STOCKER, 1992, p. 81). ¿Y qué sucede cuando los significados de una práctica dada no son comunes, cuando no se comparten universalmente las concepciones? Ciertamente Wal-

zer aborda esta cuestión y postula que, en caso de desacuerdo sobre valores, la sociedad «debe atender a los desacuerdos suministrando cauces institucionales a su expresión, así como mecanismos de adjudicación y distribuciones alternativas» (WALZER, 1983, p. 313). Pero no es esta la cuestión que está aquí en juego, porque lo que buscamos son reglas sustantivas y no reglas de procedimiento. Walzer parece indicar que en los casos de desacuerdo sobre valores, la apelación a los «significados compartidos» exige recurrir a los significados «de segundo grado» (los relativos a casos de conflicto). Sin embargo, éstos no pueden desempeñar el papel de reglas sustantivas, y si les forzamos a ello la teoría de la justicia resultante será puramente procedimental, en contra de las intenciones del autor.

Walzer podría alegar, claro está, que la existencia de valores opuestos es una muestra de que no existe realmente una comunidad política por no darse uno de sus más importantes requisitos. El problema es que su teoría de la igualdad compleja exige una comunidad de valores para defender las normas específicas de distribución. Y si no disponemos de tales valores compartidos nada podemos decir sobre lo que exige la justicia. Podría entonces reconocer el autor la existencia de valores opuestos, aunque matizando que sólo algunos de esos valores son correctos, y que son ellos, pues, los que exigen adhesión. Pero tampoco esta respuesta puede hallar acomodo en una teoría que no permite discriminar entre valores correctos e incorrectos, más allá de afirmar que son «los nuestros». Se alza aquí el obstáculo básico de todo sociologismo: la negativa a que se juzgue desde fuera tanto los valores como las prácticas de una comunidad. Si una sociedad capitalista o una sociedad de castas pueden ser justas en sus propios términos, ¿qué cabe pensar de una sociedad nazi justa? Queda abierta una última posibilidad, que parece más asequible a la estrategia de Walzer: pueden hacerse diferentes interpretaciones partiendo de nuestras prácticas, aunque sólo *una* es la correcta en el sentido de que sólo ella capta los valores que *realmente* compartimos. Pero Walzer no establece criterio alguno para decidir entre un conjunto de interpretaciones que vaya más allá del requisito de ajustarse a la forma de vida de nuestra comunidad (COHEN en KYMLICKA, 1992, p. 100).

Ahora bien, ¿por qué se interesa Walzer tan poco por el tema de los desacuerdos hasta el extremo de despacharlo con una simple anotación en las últimas páginas de su libro? Podríamos encontrar una respuesta en sus referencias ocasionales a las «concepciones profundas», en aparente oposición a las opiniones corrientes y observables que se hallarían, por así decirlo, en la superficie de la vida moral de una comunidad. Walzer señala que la finalidad de la reflexión filosófica sobre la vida en común es recoger «esas concepciones más profundas de los bienes sociales que no se reflejan necesariamente en la práctica diaria de la dominación y el monopolio» (p. 26) y sugiere en otro lugar que una teoría de la justicia debe respetar esas

«concepciones más profundas, que no son sino el reflejo de los significados sociales que constituyen nuestra vida en común en las mentes de los individuos» (p. 320). Tampoco estas declaraciones se ven libres de dificultades, pues queda sin aclarar cómo se obtiene lo que está por debajo de los puntos de vista ordinarios y observables. ¿Hasta qué punto puede sumergirse el filósofo político en tales profundidades sin proyectar en su interpretación y «desde fuera» sus propias concepciones con vistas a reconciliar por un lado las exigencias de coherencia que requiere un sistema moral y por otro el respeto a quienes sustentan puntos de vista divergentes, de forma que estos últimos lleguen a reconocer como *propias* esas concepciones «más profundas»? Huelga decir que el interrogante queda abierto en las páginas de Walzer.

Como antes apuntaba, en el desarrollo de *Spheres of Justice* se sostiene que los tipos de bienes «generan» diferentes principios de distribución y que estas diversas «esferas de la justicia» habrán de mantenerse estrictamente aisladas entre sí para evitar que un sistema de distribución se interfiera en otro. Por esta razón, Walzer distingue once esferas de distribución regidas por principios tan diversos como el mérito, la necesidad o al margen del librecambio. Dichas esferas son: 1) la de la condición de miembro y ciudadano, bien que sólo se distribuye en base al acuerdo de quienes la poseen; 2) la de la seguridad social y la atención sanitaria, donde el criterio básico es la necesidad; 3) la de los cargos públicos, regida por el principio del mérito; 4) la del dinero, cuya regla será el librecambio; 5) la del trabajo duro, regulada por una igualdad estricta; 6) la del ocio, regida por una mezcla de librecambio y de necesidad; 7) la de la educación, donde se ha de garantizar una provisión mínima mediante una igualdad estricta y donde las oportunidades educativas adicionales se distribuyan mediante una mezcla de mercado y de mérito; 8) la de la familia y el amor, regida por el «altruismo prescriptivo»; 9) la de la «gracia» religiosa, refractaria a todo principio de distribución que no sea una libre prosecución; 10) la del reconocimiento, regida por el librecambio, y 11) la del poder político propiamente dicho. Como antes anticipaba, para Walzer, la justicia se ha de alcanzar mediante un sistema de intercambios bloqueados entre estas esferas. Algunos bloqueos ya se han efectuado: los cargos públicos, las sentencias judiciales, las decisiones políticas o la exención del servicio militar no pueden ser objeto de compraventa, pero podrían realizarse nuevos bloqueos, como que la educación no siga procurando riqueza y un elevado nivel social o que la posesión de dinero no evite el trabajo duro. Llevado por la lógica interna de su teoría, Walzer apunta que entender la atención sanitaria, por ejemplo, como una necesidad exige una distribución de la asistencia médica acorde con las necesidades de los pacientes o que el concepto estadounidense del poder exige la democratización de fábricas y empresas. Básicamente, la justicia es entendida, pues, por Walzer como la congruencia de todas las

concepciones de los bienes sociales importantes, pues una sociedad es injusta cuando lo que tiene lugar en una esfera distributiva viola concepciones que se dan en alguna otra esfera de la representación colectiva de los bienes en cuestión. La originalidad de esta teoría radica en concebir la justicia reflexivamente: el predicado «justo» es traducido a «justo en sus propios términos». Dicho de otro modo, una sociedad capitalista y una sociedad jerarquizada en castas —como antes apuntábamos aquí— pueden ser justas «a su manera». Por otro lado, las protestas por la injusticia cometida en una provisión específica se fundan siempre en la concepción de otros bienes sociales cuya distribución se ve indeseablemente afectada por la institución o la medida criticada. Esta concepción es abiertamente contextulista, pero, como antes sugería, resulta también paradójicamente universalista. Ferrara apunta que lo es «en la medida en que desafía la autoconcepción de una sociedad dada, emitiendo un juicio crítico sobre sus instituciones, y en que dicho juicio no expresa las opiniones arbitrarias del observador, sino que formula una demanda de consenso que trasciende el aquí y el ahora» (FERRARA en RASMUSSEN, 1990, p. 22).

Con todo, ese consenso universal no puede obtenerse —en los límites teóricos que Walzer se impone— recurriendo a la demostración, a la inferencia deductiva o a la fuerza del mejor argumento. ¿Cuál será, entonces, su fundamento? La postura de Walzer parece inclinarse por la coherencia de los criterios distributivos de una sociedad, aceptando que la eliminación —o al menos la reducción— de las contradicciones exige a un tiempo fuerza normativa e impacto motivacional. El filósofo político, que hace una crítica «interna» —una figura que Ferrara equipara con acierto al «intelectual orgánico» de Gramsci—, interpela a la sociedad en nombre de algo que sus destinatarios comparten. Aunque renunciemos a diseñar la ciudad ideal para todos y sólo dibujemos la mejor ciudad «para nosotros», los juicios que en este sentido formulemos tienen la garantía de que *todo* el que nos conozca lo suficiente aceptará la validez de los mismos. Cabe recordar, sin embargo, que Walzer está hablando del relativismo de la justicia distributiva, que para él es conciliable con una concepción absolutista de la justicia respecto a «una especie de código mínimo y universal» que recogería la prohibición de acciones que toda comunidad consideraría censurables. Y aunque en un primer momento defendió que esta toma de conciencia se realiza en el seno de los procesos históricos de las sociedades (WALZER, 1987, p. 12), posteriormente se vio forzado a admitir, tras las críticas de sus oponentes, que estas prohibiciones son necesarias si los seres humanos han de desarrollar su capacidad de generar cultura (WALZER, 1990, p. 29). Esta concesión abre, no obstante, una brecha en su contextualismo radical e incluso algunos autores que simpatizan abiertamente con el comunitarismo se han preguntado «por qué no ha de haber otros bienes básicos que no sean meras prohibiciones necesi-

rias para generar cultura y que tengan implicaciones para la justicia distributiva» (BELL, 1993, p. 88).

Quedan por aclarar varios matices de la teoría de Walzer, y quizás el más importante consista en señalar que los sujetos de los valores son en primera instancia las comunidades *políticas*, y no los individuos que son miembros de esas comunidades, siendo característico de éstos el actuar de acuerdo con las exigencias del orden social. Aunque se producen los desacuerdos y conflictos a los que antes me refería, éstos no cuestionan el marco institucional existente, excepto en períodos revolucionarios. Por conformarse con las normas sociales, podría decirse que los miembros comparten los valores encarnados en ese marco. Y cabría apuntar además que pueden descubrirse esos valores compartidos examinando la instituciones y las prácticas y no sólo por introspección o analizando instituciones éticas. Según esta tesis, los valores compartidos no existen ni en una mente colectiva marginados de la acción social institucionalizada ni en las mentes separadas de los agentes individuales: existen en una forma de vida que funciona, que sigue su propia dinámica.

Ahora bien, aun suponiendo que los valores encarnados en las instituciones de una sociedad sean claros y definidos, sus miembros pueden cumplir las exigencias institucionales por múltiples razones. El consenso de un orden político puede ser el reflejo de un compromiso por conservar y desarrollar la forma de vida de ese orden. Pero puede deberse también a una mezcla de temor, de desinterés, de falta de conocimiento de otras alternativas o de una habituación mecánica. Y sólo en el caso del compromiso parece correcto decir que los miembros *comparten* los valores encarnados en la sociedad. Pero, como suele suceder en los autores comunitaristas, la interpretación que hace Walzer de las sociedades reales tiende a descuidar la variedad de causas que generan el consenso, optando más bien por identificar los valores encarnados en las instituciones y en las prácticas con los valores de los agentes. Escribe Walzer: «Cada medida particular es impulsada por una coalición de intereses particulares. Pero a lo que en última instancia se apela en tales conflictos no es a los intereses particulares, ni siquiera a un interés público entendido como la suma de éstos, sino a los valores y a las concepciones compartidos respecto a lo que significan la pertenencia al grupo, la salud, la alimentación, la vivienda, el trabajo y el ocio. Los conflictos suelen reducirse a cuestiones de hecho, pero las concepciones se asumen» (WALZER, 1983, p. 82). Existe, sin embargo, el problema de que las múltiples causas del consenso indican que, ciertamente, «las concepciones se asumen» en el sentido de que todos los miembros están comprometidos con un orden que encarna esas concepciones, pero que también hay casos en que ese «asumir» consiste simplemente en someterse al orden en cuestión. Y en estos últimos casos puede haber diversos intereses y aspiraciones que no estén encarnados en el orden político —aspiraciones no feudales en sociedades feudales,

pacifismo en sociedades militaristas, ideales de igualdad en sociedades rígidamente jerarquizadas—. En tales situaciones, aunque estén perfectamente claros los valores que encarna el orden existente, resulta difícil ver por qué los valores encarnados suministran el único punto de partida posible a una filosofía política que pretende estar arraigada en aspiraciones reales. Paradójicamente también, la imagen del agente moral aparece en este tratamiento tan diluida y fantasmal como la que el comunitarista MacIntyre apreciaba en los enfoques éticos de inspiración kantiana.

Walzer mantiene, en suma, que una teoría compleja de la igualdad proporciona una perspectiva crítica por el hecho de que tiene en cuenta los *valores* compartidos sin comprometerse con las prácticas vigentes en esa comunidad. Su estrategia consiste en mostrar que las distribuciones reales e incluso las creencias comunes sobre las distribuciones justas no se acomodan a veces a las normas de distribución que se siguen de las concepciones compartidas. Esta precisión permite al autor eludir la crítica de que las posiciones comunitaristas y el relativismo en algunas de sus versiones tienden a consolidar el estado de cosas existente en una sociedad dada, permitiendo a lo sumo mostrar la distancia existente entre las prácticas reales y los ideales y valores inherentes a las propias concepciones compartidas por el grupo en cuestión. Sin embargo, también en esta cuestión la postura de Walzer se halla abierta a los dardos de la crítica. Joshua Cohen, por ejemplo, la ve abocada a un callejón sin salida que caracteriza como «el dilema comunitarista simple» y que expone de la siguiente manera: «La interpretación del valor, tal y como suele entenderse, tiende a suministrar una descripción coherente y unificada de las prácticas de una sociedad en términos de un conjunto de valores. Pero esto plantea un dilema al teórico que apela a los valores compartidos de la comunidad como perspectiva crítica. Si los valores de una comunidad se identifican a través de sus prácticas de distribución ordinarias, entonces las normas de distribución que *derivan* consiguientemente de esos valores no servirán de crítica de las prácticas existentes. Por ejemplo, si determinamos qué bienes entiende una comunidad como necesidades considerando qué bienes distribuye realmente la comunidad según la necesidad, no estaremos nunca en situación de juzgar que una comunidad debe distribuir un bien según la necesidad, pero no lo hace. Por el contrario, si identificamos los valores al margen de las prácticas con vistas a estimar la conformidad de las prácticas a esos valores, ¿qué prueba habrá de que estamos ante los valores correctos? Por consiguiente, si un bien no se distribuye según la necesidad, ¿en qué sentido es entonces cierto que la comunidad le reconoce como una necesidad?» (COHEN en KYMILICKA, 1990, p. 101).

La universalidad del contexto como referente moral último podría entonces conducir a la autojustificación de los valores establecidos a la que antes me refería, ahogando todo impulso de autosuperación.

Cuando menos, como subraya Thiebaut, «esa eficaz y transformadora vinculación hermenéutica de la crítica social al contexto criticado, que señala Walzer, habrá de suponer, no obstante, que ese contexto no tiene clausuradas sus dimensiones normativas y suponer también que los mecanismos de poder y de autoridad sociales en un momento histórico concreto son permeables a tal crítica. Mas sólo es proclive a aceptar modificaciones tales, sobre todo en la medida que cuestionan las propias posiciones de poder, aquella textura social que comprende sus propios criterios de valor y de legitimación desde categorías que incluyen las ideas de justicia o de bien —trascendente— al contexto» (THIEBAUT, 1992, p. 47).

MacIntyre, que parece especialmente sensible a este tipo de objeciones, trata de explicar el progreso de una comunidad sin abandonar el contextualismo hasta el extremo de calibrar la racionalidad de una «tradición» en función del progreso generado en su historia a la hora de hacer frente a sus «crisis epistemológicas», esto es, a situaciones en que sus métodos de investigación se tornan estériles, sus propias pautas de progreso le impiden avanzar o el sistema no dispone de recursos internos para abordar los nuevos problemas (MACINTYRE, 1988, pp. 361-362). Será «superior», en tales casos, la tradición que es capaz de resolver sus crisis «de la forma más creativa y lograr un mayor grado de coherencia interna». Sin embargo, como apunta Ferrara, esa tradición más racional habrá de proporcionar también «un aumento de la vitalidad, de una autorreflexión más profunda y una autoconciencia más madura» (FERRARA en RASMUSSEN, 1990, p. 32), pero el antiindividualismo de MacIntyre le hace ciego a este tipo de sugerencias. Y es aquí donde los planteamientos contextualistas revelan su principal fragilidad. En un mundo cada vez más interdependiente y plural no parece justificado explicar el progreso de una comunidad en virtud exclusivamente de sus potencialidades internas. Y sin una teoría de la justicia que supere las limitaciones del contextualismo los comunitaristas no disponen de recurso alguno para responder a la crítica de que no hacen sino trasladar a la comunidad internacional el mismo cuadro disgregador, egoísta y conflictivo que denuncian en las sociedades donde prima el individualismo liberal. Con un concepto de justicia relativo al contexto, ¿cómo se solventarían moral y racionalmente los conflictos entre comunidades, máxime en una época como la nuestra en que el fanático y belicoso resurgir de los nacionalismos hace, cuando menos, inoportuno el hincapié comunitarista en el relativismo? La historia muestra además que la cohesión del grupo que los comunitaristas ansían se nutre en buena medida de la hostilidad hacia los ajenos al mismo y que el hincapié en la diferencia suele pagarse al precio de perder de vista las semejanzas y afinidades que podrían servir de puente de unión entre diferentes pueblos. La antropología y la sociología disponen de suficientes datos sobre los efectos disfuncionales del etnocentrismo como para que una teoría ética que pretende enraizarse en hechos

no haga nada por considerarlos (SHERIF y OTROS, 1961; TAJFEL, 1981). Incluso las posiciones universalistas como la kantiana se ven forzadas a aglutinar a la comunidad de todos los seres humanos apelando a la racionalidad-libertad que como posibilidad les singulariza *en oposición* al determinismo de la naturaleza, de forma que ese «nosotros» que caracteriza exclusivamente al «reino de los fines» no se instituye frente a uno de «ellos», sino *frente a* todo «ello», esto es, frente a ese enlace mecánico, ciego e impersonal de causas y efectos que es para Kant la naturaleza. Pero, como ha señalado Rorty, la fuerza de ese «nosotros» que abarca a toda la especie es mucho más pequeña 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 auto-identidad presuntamente superior de ese «nosotros» (RORTY, 1991, pp. 208-209). En este sentido, los comunitaristas, tan humanos en muchas cuestiones, debieran recordar que en la segunda parte del libro tercero del *Treatise* Hume subraya la importancia de la justicia a causa del carácter limitado de la benevolencia y del hecho de que «la simpatía alcanza muy débilmente a los extraños» a la comunidad, que para el autor se circunscribe a la nación. Por último, si el análisis de Nozick sobre los efectos disfuncionales y negativamente hostiles que generan los fenómenos de la autoestima y de la auto-identidad puede trasladarse al ámbito de las relaciones entre comunidades, el dramático vacío que presenta una visión contextualista y relativista de la justicia resulta verdaderamente alarmante (NOZICK, 1988, pp. 234-240).

IV

Para terminar, si la justicia es relativa al contexto social, cabría esperar que los comunitaristas nos ofrecieran un significado preciso y unitario de «comunidad». Sin embargo, quien pacientemente rastree en los excesos retóricos de sus obras se llevará una profunda decepción, pues no encontrará una descripción o referencia coherente que permita establecer un denominador común entre los autores más representativos. Irónicamente cabe decir que los comunitaristas no disponen de un significado compartido de «comunidad». Sus esfuerzos se dedican más a criticar las insuficiencias de las asociaciones voluntarias del liberalismo que a elaborar un concepto definido de «comunidad», cuyos ejemplos descubren en la historia: la *polis* ateniense, los monasterios y aldeas medievales o la Inglaterra isabelina, olvidando, naturalmente, las teocracias de Ginebra o de Boston, que reglamentaron minuciosamente las vidas de sus miembros. Y es que lo que los comunitaristas buscan no es una reproducción del pasado, sino su *ethos* en el presente (lo que Marx llamaba *Gemeinwesen*), en el que todos sus miembros participen de una comunidad orgánica que potenciaría al máximo la vida en común y absorbería plenamente

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 Charles Taylor ha descrito como el objetivo hegeliano de unir la autonomía radical kantiana con la unidad expresiva de la *polis* griega (1975, pp. 388 y 427), esfuerzo de resultado dudoso ante la imposibilidad de mantener un concepto fuerte de comunidad sin poner en peligro la autonomía, máxime cuando, como se ha dicho, se sitúa el valor en la primera y se diluye el reconocimiento público de los derechos civiles y políticos básicos de los individuos, cuyo reconocimiento y respeto representa la razón de ser del Estado liberal.

Cuando Walzer, por ejemplo, intenta definir la comunidad sostiene que el núcleo de la misma es la esfera política, por ser «probablemente lo más cerca que podemos llegar a un mundo de significados comunes», añadiendo que «el lenguaje, la historia y la cultura coadyuvan para producir una conciencia colectiva», hasta hacer coincidir la comunidad política con el país o la nación (1983, p. 35). Pero, como señala Crittenden (1992, pp. 136-137), esta definición confunde un *vocabulario* común con unos *significados* comunes, confusión que es más de prever precisamente en la política, mientras descuida las subculturas éticas, cuya coincidencia de significados resulta más detectable que el de la política nacional, donde, como el propio Walzer admite, «a veces las comunidades políticas y las históricas no son las mismas», y cuando esto sucede «los significados compartidos se dan en unidades más pequeñas» (1983, p. 29).

Ahora bien, si deseamos estos tratamientos tan genéricos, ambiguos y llenos de matices y de excepciones y recurrimos a la definición de Sandel, el riesgo de aproximarnos a aquella comunidad total que Tocqueville denunciaba en su *Democracia en América* como una «democracia despótica» (IV parte, cap. 7) resulta muy evidente. Y es que Sandel acentúa en su noción de comunidad el sentido fuerte y constitutivo hasta erigirla en el factor determinante del concepto que tienen de sí mismos sus participantes, resaltando su carácter de vínculo y de marco de referencia que los miembros no pueden trascender (1982, pp. 134, 150 y 175). De este modo, aunque los comunitaristas estiman la autonomía liberal parecen atrapados por su insistencia en hacer depender la identidad del individuo de la comunidad a la que pertenece. Y si corrigen esta tendencia indeseable y sugieren, a la manera de Taylor, la necesidad de crear o de recuperar «comunidades parciales (geográficas, culturales o profesionales)» (1975, p. 416), para rellenar el vacío de identidad del individuo actual sin introducir el nacionalismo, el fascismo u otras formas de comunidad total, se esfuma la diferencia entre la propuesta comunitarista y las comunidades parciales que caracterizan a las sociedades liberales. La posición comunitarista queda reducida entonces a criticar el carácter unilateral del liberalismo por su hincapié en las asociaciones donde el individuo ingresa voluntariamente, siendo por ello

fuentes de compromisos y obligaciones, descuidando aquellas «comunidades existenciales» de las que el individuo es «miembro natural», sin que por ello dejen de generar deberes y de configurar su identidad en mayor o menor grado. Pero por encima de estos planteamientos siempre se cernerá la duda de si el precio a pagar por la superación de la fragmentación de la cultura de hoy es necesariamente la perpetuación del *éthos* del *ghetto*, esto es, compartir una forma de vida con exclusión de todas las demás, sacrificando el pluralismo a la homogeneidad particularista y elaborando una torre de marfil frente al mundo (SENNETT, 1977, p. 251).

Ante la imposibilidad de llegar a un resultado fructífero en esta línea, podemos centrar la discusión entre comunitaristas y liberales en un punto concreto que afecta directamente a la cuestión de la justicia. Podríamos decir con Buchanan, como antes sugeríamos aquí, que la tesis política fundamental del liberalismo es que el Estado ha de salvaguardar los derechos civiles y políticos básicos de los individuos (BUCHANAN, 1989, p. 854). Frente a ella, el comunitarismo radical rechazará los derechos civiles y políticos individuales y tratará de sustituir sus referencias a éstos por un discurso teleológico sobre el bien de la comunidad o sobre los derechos del grupo. El comunitarismo moderado, en cambio, reconocerá tales derechos, pero negará que tengan el tipo de prioridad que les conceden los liberales. En este aspecto, Taylor puntualiza que el reconocimiento del valor moral del individuo es previo a la asignación de sus derechos, ya que éstos se conceden en virtud de «las propiedades esenciales» y de «las capacidades humanas» que hacen al sujeto en cuestión digno de tal atribución. De ahí que sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien pueda sustentar una idea de la justicia, que el bien —en sus muchas variedades pero preferentemente el bien de la participación en la vida de la comunidad— tenga prioridad sobre la justicia. Esta concepción choca frontalmente con el planteamiento liberal de la «posición original» donde las partes contratantes, «ocultas por un velo de ignorancia», desconocen las concepciones del bien que se sustentan y «no se preocupan por los intereses de los demás» (RAWLS, 1978, p. 175). Pero para el comunitarismo el que los individuos desencarnados, al margen de toda consideración axiológica, movidos por su sola capacidad racionalizadora, puedan escoger libremente sus fines en un contexto procedimental no sólo atenta contra la psicología moral del empirismo clásico, sino también contra la visión de la personalidad humana configurada por su relación con un marco cultural y unas interrelaciones sociales específicas que ofrecen las ciencias sociales de hoy. Respecto al tema que nos ocupa, este comunitarismo moderado negará que la única justificación para infringir o limitar los derechos individuales sea la salvaguarda de otro derecho individual, pues considera que la protección y el florecimiento de la comunidad exigen también exenciones y restricciones de los derechos individuales.

El liberal podría responder que su tesis política no trata de ser una teoría psicológica ni una lista exhaustiva de los bienes objetivos humanos y —lo que es más importante— que dicha tesis puede justificarse de forma no individualista e incluso conceder la importancia axiológica debida a la comunidad como bien humano. Asimismo podría hacer ver que un diseño institucional que ignorara a la comunidad por centrarse sólo en el valor de la autonomía o del bienestar individuales, según el cual las relaciones sociales tendrían sólo un carácter instrumental, sería una concepción defectuosa. Los comunitaristas, a su vez, podrían haber descuidado la importancia que tiene la salvaguarda de los derechos individuales para el cambio pacífico de las propias comunidades y como fuerte contención a los intentos de aniquilar o someter a las distintas comunidades dentro de los Estados nacionales. Por el contrario, el respeto al derecho a la libre asociación del individuo puede permitir el nacimiento de nuevas comunidades, cosa que resultaría más problemática y difícil si fueran las comunidades existentes los sujetos exclusivos de derechos. Cabe recordar aquí que John Stuart Mill consideraba en las primeras páginas de *On Liberty* que el reconocimiento de los derechos individuales de asociación no generará un cambio ilimitado ni una fragmentación incontrolada de las comunidades habida cuenta de la fuerza que la tradición ejerce en la mayoría de los seres humanos.

Estas consideraciones nos hacen ver que el mayor punto de fricción entre comunitaristas y liberales se circunscribe a la teoría contractualista de los segundos y en particular al individualismo radical que subyace a ella. De ahí que las recientes teorías liberales que tratan de replantear la posición original rawlsiana despojándola de sus supuestos individualistas para acoger la idea de comunidad resulten sugerentes y provechosas pero poco fieles a la postura de Rawls. Tales son los casos de Allen E. Buchanan y de Owen Flanagan. Buchanan, por ejemplo, supone que en el intento rawlsiano de justificar la prioridad de los derechos liberales apelando a su aceptación como el primer principio de la justicia por los firmantes de un contrato ideal que han de escoger dichos principios ocultos por un «velo de ignorancia» que les impide ver quiénes son, qué posiciones ocupan y qué conceptos de bien sustentan, dichas partes no son individuos, sino representantes de comunidades elegidos por sus miembros. Después de todo, señala Buchanan, el propio Rawls sugiere que sean «cabezas de familia» quienes entablen ese supuesto pacto en la posición original (RAWLS, 1979, p. 154). No es incoherente pensar, entonces, que si realmente el respeto a los derechos básicos individuales redundaba en beneficio de la comunidad, tales partes escojan un principio de justicia que establezca dichos derechos. Y, siguiendo esta interpretación *sui generis* de Rawls, Buchanan razona que si las partes desconocen las diferentes concepciones del bien pero conocen los hechos generales de la psicología humana, como presupone también Rawls, no podrán ignorar la importancia

de la participación en una comunidad para la maduración humana y tendrán en cuenta este valor en su elección de los principios de la justicia. El supuesto en que se basa este planteamiento no sería ya un individualismo radical, sino el pluralismo. Dicho de otro modo, para Buchanan, la motivación que Rawls atribuye a las partes en la posición original es el deseo de elegir críticamente fines y de perseguirlos eficazmente, y ese deseo les lleva a escoger los bienes primarios, incluyendo los derechos civiles y políticos individuales básicos, porque esos bienes son medios eficaces de perseguir fines (y por consiguiente de alcanzar el bienestar) y de crear condiciones para la elección y la revisión crítica de fines (facilitando así la autonomía). Por eso este sistema teórico, a los ojos de Buchanan, permite reconocer que el bienestar es en gran medida una cuestión de perseguir eficazmente fines compartidos (BUCHANAN, 1989, p. 864).

Huelga decir que esta interpretación no agradaría ni a Rawls ni a los comunitaristas. Estos últimos alegarían que es la homogeneidad y no el pluralismo lo que debe caracterizar a la comunidad si queremos que sus miembros desarrollen la identidad deseable. El primero, a su vez, recordaría que el desinterés por los intereses de otros que caracteriza a las partes en la posición original impide admitir que la identificación mutua en términos de comunidad y la tendencia generalizada al altruismo se reflejen en su estructura motivacional, a pesar de que estos hechos representen principios generales de la psicología humana y sean conocidos por los firmantes del supuesto pacto primitivo. El conocimiento de un principio general no basta para deducir que dicho conocimiento forma parte de la motivación que lleva a los individuos a elegir los principios generales de la justicia, máxime cuando se nos dice que en esa motivación no interviene el interés por otros.

El otro autor que antes mencionaba, Owen Flanagan, trata igualmente de defender el liberalismo rawlsiano de sus críticos comunitaristas. Pero en su interpretación de *A Theory of Justice* identifica implícitamente a las partes de la posición original con los individuos que ya forman una hipotética «sociedad bien ordenada», mientras que una lectura atenta del texto conduce a hacernos ver que ambos se diferencian precisamente en términos de su estructura motivacional. Al no tener en cuenta esta distinción, Flanagan defiende que en la formulación de los principios de la justicia que llevan a cabo las partes en la posición original, éstas se preocupan por el bienestar de la siguiente generación, recurriendo, como Buchanan, a la posibilidad de que esas partes sean «cabezas de familia». Y concluye: «El supuesto motivacional del interés generacional neutraliza totalmente la crítica de que la descripción rawlsiana presupone que las personas tratan de alcanzar sólo su propio bien» (FLANAGAN, 1991, p. 121). El problema es que este interés por otros que atribuye Rawls a las partes en la posición original no es intrageneracional, sino intergeneracional, y es este último interés por los individuos de la propia

generación el que haría surgir el tipo de comunidad que los comunitaristas postulan (THOMAS, 1992, p. 123). El error de Flanagan es no advertir la tensión existente en la obra de Rawls entre el capítulo tercero de la primera parte del libro, donde el autor describe la posición original, y las secciones 65 y 79 de la tercera parte, donde se interesa primariamente por cuestiones de lo bueno y no de lo justo, aplicándose por ello a esbozar un retrato de la persona que no está ya limitado por el objetivo único de generar principios de justicia y que muestra el interés intrageneracional que se echa en falta en las partes de la posición original.

Ahora bien, una cosa es mostrar que los individuos mutuamente desinteresados y los individuos que viven en una comunidad hipotética comulgarían con la misma serie de principios morales, y otra totalmente distinta aceptar que ese acuerdo se debe a las mismas razones. Supongamos que es cierto que los pueblos cuyos miembros se comprometen a perseguir sus intereses ilustrados y los pueblos cuyos miembros se sienten inclinados por el altruismo prefieren la justicia como equidad al utilitarismo (que son las opciones más importantes que se barajan en la posición original). Ambos grupos lo harían a ciencia cierta por razones totalmente distintas. Es de presumir que los primeros lo harían porque en términos de maximizar sus intereses personales la justicia como equidad contribuye a ello mucho más que las actitudes utilitaristas. Los segundos, en cambio, lo harían porque cada cual disfruta con la maduración de los demás y considera que la justicia como equidad también contribuye a ello mucho más que las actitudes utilitaristas. Podría decirse, entonces, que en la posición original las partes son como estos individuos que persiguen sus intereses personales ilustrados, mientras que cuando llegamos a la tercera parte de *A Theory of Justice*, los miembros de la sociedad se mueven por inclinaciones preferentemente altruistas. Así, en estas páginas finales llega Rawls a escribir: «De este modo, los seres humanos tienen de hecho fines últimos compartidos y valoran sus instituciones y sus actividades comunes como buenas en sí mismas. Necesitamos a los demás como compañeros de formas de vida que se viven por ellas mismas, y los éxitos y satisfacciones de otros son necesarios para nuestro propio bien y lo complementan» (RAWLS, 1978, p. 577).

Esta tensión en el pensamiento de un autor tan emblemático como Rawls es lo que interesa particularmente y con razón a los comunitaristas, aunque parece que hayan olvidado esta tercera parte de *A Theory of Justice*, centrándose exclusivamente en el individualismo que subyace a su contractualismo. Ahora bien, al presentar aquí esta tensión, no he pretendido en modo alguno dar por zanjada la discusión entre las posturas liberales y las comunitaristas, ni mucho menos apuntar hacia una posición ecléctica que las englobe. Unos y otros han resaltado aspectos importantes de los fenómenos sociales humanos sin que pueda llegarse a mi juicio a otra conclusión que no sea

la de constatar la imposibilidad de elaborar una teoría unificada de la justicia (y de la vida moral en general) que recoja los mejores aciertos de una y otra corriente. Hoy por hoy, las teorías éticas siguen padeciendo la esquizofrenia que Michael Stocker diagnosticaba hace casi dos décadas (1976). Y en este sentido, la tensión que encontramos en la propia obra de Rawls, amén de las enmiendas y matizaciones del autor en escritos posteriores a su publicación, no parecen sino confirmar la constatación señalada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AVINERI, SH. y DE-SHALIT, A., (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- BEINER, R., *Political Judgment*, Londres, Methuen, 1983.
- BELL, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- BENHABIB, SH., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, 1992.
- BUCHANAN, A., «Assessing the communitarian critique of liberalism», *Ethics*, 99, 1989, pp. 70-81.
- COHEN, J., «Review of Spheres of Justice», en KYMLICKA, W. (ed.), *Justice in Political Philosophy*, Aldershot, Edward Elgar Ltd., 1992.
- CRITTENDEN, J., *Beyond Individualism. Reconstituting The liberal Self*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
- CROWLEY, B. L., *The Shelf, the Individual, the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- DWORKIN, R., «What Justice Ins't» en *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 214-220.
- FERRARA, A., «Universalisms: procedural, contextualist and prudential», en D. Rasmussen, (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, pp. 11-37.
- FISHKIN, J., «Relativism and moral Development», en R. Wilson y G. Schochet (eds.), *Moral Development and Politics*, Nueva York, Praeger, 1984.
- FLANAGAN, O., *Varieties of Moral Personality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.
- FRIEDMAN, M., «The practice of partiality», *Ethics*, 101, 1991, pp. 818-835.
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
- GUTMANN, A., «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, pp. 100-122.
- HARE, R., *Essays on Philosophical Method*, Londres, MacMillan, 1971.
- KAGAN, J., *The Nature of the Child*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- KAMENKA, E. (ed.), *Community as a Social Ideal*, Londres, Arnold, 1982.
- KELSEN, H., ¿Qué es la Justicia?, Barcelona, Ariel, 1982.
- KYMLICKA, W., «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 2, 1988, pp. 181-204.
- KYMLICKA, W., (ed.) *Justice in Political Philosophy*, Aldershot, Edward Elgar, Ltd., 1992.
- LÓPEZ CASTELLÓN, E., «Supuestos teóricos de los relativismos éticos», *Sistema*, 58, 1984, pp. 3-29.

- LÓPEZ CASTELLÓN, E., «Justicia y solicitud, dos paradigmas éticos», *Ágora*, 12-1, 1993, pp. 7-24.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988a.
- MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988b.
- MULHALL, ST. y SWIFT, A., *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- MURPHY, J. M. y GILLIGAN, C., «Moral Development in late adolescence and adulthood: a critique and reconstruction of Kohlberg's theory», *Human Development*, 23, 1980, pp. 79-85.
- NOZICK, R., *Anarquía. Estado y Utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- OKIN, S. M., *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989.
- OLDENQUIST, A., «Loyalties», *The Journal of Philosophy*, 79, 1982, pp. 173-193.
- PERRY, W., *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*, Nueva York, Holt, Rinehart y Winston, 1968.
- PINCOFFS, E. L., *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*, Lawrence, University of Kansas Press, 1986.
- PIPER, A. M. S., «Impartiality and Modal Imagination», *Ethics*, 101, 1991, pp. 726-757.
- PROTHRO, J. W. y GRIGG, C. M., «Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement», *Journal of Politics*, 22, 1960, pp. 269-281.
- RASMUSSEN, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990.
- RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RHODE, D., *Justice and Gender*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- ROSEMBLUM, N., *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
- SADURSKI, W., *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SENNETT, R., «*Destructive Gemeinschaft*», en N. BIRNBAUM (ed.), *Beyond the Crisis*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- SEUNG, T. K. y BONEVAC, D., «Plural values and indeterminate rankings», *Ethics*, 102, 1992, pp. 799-813.
- SHERIF, M. y OTROS, *Intergroup conflict and cooperation*, Norman, University of Oklahoma Press, 1961.
- SPRAEGENS, T. A., *The Irony of Liberal Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- STOCKER, M., «The Schizophrenia of modern ethical Theories», *The Journal of Philosophy*, 73, 1976, pp. 219-227.
- STOCKER, M., *Plural and conflicting Values*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- TAJFEL, H., *Human Groups and social Categories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- TAYLOR, CH., *Hegel, and the modern society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la Comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- THOMAS, L., «Morality and human Diversity», *Ethics*, 103, 1992, pp. 117-134.
- WALZER, M., «Philosophy and Democracy», *Political Theory*, 9, 1981, pp. 117-129.
- WALZER, M., *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.

- WALZER, M., *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
- WALZER, M., «Nation and Universe», *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1990, pp. 509-556.
- WILSON, R. y SCHOCHET, G. (eds.), *Moral Development and Politics*, Nueva York, Praeger, 1980.
- WINCH, P., *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge, 1958.
- WOLF, S., «Two Levels of Pluralism», *Ethics*, 102, 1992, pp. 785-798.
- WRONG, D., *Moral Relativity*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- YOUNG, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1990.