

La democracia liberal y la crítica comunitarista

Liberal democracy and communitarianism

Alfredo Toro Carnevali

Resumen

La obra *A theory of justice (Teoría de la justicia)*, de John Rawls, provocó, de acuerdo con el profesor de la Universidad de Harvard, Michael Sandel, no uno sino tres debates que marcaron la filosofía política del último cuarto del siglo XX. El tercero de estos debates, y el más pertinente para el desarrollo de este trabajo, gira en torno a la idea de que el gobierno debe ser neutral ante las diferentes concepciones de la buena vida. Los liberales, tanto libertarianistas como igualitaristas, consideran que los principios de justicia que definen nuestros derechos no deben depender, para su justificación, de ninguna visión particular de la buena vida arraigada a principios religiosos, filosóficos o morales. Sólo de esta manera, argumentan los liberales, puede alcanzarse un régimen plural y duradero. Por el otro lado, autores como Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel, considerados críticos comunitaristas del liberalismo, estiman que no es posible identificar y justificar los derechos que han de regir una sociedad, sin tomar en cuenta las concepciones religiosas, filosóficas y morales de la buena vida. El propósito de este trabajo es, en línea con la Escuela Comunitarista, argumentar que una sociedad democrática inclusiva no es posible al menos que se tomen en cuenta esos principios religiosos, filosóficos y morales.

Palabras clave:

Democracia; Comunitarismo; Liberalismo igualitario; Justicia

Abstract

According to Harvard Professor, Michael Sandel, the book *Theory of Justice* written by John Rawls, generated not one but three debates that revived political philosophy in the last quarter of the 20th century. The third of these debates, and the most relevant for the development of this essay, centers on the idea that government must remain neutral toward different conceptions of the good life. Liberals, both libertarians and egalitarians, believe that the principles of justice that define our rights should not depend upon any particular notion of the good life based on religious, philosophical or moral principles, for their justification. Only under these conditions, argue the liberals, can a durable and plural regime be attained. On the other hand, authors such as Charles Taylor, Michael Walzer and Michael Sandel, who are labeled communitarian critics of liberalism, judge that it is not possible to identify and justify the rights that will govern society without taking into account religious, philosophical and moral conceptions of the good life. The purpose of this essay, in line with the communitarian school, is to argue that a society that deems itself democratic and inclusive is not possible unless such religious, philosophical and moral principles are considered.

Key words:

Democracy; Communitarianism; Egalitarian liberalism; Justice

La obra *A theory of justice*, de John Rawls, provocó, de acuerdo con el profesor de la Universidad de Harvard, Michael Sandel, no uno sino tres debates que marcaron la filosofía política del último cuarto del siglo XX. El primero tuvo lugar entre utilitaristas y liberales en torno al concepto de derechos individuales.¹ El segundo debate se dio entre liberales *libertarianistas* como Hayek y Nozick, y liberales *igualitaristas* como Rawls, en torno a la selección y ordenamiento de los derechos individuales y el rol del Estado en su protección y distribución.²

El tercer debate, y el más pertinente para el desarrollo de este trabajo, gira en torno a la idea de que el gobierno debe ser neutral ante las diferentes concepciones de la buena vida. Para los liberales, tanto libertarianistas como igualitaristas, los principios de justicia que definen nuestros derechos no deben depender, para su justificación, de ninguna visión particular de la buena vida arraigada a principios religiosos, filosóficos o morales. En definitiva, se basa en la idea de que el *derecho*, reflejado en una serie de principios de justicia, debe ser anterior a toda concepción de la buena vida. Sólo de esta manera, argumentan los liberales, puede alcanzarse un régimen plural y duradero.

Esta discusión ha tomado el nombre de “debate liberal-comunitarista”. Autores como Charles Taylor, Michael Walzer y Michael Sandel son considerados críticos comunitaristas del liberalismo. Según Sandel, la propuesta planteada por los llamados comunitaristas busca demostrar que no es posible identificar y justificar los derechos que han de regir una sociedad, sin tomar en cuenta las concepciones religiosas, filosóficas y morales de la buena vida (Sandel, 1998:186). En aras de adentrarnos en los argumentos centrales del debate liberal-comunitarista, comencemos por examinar la propuesta formulada por John Rawls.

¹ ¿Debería la justicia fundamentarse en la utilidad, como lo proponían Bentham y Stuart Mill? o ¿El respeto de los derechos de los individuos requiere de una base independiente de justicia que vaya más allá de las consideraciones utilitarias, como lo proponen Kant y Rawls? (Sandel, 1998:184).

² Si las consideraciones de los derechos individuales son tan importantes que ni siquiera las consideraciones sobre el bienestar general pueden sobrevenirlos, entonces cabe preguntarse: ¿Cuáles son estos derechos? Liberales “libertarianistas” como Hayek y Nozick, argumentan que el gobierno debe respetar las libertades políticas y civiles, y adicionalmente los frutos de la labor conferidos por el libre mercado. Liberales igualitaristas como Rawls se muestran en desacuerdo y consideran que no es posible ejercitar efectivamente nuestras libertades políticas y económicas sin la provisión de necesidades sociales y económicas básicas que el gobierno debe encargarse de proveer a cada ciudadano como principio de derecho (p. 185).

JOHN RAWLS Y LOS LÍMITES DEL LIBERALISMO POLÍTICO

Para Rawls, una sociedad democrática moderna se caracteriza por una pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas,³ que son irreconciliables entre sí, pero razonables.⁴ Esto implica que, a pesar de que esta pluralidad de doctrinas es el producto del libre ejercicio de la razón humana, ninguna de estas doctrinas es ni puede llegar a ser compartida por todos los ciudadanos de una sociedad democrática⁵ (Rawls, 1993:XX).

¿Cómo es posible, entonces, pregunta Rawls, que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales, pero profundamente divididos por razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales? ¿Cómo es posible que doctrinas razonables pero irreconciliables puedan coexistir y afirmar la misma concepción política del régimen constitucional? ¿Cuál es la estructura y el contenido de una concepción política que pueda alcanzar el apoyo de todas las doctrinas razonables pero irreconciliables? ¿Seremos capaces de situarnos en ese “foro de los principios” que es el espacio público y encontrar una concepción política en la que todos los ciudadanos nos reconozcamos recíprocamente como miembros de pleno derecho, pese a nuestras distintas lealtades privadas? ¿Es posible dar con unos principios de justicia y una identidad cívica o legal que sean el foco de un consenso entrecruzado para todas las partes de la sociedad? (p. xx).

Para Rawls, sólo el liberalismo político, a través del pluralismo razonable, puede permitir la cohabitación de doctrinas razonables pero irreconciliables.⁶ El hecho del *pluralismo razonable* implica que no existe semejante doctrina, plena o parcialmente comprensiva, en torno a la cual todos los seres humanos se puedan poner de acuerdo para dejar sentadas las cuestiones fundamentales de la

³ Rawls considera *comprensivas* aquellas doctrinas que abarcan o persiguen una concepción particular de la buena vida.

⁴ Las doctrinas razonables son aquellas que sostienen personas razonables. Para Rawls, las personas razonables son aquellas que han tomado conciencia de sus potencias morales en un grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen un sólido deseo de atenerse a unos justos términos de cooperación y de ser miembros cooperadores de la sociedad.

⁵ De acuerdo con Rawls, la Reforma protestante introduce un elemento de irreconciliabilidad o una imposibilidad de alcanzar un acuerdo en torno al concepto del *bien* religioso entre católicos y protestantes. En este sentido, el advenimiento de la Reforma marca una ruptura con la antigüedad. De acuerdo con Rawls, el mundo antiguo no conoció las pugnas entre credos religiosos expansionistas (Introduction, XXVII-XXVIX).

⁶ En palabras del teórico estadounidense, “El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social, condiciones muy distintas a las de otras épocas históricas donde a menudo las gentes estaban unidas (aunque quizás nunca lo hayan estado) en la defensa de una concepción comprensiva” (Rawls, 2002:27).

justicia política (Rawls, 2002:59). Es por ello que la concepción de la política que ha de regirnos a todos no puede basarse en la búsqueda del *bien*, sino en un marco de justicia que permita la convivencia y tolerancia de diferentes visiones de la buena vida.

Esta concepción de la justicia debe ser tal que pueda ser respaldada por doctrinas comprensivas ampliamente diferentes e incluso irreconciliables. De lo contrario, asegura este teórico de la política, el régimen no será perdurable ni seguro (p. 61). Así, Rawls considera que en “materia de esencias constitucionales así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar tan sólo a principios y valores que todo ciudadano pueda aceptar (...) (p. 71). De allí que, en la posición original, el foro donde los representantes de los ciudadanos han de decidir los principios de justicia básica que han de gobernar la estructura básica de la sociedad, éstos sean puestos bajo un *velo de ignorancia*.

Este *velo* les quita, a los representantes en la posición original, la información acerca de las características moralmente irrelevantes de los ciudadanos que representan. De esta manera, los partidos representativos no están al tanto de los talentos y habilidades, etnicidad y sexo, religión o sistema de creencias de sus representados. Gracias a la aplicación de este *velo de la ignorancia*, los representantes alcanzan un *consenso político entrecruzado* en torno a una serie de *principios de justicia*.

Se trata de un consenso alrededor de las reglas básicas sobre cómo se toman las decisiones y se fijan puntos de vista que habrán de regir a toda la sociedad (p. 55). Los dos principios de justicia, entendidos como principios de derecho anteriores a la comunidad, son: a) El principio de libertad, que garantiza a todos los ciudadanos un conjunto adecuado de libertades básicas (por ejemplo, libertad de expresión y de conciencia) y; b) El principio de diferencia, que requiere un balance de las desigualdades sociales y económicas en beneficio de los menos favorecidos en la sociedad y contempla la provisión de bienes primarios básicos para garantizar el bienestar de todos los representantes en la posición original.

APROXIMACIONES TEÓRICAS AL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS

En este sentido, es importante rescatar dos aspectos fundamentales en la propuesta de Rawls. Primero, que la justificación pública, que tiene lugar en la posición original, parte de algún consenso previo, esto es, de premisas que todas las partes en desacuerdo, supuestamente libres e iguales y plenamente capaces de

razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir. Como bien nos recuerda Rawls una y otra vez, “para que la justicia como equidad tenga éxito debe ser aceptable no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para la de los demás (...)” (p. 53).

Mark Button explica con claridad las bases de la justificación pública en Rawls cuando escribe:

There are many nonpublic reasons but only one public reason (...) one should always be ready and capable of supplementing those forms of reasoning unlikely to be accepted by others with nontheistic, nonsectarian public reasons (...) Other non-public languages drawn from churches, sacred texts or moral philosophy must be set aside or translated into the public domain⁷ (Button, 2005:262-3).

De lo anterior se desprende que el lenguaje en la posición original debe dejar por fuera toda apelación a una noción del bien que pudiera llegar a comprometer el consenso entrecruzado entre los miembros de una democracia moderna. Apelar a argumentos filosóficos, religiosos o morales puede ejercer demasiada presión sobre el compromiso acordado. En el fondo, las diferencias deben ser toleradas, no transformadas; y el foro de decisión de los principios básicos de justicia de la sociedad debe ser un foro políticamente homogéneo, aunque en él pululen una variedad de doctrinas.

En segundo lugar, es importante recalcar la primacía del derecho sobre el bien en el pensamiento de Rawls. Dado que la *posición original* de Rawls corresponde al estado de naturaleza del contractualismo tradicional, se entiende la condición humana como previa e independiente de su condición política. Es decir, el hombre es libre y posee derechos por naturaleza antes de pasar a formar parte de la comunidad y de su vida política. El hombre entra a la realidad política con su capital más importante: la libertad y sus derechos (Cruz Prados, 2003:84).

MICHAEL SANDEL Y LAS CONCEPCIONES DE LA BUENA VIDA

A diferencia de Rawls, Michael Sandel considera que desde un punto de vista filosófico la justicia no puede ser desprendida de nuestras reflexiones sobre

⁷ “Existen muchas razones no-públicas, pero sólo una razón pública (...) uno siempre debe estar preparado para sustituir o complementar aquellas formas de razonamiento poco proclives a ser aceptadas por otros con razones públicas ateísticas y no sectarias (...) Otros lenguajes no-públicos derivados de las iglesias, textos sagrados o filosofía moral deben ser puestos de lado o traducidos al dominio público” (traducción del autor).

la naturaleza de la buena vida y los más dignos fines humanos. Y desde el punto de vista político, nuestras deliberaciones sobre justicia y derechos no pueden proceder sin referencia a las concepciones del bien que se encuentran arraigadas en las diferentes culturas y tradiciones en las cuales tienen lugar las deliberaciones (Sandel, 1998:186).

¿Actuamos como agentes morales basados únicamente en los fines y roles que escogemos, o es posible que a veces nos veamos obligados a alcanzar ciertos fines que han sido establecidos por Dios, naturaleza, tradición o familia? En palabras de Sandel:

Why should we adopt the standpoint of the political conception of the person in the first place? Why should our political identities not express the moral and religious and communal convictions we affirm in our personal lives? Why insist on the separation between our identity as citizens and our identity as moral persons more broadly conceived? Why in deliberating about justice, should we set aside the moral judgments that inform the rest of our lives?⁸ (Sandel, 1998:193).

En definitiva, la gran pregunta que se suscita en el marco de este debate es: ¿Por qué los valores políticos encarnados en los principios de justicia han de prevalecer sobre los valores morales o religiosos? Para ilustrar esta última pregunta, Sandel hace referencia a la discusión histórica que tuvo lugar entre Abraham Lincoln y Stephen Douglas en relación con la abolición de la esclavitud.

La pregunta que cabía a ambos responder era si debía abolirse o no la esclavitud. Dado que las personas tenderían a diferir en cuanto a su juicio sobre este tema, Douglas sugirió dejar de lado la cuestión moral involucrada a fin de alcanzar un acuerdo político. En este sentido, planteó dejar en manos de la doctrina de la soberanía popular de los territorios la decisión con respecto a la esclavitud, evitando de esta manera emitir juicio sobre la moralidad de la esclavitud. Utilizar el peso del aparato constitucional a favor de una u otra opción implicaría una violación de la Constitución, argumentó Douglas. De esta manera, la neutralidad del gobierno era la mejor forma de mantener la unidad del Estado (pp. 198-199).

⁸ ¿Por qué debemos adoptar el punto de vista de la concepción política de la persona en el primer lugar? ¿Por qué nuestras identidades políticas no deben expresar las convicciones morales, religiosas y comunales que afirmamos en nuestra vida privada? ¿Por qué separar nuestra identidad como ciudadanos y nuestra identidad como personas morales concebidas de una manera amplia? ¿Por qué, en la deliberación sobre justicia, debemos dejar de lado los juicios morales que informan el resto de nuestras vidas? (traducción del autor).

Por otro lado, Lincoln consideró que la política debería expresar, en vez de evitar, un juicio moral sustantivo con respecto a la esclavitud. A pesar de que Lincoln no era un abolicionista, consideraba que el gobierno debía tratar a la esclavitud como un mal moral y que debía expresarse en esta dirección. En este sentido, comentaría Lincoln, ¿No es acaso un falso acto de Estado intentar construir un sistema de políticas sobre la base de que no tiene importancia exactamente aquella cosa que a la gente le importa más? (ver Lincoln, en Sandel, 1998:200).

Hoy en día los argumentos de Douglas no tendrían cabida en el marco de la cultura política estadounidense, ya que las virtudes democráticas no aceptarían simplemente cualquier decisión con tal de obtener un acuerdo político. En la medida en que el liberalismo político se abstraiga de utilizar ideas morales y remitirse a las nociones de ciudadanía implícitas en la cultura política únicamente, argumenta Sandel, tendrá un difícil trabajo intentando explicar porqué en 1858 Lincoln estaba en lo correcto y Douglas no (p. 202).

En Sandel observamos los siguientes planteamientos: a) El debate y eventual acuerdo sobre los principios básicos de derecho o esencias constitucionales que han de regir una sociedad, deben incorporar aquello que es más importante para sus ciudadanos, léase sus convicciones religiosas, filosóficas y morales; b) Las diferentes concepciones de la buena vida son tan importantes como el acuerdo político o contrato en torno a unos principios de justicia; c) La razonabilidad y la cultura política no son suficientes para la escogencia de los principios de justicia que han de regir una sociedad.

Algunos defensores del multiculturalismo como Amy Gutmann y Charles Taylor, coinciden con la crítica que hace Michael Sandel al liberalismo. Para estos autores, la cultura de los ciudadanos, entendida como una concepción de la buena vida, debe jugar un papel fundamental en la definición de los principios de justicia que han de regir la sociedad. Es decir, un acuerdo en torno a una serie de principios de derecho que no haga referencia a los valores culturales de los miembros de la sociedad será un acuerdo incompleto.

AMY GUTMANN Y CHARLES TAYLOR: EL MULTICULTURALISMO

En la introducción al libro *Multiculturalismo*, la profesora Amy Gutmann comenta, que es difícil encontrar, hoy en día, una democracia donde no exista cierta

controversia en torno a la manera como las instituciones públicas reconocen las identidades culturales y las minorías desaventajadas. De acuerdo con Gutmann, dado que todas las democracias liberales están comprometidas con el principio de representación igualitaria o equitativa, cabe preguntarse:

Is a democracy letting citizens down, excluding or discriminating against it in some morally troubling way, when major institutions fail to take account of our particular identities? Can citizens with diverse identities be represented as equals if public institutions do not recognize our particular identities but only our more universal shared interests in civil and political liberties, income, health care, and education?⁹ (Gutmann, 1994:3-4).

Para los liberales, dice Gutmann, la falta de identidad cultural de las instituciones públicas, así como su impersonalidad, representan el precio que los ciudadanos deben estar dispuestos a pagar por vivir en una sociedad que trata a todos como iguales, independientemente de su etnia, raza, religión o identidad sexual. ¿Debemos, entonces, asumir que todas nuestras demandas por un mayor reconocimiento de nuestras identidades particulares son demandas iliberales?, pregunta Gutmann. ¿Acaso la mayoría de los seres humanos no necesitamos un espacio cultural seguro que dé significado a nuestras vidas y nos sirva de guía? ¿Acaso un ambiente cultural seguro no representa también un bien primario esencial para los ciudadanos de una democracia? (p. 5).

Para los multiculturalistas como Gutmann, el reconocimiento de las identidades culturales particulares constituye un bien primario y esencial que todas las democracias deben incorporar a su cartilla de valores universales. No se trata, sin embargo, de aceptar nuestras identidades como elementos determinantes y homogeneizadores de nuestra ciudadanía, de adoptar el bagaje cultural como constituyente automático y solitario de nuestra definición de la buena vida, sino de traer al foro de las discusiones públicas nuestras identidades culturales. Es decir, lo que se busca es someter nuestras identidades al diálogo colectivo del foro público, de forjar, a través del diálogo, nuestra identidad individual. En definitiva, el reconocimiento de nuestra identidad requiere de un espacio público, de un diálogo colectivo, de publicidad y exposición a nuevos y diversos puntos de vista.

⁹ “¿Una democracia decepciona, excluye o discrimina a los ciudadanos en una manera moralmente perturbadora? ¿Pueden ciudadanos con diversas identidades ser representados como iguales si las instituciones públicas no reconocen nuestras identidades particulares, sino sólo nuestros más universales intereses compartidos en las libertades civiles y políticas, ingreso, salud y educación?” (traducción del autor).

El catedrático canadiense Charles Taylor, subraya, al igual que Gutmann, la importancia de buscar nuestra identidad en el diálogo colectivo del foro público. En este sentido, escribe:

Thus discovering my own identity doesn't mean that I work it out in isolation, but that I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internal, with others (...) My own identity critically depends in my dialogical relations with others¹⁰ (Taylor, 1994:34).

Para Taylor, en la medida en que no podamos someter nuestra identidad cultural al diálogo colectivo de la esfera pública, corremos el riesgo de no ser reconocidos o de ser reconocidos de manera prejuiciada. Esto puede causar daño, opresión y aprisionar a una persona en una identidad falsa y reducida. Como ejemplo, cita el caso de las mujeres, quienes llegaron a internalizar de tal manera su supuesta condición de inferioridad, que eran incapaces de aprovechar las oportunidades de surgir cuando éstas se presentaban. Por no hablar de los pobladores originales del nuevo mundo, quienes desde un comienzo fueron estigmatizados por los europeos como seres inferiores y bárbaros (pp. 25-26).

Según Taylor, las feministas, así como los multiculturalistas, consideran que la democracia liberal niega la identidad de los individuos al forzarlos a encajar en un molde homogéneo supuestamente universal. Como bien señala el académico español Roberto García Alonso (2007), al referirse a la crítica que el feminismo formula al liberalismo: “Se critica que construir lo político sobre la base de un individuo abstracto, atomizado, supone hacerlo sobre la base de la experiencia masculina y por lo tanto es incapaz de integrar la identidad de las mujeres en la esfera pública”.

Tal como nos indica Gutmann, para que exista un reconocimiento público y pleno de nuestra igualdad como ciudadanos democráticos, deben darse dos aspectos: a) respeto de las identidades de cada individuo, indiferentemente de su etnia, religión o raza y, b) respeto por aquellas actividades, prácticas y maneras de ver el mundo que son propias de los miembros de las minorías desaventajadas.

En definitiva, Taylor y Gutmann plantean una sociedad democrática donde valores universales y culturalmente particulares sean reconocidos simultáneamente,

¹⁰ Por lo tanto, el descubrir mi propia identidad no quiere decir que la haya encontrado en soledad, sino que la he negociado a través del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con otros (...) Mi propia identidad depende críticamente de mis relaciones de diálogo con otros (traducción del autor).

como integradoras de la identidad de los ciudadanos. En este sentido, coinciden con Sandel, y plantean que junto a los principios religiosos, morales y filosóficos se incorporen también los principios culturales a las discusiones públicas que habrán de definir los principios de justicia que han de regir la sociedad. Los principios de justicia no pueden ser anteriores a las concepciones culturales de la buena vida. Si bien toda sociedad debe gozar de un marco constitucional basado en unos principios de justicia compartidos, éstos no pueden ignorar la identidad cultural de sus ciudadanos.

MICHAEL WALZER Y LA IMPORTANCIA DE LA COMUNIDAD

Al igual que Sandel, Gutmann y Taylor, el teórico político de izquierda Michael Walzer, considera que los principios de justicia que han de regir a una sociedad no pueden erigirse sin tomar en cuenta las diferentes concepciones del bien que conviven en una comunidad determinada. Los principios de justicia no pueden ser anteriores a la comunidad, ya que es en ella donde reconocemos socialmente su importancia y los ordenamos de acuerdo con las prioridades particulares de la comunidad.

Para Walzer, el contrato social que afirman los liberales excluye la más elemental de las necesidades del ser humano, el derecho a la comunidad. En este sentido, plantea que sólo después de que nos hayamos reconocido como comunidad, podemos comenzar a discutir los principios de justicia que nos habrán de regir como sociedad. En palabras del teórico:

Una de nuestras necesidades es la comunidad misma: la cultura, la religión y la política. Sólo bajo la égida de estas tres cuestiones cualquier otra cosa requerida por nosotros se convierte en una necesidad socialmente reconocida (Walzer, 2004:75).

Es decir, no hay necesidades o principios de justicia socialmente reconocidos anteriores a la comunidad. En este sentido, la noción de pertenencia a una comunidad con una moral, religión y cultura particular, y no unos principios universales de justicia, representa el punto de partida para la valoración de la sociedad en la cual vivimos.

Según Walzer, la naturaleza de una necesidad no es evidente por sí misma. Cada comunidad va a definir sus prioridades de acuerdo con su cultura, su religión y sus doctrinas particulares (p. 76). En este sentido, Walzer considera que si bien

nunca ha existido una comunidad política que no cumpliera o intentara cumplir o afirmara cumplir, las necesidades de sus miembros tal y como sus miembros entienden esas necesidades, el orden de prioridades socialmente reconocidas ha de variar entre una comunidad y otra (p. 89).

Por ejemplo, nos dice Walzer, que mientras los atenienses proveían a los ciudadanos de baños públicos y gimnasios, nunca tuvieron nada parecido a la seguridad social o la educación pública. Se estima que los griegos no proveían a sus ciudadanos de educación pública porque veían en la asamblea, en el ágora, la verdadera escuela de los ciudadanos.

La comunidad judía medieval, por el otro lado, además de proveer a sus ciudadanos de baños públicos y supervisar las tareas de los carniceros, también fundaron hospitales, remuneraban médicos y llevaron a cabo importantes esfuerzos por establecer la educación pública, universal y obligatoria. Los judíos consideraban la educación pública y la escuela como una prioridad, de la misma manera que para los atenienses la participación en la asamblea era considerada esencial y primaria (p. 84). ¿Cómo podríamos valorar la satisfacción de la sociedad sin tomar en cuenta las prioridades reconocidas socialmente por las respectivas comunidades culturales?

De allí que Walzer coincida con Sandel en reconocer que no es posible alcanzar un consenso político entrecruzado entre los representantes de la sociedad basándose en la homogeneidad de la cultura política o la razonabilidad de los seres humanos, únicamente. Un consenso debe atender a las diferencias morales, religiosas, filosóficas y culturales de los miembros de la sociedad y debe reconocer que diferentes comunidades poseerán diferentes culturas políticas y diferentes parámetros de razonabilidad a la hora de establecer principios de justicia y distribuir bienes sin que se les pudiera llegar a acusar de iliberales.

No obstante, Walzer difiere de Sandel, Gutmann y Taylor en la medida en que otorga un peso mucho mayor a los valores de la comunidad, considerándolos como esenciales y anteriores a cualquier acuerdo político. No se trata de tomar en cuenta los valores morales, religiosos, filosóficos y culturales, además de la razonabilidad y la cultura política, como proponen Sandel, Taylor y Gutmann, sino de supeditar los segundos a los primeros. Para Walzer, no se trata de sumar nuevos principios a la cartilla de derechos universales, sino de negar la existencia de los mismos sobre la base que todos los derechos parten del reconocimiento y ordenamiento social y particular de las respectivas comunidades.

CONCLUSIONES

Recordemos que Rawls nos plantea que si relegamos a nuestra vida privada nuestras convicciones religiosas, filosóficas y morales, podremos alcanzar un consenso político entrecruzado en torno a los principios de justicia que habrán de regir la sociedad y lograr de esa manera un régimen estable y plural.

Para los llamados *comunitaristas*, examinados a lo largo de este ensayo, resulta perjudicial e indeseable dejar de lado o supeditar a la vida privada, justamente aquello que es más importante para los miembros de la sociedad. Los principios de justicia que han de presidir la sociedad deben ser informados por los principios religiosos, morales y filosóficos (Sandel), culturales (Gutmann, Taylor) y comunales (Walzer).

Las preguntas que cabe hacerse al final de este trabajo son: ¿Qué tanta abstracción podemos tolerar como sociedad, o como comunidad, sin perder completamente nuestra identidad y nuestros principios fundamentales? Y ¿Qué tantas concepciones diferentes de la buena vida podemos conciliar en una sociedad sin alterar su estabilidad? A mayor abstracción, mayor la evasión de aquellas cosas que nos preocupan más y que ayudan a conformar nuestra identidad como seres humanos y sobre todo como ciudadanos de una comunidad. Al retirar del diálogo político, público y colectivo nuestras inquietudes religiosas, morales, filosóficas, culturales y comunales, quizás logremos alcanzar un delicado y fino consenso con el cual todos estamos de acuerdo.

¿Pero vale la pena un acuerdo que niega aquellos aspectos que nos enriquecen más como personas? ¿Realmente se resuelven los problemas inherentes a nuestras diferentes concepciones de la buena vida simplemente porque decidimos ignorarlas? ¿O acaso no se convierten en problemas latentes, que no emergen a la superficie política, pública y colectiva hasta que explotan, generando grandes daños a la sociedad? ¿No será el caso, como plantea Taylor, que al ignorar nuestra identidad cultural sacrificamos la posibilidad de ser reconocidos como personas plenas, completas? ¿Qué sentido tiene una vida sin comunidad, sin el reconocimiento social de nuestra diversidad, de nuestra originalidad, de nuestra capacidad de trascender los límites de la individualidad y destacarnos?

¿Carecemos los seres humanos, miembros de una democracia moderna, de la capacidad necesaria para dialogar de manera colectiva sobre nuestras inquietudes más fundamentales? Lo cierto es que una democracia moderna debe aceptar tanto

pluralismo como sea posible y debe intentar incorporar todas aquellas concepciones de la buena vida que sean reconocidas socialmente por la comunidad. La idea es que cuando pensemos en democracia no pensemos en un aparato instrumental, que trabaja con la eficiencia mecánica de una empresa de automóviles, en la fabricación de consensos; sino en un ejercicio grande y complejo de convivencia, en que el objetivo de los diálogos y discusiones públicas y colectivas no sea otro que la conformación de un mundo común.

¿Pero acaso no corremos el riesgo de alterar la estabilidad del régimen liberal-democrático, el consenso entrecruzado de Rawls, si incluimos tantas concepciones de la buena vida como sea posible? Existe, sin duda alguna, el riesgo de que la estabilidad se pueda ver afectada por una agenda más comprensiva. Pero también existe la posibilidad de alcanzar, a través del diálogo colectivo, una sociedad estable, plural y de seres con un pleno y orgulloso sentido de identidad. Un consenso entrecruzado, no político, sino comprensivo, es la meta del comunitarismo en su conjunto. Todos los llamados comunitaristas coinciden en esta postura.

Sin embargo, lo mismo no sucede alrededor de la postura sobre la primacía del derecho sobre las diferentes concepciones de la buena vida. Por un lado, Sandel, Gutmann y Taylor, si bien consideran que los representantes en la esfera pública deben estar informados por concepciones de la buena vida, las ven como complementarias a los derechos individuales que promueve el liberalismo. Por el otro lado, para Walzer los valores de la comunidad no representan un bien primario a ser sumado a la cartilla de valores universales del liberalismo, sino la base para la escogencia de los principios de justicia. “Primero la comunidad, luego los derechos”, sintetiza la visión de este teórico.

Recordemos, en Rawls, la posición del liberalismo: El hombre es libre y posee derechos por naturaleza antes de entrar a la escena política. El hombre entra a la realidad política con su capital más importante: la libertad y sus derechos.

Sin duda, nos resulta difícil, como ciudadanos del siglo XXI, concebir una sociedad donde no se dé por sentado el principio liberal de que todos nacemos como personas libres e iguales, y que esa condición de derecho es inherente a nuestra natalidad. La gran mayoría de los seres humanos aspiramos a vivir en una sociedad libre y muchos también aspiramos a vivir en una sociedad más igualitaria. Sin embargo, no todos consideramos que es suficiente basarnos en la inspiración metafísica de acuerdo con la cual la libertad y la igualdad son condiciones naturales del ser humano que reafirmamos a través de un contrato

social. Para algunos de nosotros, lo anterior no basta para garantizar una sociedad realmente libre e igualitaria.

Ésta es una postura, que me atrevo a decir, compartirían conmigo los indígenas bolivianos, peruanos y ecuatorianos, los negros dominicanos y estadounidenses, las mujeres hasta hace unas pocas décadas, los pobres de Venezuela, en fin, todos aquellos que nominalmente eran libres e iguales; y, sin embargo, la comunidad no los reconocía socialmente como tales. Ya sea porque sus derechos eran tan sólo un papel de exhibición, ya sea porque su pobreza les impedía hacer uso de aquellos derechos que supuestamente poseían.

Los principios de justicia de John Rawls son un gran paso hacia una sociedad más libre y más igualitaria, en fin, más justa. No sólo toman en cuenta las necesidades de libre expresión, culto y decisión de los individuos, sino también entienden que un ser humano no puede acceder a sus derechos si no cuenta con una canasta de bienes primarios, algunos de ellos sociales y económicos, que le permiten desarrollarse como ser humano y ser realmente libre y más igual. Sin embargo, no basta con decirlo, no basta con promulgarlo, no basta con dotar al individuo de unos derechos si éstos no son discutidos, procesados y reconocidos por la comunidad.

Tampoco basta, como sugieren Sandel, Gutmann y Taylor, con ir agregando nuevos campos al discurso liberal. Un discurso liberal enriquecido con valores morales, filosóficos, culturales y religiosos sigue siendo un discurso liberal, basado en la tolerancia, no en la transformación, y en la universalidad, no en el reconocimiento de los valores por parte de las respectivas comunidades. De allí que sea necesario, como nos sugiere Walzer, entablar en cada comunidad procesos y mecanismos de discusión colectivos que permitan darle un asidero, una aceptación, un reconocimiento social a los principios de justicia que han de regir sus sociedades.

¿Y es qué acaso no corremos el riesgo de que al someter a los principios de justicia a la discusión colectiva de la comunidad, éstos sean transformados en principios iliberales? ¿Si le quitamos a los derechos su manto metafísico, su inherencia a todo ser humano, cómo podemos garantizar su universalidad? No podemos. De la misma manera en que al dotarlos de un manto metafísico tampoco logramos garantizar que los indígenas bolivianos, los pobres de Venezuela y los negros estadounidenses automáticamente gocen de los derechos que les corresponden. Lo cierto es que, a diferencia de los derechos liberales, aquellos derechos reconocidos socialmente por la comunidad mediante una discusión colectiva, habrán de tener

un poder de vinculación y una aceptación mucho mayor por parte de la sociedad. La distancia entre el reconocimiento social y la práctica social ha de ser mucho más corto que entre la metafísica y la práctica social. Al menos ésa es la aspiración del comunitarismo de Walzer.

Este comunitarismo no nos ofrece una alternativa disidente al liberalismo rawlsiano. Ninguno de los autores comunitaristas desafía la importancia de la libertad y la igualdad como principios rectores de la sociedad. Lo que el comunitarismo cuestiona, en primer lugar, es el sacrificio que Rawls nos exige para alcanzar dichos principios; y en segundo lugar, la ausencia de un reconocimiento social de dichos principios. Lo que este comunitarismo busca, en su conjunto, es una sociedad más comprensiva, que toma en cuenta el tejido que nos rodea y que hace de nosotros, los individuos, una comunidad.

Es importante reconocer, no obstante, que esta noción de comunidad propuesta por la escuela comunitarista ha sido objeto de numerosas críticas. Por ejemplo, en su libro *Looking backward*, Derek Phillips argumenta que los teóricos comunitaristas rara vez definen con detenimiento a qué se refieren cuando hablan de comunidad y que rara vez aportan evidencia histórica para sustentar la noción de que, comunidades plenas como las que ellos describen, alguna vez fueron comunes (Berkowitz, 1995:56).

Una crítica similar considera que comunidades como las descritas por los comunitaristas no existen en la sociedad moderna y que establecerlas sería un acto artificial. Si bien en momentos específicos de nuestras vidas llegamos a formar parte de comunidades que se asemejan al modelo comunitarista como, por ejemplo, el colegio o la universidad, por lo general somos miembros de comunidades demasiado diversas como para tener una visión compartida de la buena vida. De hecho, la mayoría de nosotros formamos parte de una multiplicidad de comunidades, por ejemplo, uno puede ser venezolano, negro, católico, socialista y mecánico, y compartir un coto de la buena vida de cada una de estas comunidades sin llegar a aceptar plenamente la visión de la buena vida que nos ofrecen (p. 57).

Para Axel Honneth, el problema no yace tanto en la diversidad de comunidades de las cuales formamos parte, sino de la dificultad ética para decidir a cuál de sus visiones de la buena vida se le debe otorgar validez normativa. Honneth considera ésta una de las preguntas pendientes de la crítica comunitarista. El problema que surge es cómo saber, una vez que se ha aceptado que las comunidades juegan un

papel fundamental en el goce de la libertad individual, a cuál de sus numerosas visiones de la buena vida debe dársele validez normativa.

Para Honneth, los comunitaristas no poseen criterios para distinguir entre visiones moralmente aceptables o repudiables de la buena vida. Dado que su justificación se basa en argumentos contextuales buscan evadir cualquier referencia a principios universales. En este intento, considera Honneth, quedan desprovistos de las bases necesarias para justificar la validez normativa de una visión de la buena vida sobre otra (Honneth, 1995).

Si bien la crítica comunitarista deja algunas preguntas importantes abiertas, debe reconocerse su importante aporte a la teoría política. En este sentido, Peter Berkowitz considera en su artículo “Communitarian criticisms and liberal lessons” (Críticas comunitaristas y lecciones liberales) que la crítica comunitarista ha llevado a los liberales a articular un liberalismo más rico y flexible. Asimismo, gracias a la crítica comunitarista, dice Berkowitz, los teóricos liberales han comenzado a apreciar la capacidad del marco liberal para comprender y respetar el papel de la virtud moral, las asociaciones cívicas, y hasta la religión en la preservación de una sociedad política libre y democrática (p. 55).

Lo cierto es que las preguntas que la crítica comunitarista plantea a la concepción de sociedad de la teoría liberal son fundamentales y el debate que ha suscitado habrá de extenderse en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

BERKOWITZ, P. (1995). “Communitarian criticisms and liberal lessons”. *The Responsive Community*, Fall, pp. 54-64.

BUTTON, M. (2005). “Arendt, Rawls and public reason”. *Social Theory and Practice*, vol. 31, n. 2, April, pp. 257-280.

CRUZ PRADOS, A. (2003). “Republicanism y democracia liberal: dos conceptos de participación”. *Anuario Filosófico*, xxxv1/1, pp. 83-109.

GARCÍA ALONSO, R. (2007). “Feminismo, espacio público, ciudadanía y democracia deliberativa”. *Revista Ciencias Jurídicas y Sociales*, n° 3, abril, España.

GUTMANN, A. (1994). "Introduction". Gutmann, A., ed. *Multiculturalism*, pp. 3-23. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

HONNETH, A. (1995). "The limits of liberalism: On the political-ethical discussion concerning communitarianism", in the Frankfurt School. *The limits of liberalism*, <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/honneth1.htm> 3/5/2008

RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.

SANDEL, M. (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, C. (1994). "The politics of recognition", in Gutmann, A., ed. *Multiculturalism*, pp. 25-73. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

WALZER, M. (2004). *Las esferas de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.