

Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ

Instituto de Filosofía - CSIC, Madrid

El renacer experimentado por la filosofía política durante los últimos veinte años ha supuesto una auténtica revitalización de un panorama disciplinar dominado durante largo tiempo por los estudios tradicionales de tipo histórico y por los planteamientos de la filosofía analítica. La esterilidad de esta última para proporcionar respuestas a las cuestiones más acuciantes de la filosofía práctica, así como el declive sufrido por el marxismo como proyecto político e intelectual, han reavivado una vez más la discusión académica sobre cuestiones que son en realidad tan antiguas como la filosofía misma. En el seno de esta tendencia, el repertorio de argumentos aducidos para la fundamentación de las normas morales y jurídicas, para la definición de las identidades colectivas o para la delimitación de los derechos y deberes del individuo con respecto a la sociedad y el Estado había configurado a mediados de los años setenta un horizonte de escuelas filosóficas dominado por corrientes de signo utilitarista, contractualista y marxista. De todas ellas, el contractualismo neokantiano postulado por John Rawls¹ para proporcionar una cobertura moral a las, por aquel entonces, pujantes políticas de bienestar norteamericanas parecía haber logrado imponer de forma bastante clara su hegemonía sobre las restantes tendencias intelectuales. Sin embargo, los cambios sociopolíticos acaecidos en los ochenta, en concreto la crisis siempre anunciada y nunca consumada del Estado de bienestar, así como el giro conservador de los valores culturales, dieron entrada a toda una nueva serie de planteamientos cuyo carácter pasajero o estable sólo el transcurso del tiempo ha permitido dilucidar. Es así como el paisaje filosófico contemporáneo se ha visto marcado por la consolidación del paradigma consensualista de la «acción comunicativa»,² por la persistencia de un «postmodernismo» de orientación deconstruccionista³ y por la poderosa irrupción de una veta neoutilitarista, amparada por el paradigma de la «elección racional».⁴ Estas corrientes se encuentran todas ellas próximas al registro teórico de la filosofía política, ya que sus argumentos han sido profusa y opuestamente utilizados en los debates sobre fundamentación normativa y en la asignación de instrumentos de regulación moral. Al margen de las mismas hace ya tiempo, sin embargo, que ha comenzado a perfilarse una particular línea de reflexión filosófica y social cuyo embaite contra los supuestos políticos y morales del contractualismo se ha servido de

una categoría conceptual tan antigua como la propia conciencia de la modernidad: el denominado *comunitarismo*. El debate suscitado por el retorno de opciones morales como las recogidas bajo las banderas comunitarias o bajo las nuevas concepciones liberales ha venido a poner de manifiesto, por lo demás, la limitada validez de las tesis que con diversos lemas extincionistas pretendieron imponer un prematuro epitafio a la teorización política. En este contexto mi intención es llamar la atención sobre un aspecto muy concreto de los debates filosóficos surgidos al hilo de las últimas críticas al liberalismo. Como es bien sabido, la organización de la vida política en las sociedades democrático-liberales se ha construido históricamente sobre una diferenciación de los ámbitos *público* y *privado*. Tanto es así que los cambios políticos de los que ha sido testigo el siglo xx en estas sociedades pueden muy bien interpretarse en función de los respectivos reajustes sufridos por ambas esferas. Los argumentos presentados en las críticas comunitarias al liberalismo, en los debates sobre la articulación política del multiculturalismo o en la reivindicación del derecho a la diferencia por parte de determinadas minorías, ponen precisamente de manifiesto los dilemas de regulación moral que plantea a la estructura normativa de las sociedades pluralistas la proyección pública de determinados valores y formas de identidad tradicionalmente relegados al ámbito de la *privacidad*. Estos dilemas son tales precisamente porque no se resuelven apelando lisa y llanamente a las fuentes tradicionales de la modernidad política, esto es, a la profundización de la soberanía democrática o a la preservación de unos derechos individuales concebidos como inviolables. Con ellos cobra particular evidencia el hecho de que el pluralismo de las sociedades democráticas no es el mero resultado colateral de una complejidad generada por el desarrollo histórico, sino el frágil resultado de un largo y doloroso proceso de aprendizaje político y cultural fraguado mediante el inestable arte de la política. Su preservación y perfeccionamiento depende por ello, en no poca medida, de la precisión y honestidad con que se formulen y defiendan sus fundamentos morales.

La «comunidad» y el espacio de la sociedad civil

El concepto de *comunidad*, objeto de debate en los círculos filosóficos contemporáneos, aparece en la historia del pensamiento político moderno de forma tan recurrente como semánticamente imprecisa. Junto con términos como los de *poder* o *nación*, el de *comunidad* comparte el dudoso honor intelectual de haber sido aplicado en toda una pluralidad de contextos con una variedad aún mayor si cabe de significados y connotaciones ideológicas. Ello se debe, entre otras razones, a que como Nisbet ha señalado, «no existe aparentemente forma alguna de asociación que no pueda convertirse, dadas las circunstancias adecuadas, en la base de una comunidad imaginada, deseada y propuesta». ⁵ Sin embargo, la plasticidad teórica de la idea de comunidad no sólo obedece a la aparente

ubicuidad del tipo de relación social por ella descrito, sino también al latente y cambiante *significado político* que ha mostrado a lo largo de la historia del pensamiento moderno. El último repunte de ese uso político de la comunidad lo constituye el debate académico entre *comunitaristas* y *liberales* en torno de las fuentes de la identidad moral y de los referentes normativos de la vida pública. Pese al alto nivel de sofisticación teórica que este debate ha alcanzado,⁶ no se debe olvidar que su verdadero significado se inscribe en un contexto histórico mucho más amplio: el del debate ideológico generado en la última década por el declive de las doctrinas políticas y económicas de corte estatalista.

El desmoronamiento de los socialismos burocráticos y autoritarios de Europa oriental, así como el permanente déficit fiscal y la erosión de la credibilidad política de los Estados de bienestar en el resto del continente y en Norteamérica, se encuentran en el origen de una pugna por la justificación moral y política del espacio vacante creado por el «repliegue» del Estado. De todas las doctrinas en liza, quizá sea el neoliberalismo la que más difusión ha alcanzado, no sólo por ofrecer en una misma receta las prescripciones económicas y morales necesarias para una reorganización de los capitalismos postkeynesianos, sino también por haberse convertido durante los años ochenta en estandarte ideológico de una nueva derecha anglosajona y, en menor medida, de ciertos sectores de la socialdemocracia europea. Es así como las consignas de desregulación económica, privatización del sector público y reajuste de las prestaciones sociales desarrolladas por el Estado se han visto acompañadas de una creciente reivindicación de las capacidades de la propia sociedad para protagonizar sus procesos de integración moral, política y económica. El viejo discurso sobre la *sociedad civil* ha experimentado con ello una revitalización simultánea a su conversión en objeto de debate académico e ideológico. La cuestión clave consiste, sin embargo, en definir *quiénes* son los sujetos de la misma y cuál debe ser el *alcance* de sus competencias.

Desde el neoliberalismo se revive la vieja metáfora smithiana de la sociedad civil como mercado y se reclama para sus sujetos el estatuto de actores económicos.⁷ Por el contrario, un cierto liberalismo político, concretamente norteamericano, ha amortiguado ese discurso economicista para reivindicar la neutralidad moral del Estado y reclamar de éste una política basada en la defensa de los derechos individuales frente a las nociones comunales de bien.⁸ En una línea distinta, algunas concepciones radical-democráticas han pensado ese espacio de la sociedad civil, no tanto como una suma cero frente al Estado, sino asociado a la idea de una esfera pública de comunicación política abierta a toda la nueva gama de asociaciones y movimientos aportada por las sociedades post-industriales.⁹ Por último, una corriente alternativa de discurso, precisamente la que aquí nos interesa, ha interpretado el espacio intercalado entre las burocracias estatales y los mercados económicos a partir de la metáfora de la *comunidad*. Con ella se alude a una sustantividad moral que aglutina la vida en común,

proporcionando supuestamente cohesión al ser social y gravedad a las identidades individuales. Esta acepción de la comunidad no es, en realidad, sino una figura retórica empleada para justificar una axiología social y políticamente vinculante que defina los compromisos colectivos del individuo. La sociedad civil es consiguientemente interpretada desde esta perspectiva como un espacio regulativo en el que desarrollar, bajo los supuestos de la autonomía y la responsabilidad individual, un código normativo para las obligaciones recíprocas, un lenguaje moral, por tanto, que refleje o persiga determinadas nociones comunitarias de bien.¹⁰

La recuperación contemporánea del ideal comunitario arranca originalmente de un debate académico iniciado en Norteamérica sobre los supuestos filosófico-morales del contractualismo liberal.¹¹ El intercambio de argumentos, sin embargo, no tardó en encontrar eco en otras latitudes y en rebasar el mero ámbito de la academia.¹² Pese a la aparente novedad de estas doctrinas comunitarias, lo cierto es que su diagnóstico crítico de la modernidad y la propuesta de cura implícita en el mismo evocan un sabor mucho más añejo: el que marcó las reflexiones sobre la propia identidad moderna durante el periodo postilustrado. En su excelente reconstrucción de los orígenes del pensamiento sociológico, Robert Nisbet ha señalado cómo en el siglo XIX la idea genérica de la *comunidad* vino a sustituir a la más antigua y específicamente iusnaturalista del *contrato* en cuanto modelo de lo socialmente bueno y deseable. En este sentido, la comunidad como principio legitimatorio abarcaba «todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo... La comunidad [se presentaba] como una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y compromiso, de pertenencia y volición».¹³ Frente a la abstracción y el cosmopolitismo de la razón ilustrada, la comunidad aportaba precisamente la fuerza sustantiva y atávica de la memoria y de la sangre compartidas, una fuerza de la que se nutrieron tanto el pensamiento reaccionario como el romanticismo político decimonónicos.

La figura de Rousseau ocupa un lugar central y, sin embargo, paradójico en el giro que cobraría tras él la filosofía política postilustrada. Su reformulación del contrato social era, en efecto, declaradamente antiliberal, por cuanto que la construcción del Estado no era presentada como fruto de la cesión mutua e irrevocable de las potencias individuales en favor de un tercero, al estilo de Hobbes, ni como un poder derivado del consentimiento de sus miembros y limitado por los derechos individuales de los mismos, en la línea de Locke. Su argumentación seguía más bien un recorrido opuesto: los derechos individuales consagrados en el estado civil eran el producto del pacto comunitario constitutivo de una *voluntad general*. El contrato social rousseauiano presentaba así un doble momento teórico mediante el cual los individuos perdían sus libertades naturales para recobrarlas en un nivel cualitativamente superior: el de la *libertad*

civil. La *voluntad general* rousseauiana era por ello algo distinto de la *voluntad de todos*. Se trataba de un pacto fundacional comunitario cuya aceptación hacía de los individuos ciudadanos y de la obediencia a la ley la máxima expresión de la libertad. El carácter voluntario de esa aceptación no eximía, sin embargo, de la vinculatoriedad de sus decisiones. Siempre cabía el riesgo de que la voz del interés particular hablase de forma distinta a la del interés común, de que se quisiese gozar de los derechos del ciudadano sin cumplir con los deberes del súbdito, de que surgiera, en definitiva, el comportamiento propio del *free rider* descrito por la moderna teoría decisionista. La consecuencia ineludible de todo ello sería la ruina del cuerpo político. Es ahí precisamente donde brota el momento totalitario, hobbesiano si se quiere, de la democracia rousseauiana: frente a la voluntad general no caben disidencias.

Rousseau puede ser considerado, por tanto, como uno de los filósofos políticos en los que se produce de forma más emblemática el tránsito histórico desde la figura legitimatoria del contrato a la de la comunidad. Pero si el elemento comunitario alentaba en él todavía un ideario democrático y racionalista, la maduración del uso político de la comunidad vino definitivamente de la mano de la reacción contra la revolución francesa. Así, figuras tan distintas en su orientación conservadora como De Maistre y Hegel coincidieron básicamente en el sentido de sus críticas al descarnado y abstracto sujeto del contractualismo ilustrado: la problemática fundamentación de su identidad moral. Para De Maistre, la realización de contratos suponía un conjunto de expectativas recíprocas y, por tanto, un tejido desarrollado de normas y convenciones sociales. Un pacto social *ex nihilo* era pues, cuanto menos, un contrasentido. Un tono similar se aprecia en la crítica hegeliana al formalismo ético kantiano: su principio de universalidad era contradictorio, ya que o bien la regla argumentativa del imperativo categórico incluía sus premisas de justificación, y era por consiguiente tautológica, o bien comportaba asunciones normativas sustantivas y dejaba de ser, por tanto, puramente formal.¹⁴

Los argumentos de comunitaristas contemporáneos como MacIntyre y Sandel no han hecho en realidad sino retomar estas viejas críticas desde una perspectiva filosófico-política renovada.¹⁵ Según ello, el discurso universalista sobre «principios» y «derechos» propio de éticas procedimentales como la de John Rawls adolece de una debilidad inherente: la de no enraizar esos principios y derechos en las prácticas concretas y en los significados colectivamente compartidos por las comunidades en que se hayan de aplicar. Puesto que los derechos son expresión de una determinada idea de justicia, la consecuencia práctica de situar los mismos por delante de toda idea sustantiva de bien sería la de no poder ofrecer una imagen de la vida buena y justa que precisamente se pretende promover. El ciudadano de semejante «república procedimental» es, según esta crítica comunitarista, un sujeto abstracto, asocializado, sin vínculos ni ataduras morales.¹⁶ El dilema de la fundamentación moral, tratado por los

liberales como una cuestión de principios, se convierte así para los comunitaristas, particularmente para los de orientación neoaristotélica, en un problema de interpretación de las tradiciones. No sorprende por ello que en el corazón del moderno comunitarismo lata, por emplear una expresión de Charles Taylor, un soterrado malestar con la modernidad.¹⁷ Ese malestar no ha hecho sino tomar como excusa el inicial debate sobre el liberalismo contractualista de John Rawls para acometer una reflexión crítica mucho más amplia y profunda sobre el sujeto moderno, el sentido de la obligación moral y los fines de la vida pública en las sociedades contemporáneas. Pese a la manifiesta distancia teórica e histórica de los modernos comunitaristas con respecto a la tradición romántica, un indudable eco del pasado resuena en sus críticas al descarnado sujeto liberal. Según estas críticas, la persecución individual de la felicidad y el énfasis en las libertades individuales habrían venido a separar al *ciudadano* de la *persona*. En su lugar el liberalismo habría emplazado sobre su pedestal humanista a «un hombre sin naturaleza moral o política, un hombre con múltiples obligaciones y derechos contractuales quizá, pero sin aposento en comunidad real alguna, un vagabundo más que un ser enraizado en la solidaridad de la especie».¹⁸

En la base de semejante crítica moral se encuentra un argumento de carácter primordialmente ontológico: la construcción liberal del ciudadano como un mero sujeto de derechos abstractos ignora las precondiciones sociales desde las que se ejerce la capacidad de autoderminación que caracteriza al sujeto moderno como tal, unas precondiciones que remiten al contexto de los referentes morales concretos que el individuo comparte con sus semejantes.¹⁹ Esa capacidad de autodeterminación del sujeto liberal se encuentra protegida en las sociedades capitalistas por dos esferas de acción complementarias dotadas de instrumentos regulativos distintos. De un lado, la esfera de los intereses privados goza de una amplia autonomía articulada en función de las reglas del *mercado*. Desde sus orígenes en el siglo xvii, las doctrinas liberales han venido defendiendo con distintas fórmulas el carácter autorregulativo de los mercados, esto es, la idea de que la libre persecución de los intereses individuales conduce a situaciones de equilibrio colectivo. Desde este punto de vista, los mercados serían instrumentos extremadamente eficaces para la asignación de recursos, ya que no requieren gran cantidad de información para coordinar las acciones individuales ni exigen de los sujetos un particular esfuerzo moral: todo se limita a la maximización individual de los intereses respetando unas reglas mínimas de juego que garanticen para los demás el mismo grado de autonomía que para uno mismo. De otro lado se encuentra la esfera de la vida pública regulada por la autoridad de los *instrumentos burocráticos estatales*. Bajo condiciones de normalidad democrática, el liberalismo concibe el Estado como una entidad neutral cuyos recursos de poder se encuentran sometidos a la competencia plural, a la regla de la mayoría y al respeto de los derechos individuales. Durante los años cincuenta y sesenta, tras las experiencias de la economía de guerra, esa neutrali-

dad expresada en las doctrinas del *laissez faire* se vio sustituida en los países industrializados por una activa intervención estatal canalizada a través de toda una serie de programas de regulación económica y de bienestar social. El principio de justicia distributiva elaborado por Rawls atendía precisamente a proporcionar una justificación moral para ese nuevo Estado de bienestar desde los supuestos filosóficos del liberalismo.

Lo que ha constituido el principal foco de atención de los comunitaristas contemporáneos no ha sido, sin embargo, la crisis recurrente de este modelo socioeconómico, sino sus supuestos efectos colaterales: la erosión de las redes de solidaridad y compromiso social. Una de las particularidades de las modernas sociedades de masas consiste, precisamente, en que sus miembros dependen en gran medida del comportamiento de individuos con los que no mantienen ninguna relación directa. A través de las políticas fiscales y de bienestar el individuo moderno necesita e, inversamente, se ve obligado con una multitud de extraños.²⁰ Los medios tradicionales de integración que Durkheim describiera como «mecánicamente solidarios» han sido reemplazados por instrumentos de coordinación sobre cuyas consecuencias finales los individuos poseen una información muy escasa. Consiguientemente, el grado de implicación personal en las decisiones individuales que revierten sobre los comportamientos colectivos tiende a ser menor que en el caso de las sociedades tradicionales. Las críticas políticas del comunitarismo a las instituciones liberales coinciden precisamente en señalar la erosión que ambos instrumentos regulativos, mercados y burocracias, dejados por sí solos, ejercen sobre la *obligación moral* de los ciudadanos. Más concretamente, el comunitarismo, en su sentido amplio, plantea la necesidad de redefinir los códigos de obligación moral que rigen la sociedad moderna. Según ello, el reconocimiento inmoderado de derechos formales judicialmente recurribles y la delegación de las responsabilidades colectivas en las prácticas reguladoras de las instituciones públicas no sólo tienden a eximir a los individuos de toda implicación personal en los problemas comunes, sino que son además incapaces de aportar criterios para resolver los litigios planteados por orientaciones morales dispares.²¹ Por otro lado, el fomento de actitudes puramente «mercantilistas» ante cuestiones que afectan decisivamente a la convivencia conduciría, en el peor de los casos, a comportamientos de *free riding* y, en el mejor de ellos, a la convicción de que la manera más adecuada de contribuir a la vida colectiva consiste en hacer exclusivamente lo que uno desea.

La tensión entre responsabilidades y derechos, tanto como la definición y el mutuo reconocimiento de las identidades desde las que se conciben ambos, constituyen, en definitiva, el núcleo de las dificultades teóricas con que se enfrentan las filosofías comunitarias al pensar la vida pública. Éstos y no otros son los problemas que laten tras los debates actualmente en curso en Norteamérica y Europa sobre el multiculturalismo, la conmensurabilidad de los valores morales, el tratamiento jurídico de determinadas identidades privadas y estilos de

vida o la delimitación de los derechos de pertenencia a una colectividad política. Este tipo de cuestiones ha llevado a la adopción de posturas ideológicas dispares en el seno del comunitarismo.²² Desde algunos ámbitos del mismo la reivindicación retórica de la comunidad se ha identificado con la recuperación de la sociedad civil y con la consiguiente demanda de una mayor implicación personal de los actores en prácticas sociales tradicionalmente relegadas a instancias externas. Esa implicación, no obstante, es concebida en el contexto más amplio de una reorientación de los mecanismos de regulación social que evite los efectos indeseados tanto de las posturas mercantilistas como burocráticas. En cuestiones con fuertes implicaciones morales, como la regulación del aborto o el tratamiento de la epidemia del Sida, algunos comunitaristas han querido marcar sus distancias frente a los sustancialismos morales proponiendo el fomento de un principio de corresponsabilidad que facilite con criterios pragmáticos la libre decisión individual mediante el asesoramiento de las asociaciones profesionales y de los grupos voluntarios directamente implicados en el problema.²³

En el caso del aborto, por ejemplo, las posiciones «pro-vida» suelen aducir en defensa del feto su naturaleza como ser humano en potencia desde el primer momento de la concepción. Consiguientemente, la vida del *nasciturus* debiera ser protegida por la ley incluso frente a posibles riesgos para la salud de la madre o a la previsible incapacidad económica de ésta para hacerse cargo de su crianza. Por el contrario, las actitudes «pro-elección» enfatizan el derecho de la mujer a disponer de su propio cuerpo y a decidir sobre un acontecimiento que afectará radicalmente a su vida futura. Ante este dilema, las afinidades regulativas que la derecha y la izquierda políticas muestran habitualmente sobre cuestiones socioeconómicas se encuentran, como ha señalado Wolfe, curiosamente intercambiadas: mientras que las actitudes conservadoras propugnan la regulación legal (esto es, la prohibición del aborto), las posturas progresistas favorecen en este caso la libre maximización de las preferencias individuales. Llevadas a su extremo, ambas posturas pueden conducir a efectos no deseados. Por un lado, una regulación sumamente restrictiva de la interrupción del embarazo genera una bolsa de clandestinidad en la que el poder adquisitivo marca el nivel de las garantías sanitarias a las que puede aspirar la gestante. Por otro, la gratuidad económica y una ley de plazos que no vaya acompañada de programas de asesoramiento, de educación sexual y de prevención del embarazo pueden terminar por banalizar el aborto y convertirlo en una mera técnica anticonceptiva más, amén de absorber considerables recursos sanitarios.

La lucha contra la epidemia del Sida ilustra una serie de dificultades parecidas a la hora de escoger los instrumentos regulativos de una práctica social. El control de su propagación puede concebirse, como a veces se ha hecho, desde la perspectiva de una enfermedad contagiosa, esto es, desde la mera regulación estatal: cuarentenas, campañas públicas de prevención, ingresos hospitalarios y medicaciones obligatorias, etc. No obstante, y debido al estigma que la enfer-

medad lleva asociado, el tratamiento del Sida exclusivamente como objeto de una política pública ejecutada mediante la autoridad conduce a la retirada de la confianza y la colaboración de los afectados de hecho o en potencia. Desde algunas posturas próximas al movimiento gay, por el contrario, se ha reivindicado no sólo el derecho a la privacidad del enfermo, sino también la libre determinación de la conducta sexual frente a posibles tutelas morales ejercidas por el Estado a través de las instituciones médicas. Sin embargo, el derecho a la práctica de una sexualidad promiscua y a asumir los riesgos que conlleva no exime de la responsabilidad penal del contagio a terceros, como están reconociendo numerosas sentencias judiciales. Con todo, por encima de esta diversidad de opiniones, son al final las redes de solidaridad familiar y afectiva, además de los grupos voluntarios de carácter laico o religioso, los que están concediendo un rostro más humano a las ayudas públicas para los contagiados en el ocaso de sus vidas.

Valores privados y compromisos públicos: la intersección política de las identidades modernas

Dilemas morales como éstos, y no sólo la crisis fiscal del Estado de bienestar, avalan entre los comunitaristas el papel de las organizaciones voluntarias como un instrumento socialmente eficaz y moralmente complementario del sector asistencial público,²⁴ ya que no sólo contribuirían a recabar de los ciudadanos el sentido de obligación recíproca que cohesiona un tejido social estable, sino que alejarían las divergencias morales de posturas fundamentalistas que las toman irreconciliables. Las perspectivas aportadas por el comunitarismo se vuelven, sin embargo, mucho más conflictivas cuando abandonan su peculiar interpretación de la sociedad civil como espíritu cooperativo o la metáfora de la *comunidad* como refugio de la solidaridad y pasan a abordar el posible conflicto de los derechos individuales con las necesidades de reafirmación pública de determinadas identidades privadas o colectivas.

Tal y como reflejan numerosas formas de asociacionismo cívico, las estructuras sociales modernas siguen generando identidades colectivas caracterizadas por un fuerte sentimiento de pertenencia, de interés común y de valores compartidos. A diferencia de las comunidades tradicionales o de los movimientos nacionalistas, la naturaleza de los modernos vínculos comunitarios no se deriva necesariamente de la densidad moral de los grupos primarios ni de la homogeneidad de las identidades culturales, sino de una pluralidad de categorías sociales generadas indirectamente a partir de los medios de comunicación de masas, de determinados roles privados, del activismo cívico o de afecciones colectivamente compartidas. Así, un país asociativamente tan vital como los Estados Unidos ha visto crecer de forma sustancial durante las últimas décadas la influencia política de toda una serie de *comunidades* cuyas señas de identidad

atienden a la orientación sexual, a los valores morales y religiosos, a los rasgos étnicos o a los usos lingüísticos de sus respectivos miembros.²⁵ Obviamente, no todas las comunidades modernas pretenden conquistar una significación política. Los hábitos de consumo, las retransmisiones recreativas y los acontecimientos deportivos de la cultura de masas son en este sentido un ejemplo palpable de la creación contemporánea de tradiciones, rituales colectivos, grupos de aficionados, «tribus urbanas», etc. que conviven en un paisaje social dominado por la afonía política. El conflicto surge más bien cuando una determinada subcultura comunitaria, ya sea tradicional o inventada, trasciende la esfera de una privacidad no política y pretende ganar en virtud de su supuesta esencialidad no ya sólo tolerancia, sino reconocimiento público, respaldo oficial e incluso vinculatoriedad para sus particulares opciones valorativas. Éste es precisamente el núcleo del debate filosófico en curso entre liberales y comunitaristas norteamericanos y el caso real de conflictos políticos como los creados por el movimiento de la *moral majority* en los Estados Unidos con respecto a la imposición del rezo en las escuelas, por algunas posiciones antiabortistas en sociedades con hegemonía católica o por la discriminación positiva de un determinado «hecho diferencial» en sociedades multiculturales.

La pervivencia del liberalismo como principal referente político de las sociedades pluralistas se debe en buena medida a la eficacia de su diseño institucional del cuerpo político como una serie de esferas aisladas, y sin embargo complementarias, destinada a desactivar posibles monopolios de poder. La doctrina de la división de los poderes del Estado atendiendo al recíproco control y equilibrio, el federalismo como modelo de organización territorial y la consideración de la tolerancia como una virtud política forman parte, por ello, del acervo doctrinal del liberalismo. Con todo, la diferenciación entre las esferas de lo público y lo privado constituye la piedra angular sobre la que descansa normativamente la organización del pluralismo de culturas, identidades y estilos de vida que caracteriza a las sociedades modernas. Ese pluralismo tiene su ámbito de desarrollo en la neutralidad de un espacio público al que revierten y en el que se miden los valores privados bajo la condición de que sus instituciones no se identifiquen con ninguno de ellos. Tal imparcialidad es, sin embargo, relativa en la medida en que las instituciones públicas deben asumir, cuanto menos, los valores procedimentales garantes del pluralismo, como son la protección constitucional de ciertas libertades, derechos y oportunidades y el rechazo de la coerción o la manipulación de las decisiones individuales. Estos elementos constituyen, según la terminología de Rawls, los *bienes primarios* que deben inspirar la estructura elemental de los regímenes democrático-constitucionales. Partiendo de la premisa de que sus integrantes son sujetos libres e iguales, esas intuiciones básicas sustentan una concepción política de la *justicia* entendida como equidad y garantizan un marco básico de cooperación social para orientaciones morales divergentes. La vida política de una sociedad liberal así entendida se articula,

pues, en torno a la primacía de los criterios públicos de *justicia* frente a las ideas privadas de *bien*:

El liberalismo como doctrina política supone la existencia de múltiples concepciones en conflicto e inconmensurables del bien, cada una de ellas compatible con la racionalidad plena de los seres humanos [...] Desde una percepción de la justicia como equidad, la unidad social y la adhesión de los ciudadanos a sus instituciones comunes no se basa en que todos ellos afirmen una misma concepción del bien, sino en su aceptación pública de una concepción política de la justicia que regule la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es independiente de y anterior al concepto de bondad en el sentido de que sus principios limitan las concepciones de bien que son permisibles.²⁶

El postulado de la neutralidad de los instrumentos estatales de regulación bajo el principio de la equidad sólo es éticamente coherente si se asume que el libre juego de los actores sociales no genera situaciones estructurales de desventaja o dominación. En el liberalismo económico ésa ha sido una garantía tradicionalmente encomendada a los mecanismos del mercado. La *mano invisible* que supuestamente actúa tras el mismo, ejercía en los planteamientos de Adam Smith simultáneamente como principio de autorregulación económica y de legitimación moral. La crítica marxiana de la economía política, y en concreto la teoría de la plusvalía, pretendió precisamente desenmascarar el supuesto intercambio de equivalentes que, según la doctrina ilustrada escocesa, se da entre capital y trabajo asalariado a lo largo del proceso productivo. Por el contrario, en el caso de un liberalismo eminentemente político como el de Rawls, el principio de equidad sólo puede ser incorporado como un imperativo moral, esto es, partiendo del postulado de que todas las personas deben gozar de similares derechos y libertades, de que las desigualdades económicas han de derivarse de la igualdad de oportunidades y estar supeditadas al beneficio de los miembros más desaventajados de la sociedad.²⁷

El principio de equidad, sin embargo, tal y como es practicado en los Estados sociales de derecho, no suele ser confiado al libre juego de las fuerzas del mercado. Existen determinados bienes sociales, como la salud, la educación, el pleno empleo, la protección de la vejez, etc., que no pueden ser concebidos como fines implícitos o siquiera como efectos colaterales de las fuerzas del mercado, sino antes bien como requisito previo para su desarrollo o, en su caso, como objetivos políticos inducibles a través de aquéllas. De ahí que la idea de justicia social subyacente a los sistemas contemporáneos de bienestar se derive de una extensión de los derechos de ciudadanía y no de una concepción civil de la beneficencia.²⁸ En un sentido práctico, el desarrollo de las políticas sociales tras la última postguerra fue entendido desde posiciones democristianas y socialdemócratas como una intervención pública destinada a corregir los desequi-

librios del mercado, amortiguar sus riesgos para los individuos y preservar con ello la igualdad de oportunidades en un sistema de libre competencia. No obstante, existe una gran diferencia según se interpreten normativamente los servicios sociales desde una teoría de la ciudadanía o como fruto de un sistema individualizado de contraprestaciones. En el primer caso los objetivos de las políticas de bienestar se presentan como *bienes públicos o colectivos* para los integrantes de la comunidad nacional, esto es, bienes cuyo consumo no puede ser negado a quienes no hayan participado en los costes de su obtención.²⁹ En el segundo, por el contrario, aparecen como *bienes privados* repartidos proporcionalmente de acuerdo con las contribuciones individuales.

La asignación de cuotas de distinto tipo (étnicas, sexuales, por minusvalías, etc.) a los mercados laborales y a las instituciones educativas, la privilegiación de «minorías visibles» en el acceso a determinados cargos y funciones públicas, el criterio de progresividad aplicado en las políticas fiscales y tantas otras prácticas regulativas comunes a las actuales sociedades democráticas vienen indirectamente a desmentir el principio de la libre autorregulación como un instrumento equitativo para la asignación de recursos sociales y culturales. En cualquier caso, las políticas de «acción afirmativa»³⁰ correctoras de esos desequilibrios han tendido a sacrificar con frecuencia, y no sin polémicas, el principio de la igualdad formal de los individuos en aras del equilibrio final de los rendimientos sociales. En la medida en que no conculque los derechos fundamentales de sujetos autónomos y esté dirigida a garantizar su igualdad de oportunidades, esto es, a salvaguardar un principio equitativo de justicia, esa discriminación es perfectamente asumible por una argumentación liberal como la de Rawls. En un extremo opuesto encontraríamos el razonamiento ideológico aducido por los socialismos autoritarios para legitimarse: la privación de determinados derechos y libertades individuales quedaría justificada en virtud de los bienes públicos de índole no política (educación, sanidad, empleo, etc.) generados por el sistema.

Una cuestión filosófica de distinto orden es la que atañe a la determinación de los fines cuya consecución legitime las prácticas discriminatorias o la limitación de la autonomía individual. Es aquí donde la confrontación entre comunitaristas y liberales ha encontrado su punto álgido. Los comunitaristas han identificado por lo general esos fines con los contenidos morales y culturales compartidos por una colectividad social. Un ejemplo de esa postura es la interpretación hecha por Sandel de la evolución de los derechos de privacidad en los Estados Unidos al hilo de las sentencias judiciales de la Corte Suprema sobre la homosexualidad y el aborto.³¹ Según Sandel, la doctrina jurídica original entendía la privacidad como intimidad, esto es, en cuanto preservación de determinados hechos personales fuera de la vista del público, no como un derecho ilimitado a la práctica de conductas no controlables por el gobierno. El reconocimiento de los derechos de privacidad habría corrido paralelo al reconocimiento de la bon-

dad de determinados comportamientos privados, no a la equiparación abstracta de la privacidad con la autonomía absoluta. Por el contrario, el intento de defender determinadas conductas privadas desde la perspectiva de los «derechos inalienables» de la persona conduciría, como en el caso de las prácticas abortivas y homosexuales, a argumentaciones absurdas o contradictorias. Este razonamiento jurídico, sin embargo, no sólo condiciona el grado de protección legal otorgable a un comportamiento privado al juicio de bondad que éste le merezca a una comunidad dada, sino que filosóficamente somete los criterios públicos de justicia a las ideas privadas de bien. Lo cierto es, pese a ello, que los teóricos comunitaristas han sido incapaces de designar aquellas ideas de bien o formas de vida comunes susceptibles de encontrar un reconocimiento político generalizado en el ámbito de sociedades complejas y plurales como las nuestras. Intentar adscribir ese reconocimiento al poso cultural legado por la tradición equivale a santificar ésta y excluir de antemano la posibilidad de que las tradiciones contengan elementos alienantes y de explotación. La exclusión de los individuos históricamente marginados de la vida social y política se presenta, por ello, como un problema endémico al proyecto comunitario.³² La intervención de voces feministas en este aspecto del debate ha sido sumamente clarificadora.³³

Contrariamente, la búsqueda de un marco básico para la cooperación social entre orientaciones morales diversas ha constituido uno de los núcleos tradicionales del programa político liberal. Es en este punto donde cobra todo su significado el giro lingüístico experimentado durante las últimas décadas por la filosofía práctica. Los criterios para una ética comunicativa elaborados por Apel a partir de una reinterpretación lingüística del trascendentalismo kantiano,³⁴ las funciones políticas de la esfera pública descritas por Habermas en su concepción deliberativa de la democracia³⁵ o los requisitos señalados por Rawls para que el diálogo se convierta en razón pública³⁶ procuran, cada uno en un sentido distinto, la criba de los valores morales privados por el cedazo de la universalidad. Gracias a ello la idea liberal de justicia posee un carácter procedimental en virtud del cual todo bien que se postule como común debe ser el resultado de un proceso de combinación de preferencias equitativamente consideradas. Con todo, la confrontación de las posiciones ontológicas comunitarias con el procedimentalismo ético del liberalismo nos puede llevar a que, parafraseando el dicho popular, los árboles del frondoso debate filosófico nos impidan ver el bosque de sus respectivas afinidades políticas. En última instancia, ambas son teorías consensualistas que se refieren a la fundamentación moral de nuestras instituciones y afirman encontrarse asentadas en las tradiciones políticas de las democracias constitucionales. Esto es algo que aproxima el comunitarismo contemporáneo a las posiciones de liberales clásicos (Mill, Tocqueville, Constant) y modernos (Rawls). La dificultad para traducir las connotaciones políticas del comunitarismo al registro ideológico europeo se debe quizá a que el debate norteamericano gira en última instancia en torno a la defensa de opciones políti-

co-culturales. Ésta es la razón de que sus afinidades políticas se desplieguen en un espectro cuyos respectivos extremos pueden lindar con las tesis culturales de neoconservadores como Peter L. Berger, Daniel Bell o Alan Bloom, por un lado, y con programas económicos moderadamente redistributivos como los del presidente Clinton, por el otro. En Europa, por el contrario, desde la época de los conflictos históricos por la secularización de los sistemas educativos y de las revueltas estudiantiles de los sesenta el debate sobre modelos culturales parece haber abandonado el primer plano de la escena política. El resurgir de los nacionalismos y la creciente estrechez de los marcos estatal-nacionales para afrontar el proceso de integración europea han hecho, sin embargo, que desde este lado del Atlántico la reflexión comunitarista sobre la delimitación de los derechos individuales y colectivos en sociedades multiculturales resulte particularmente interesante.

Equidad política y derecho a la diferencia

La identidad moderna surge allí donde la multiplicidad de roles sociales desempeñados por el sujeto le permiten a éste tomar distancia frente a ellos e interrogarse por su fundamento. Si la introspección agustiniana suele ser presentada como un primer hito en la evolución intelectual hacia la modernidad, Taylor se ha cuidado de señalar la importancia de un factor adicional en la subjetividad moderna: la conciencia que se pregunta a sí misma lo hace buscando el desarrollo de unas potencialidades que le son inherentes y exclusivas.³⁷ En este sentido, buena parte de las éticas modernas son «éticas de la autenticidad». No obstante, en esa búsqueda de sí misma de la conciencia intrasubjetividad e intersubjetividad constituyen dos caras de una misma moneda. El carácter dialógico de la identidad humana es algo que Hegel, y tras él toda la filosofía «discursiva», se han encargado de resaltar frente a la unilateralidad de las éticas deontológicas. La búsqueda de la autenticidad en el diálogo con otros comporta, además, un factor normativo de primer orden: presupone el reconocimiento de un *alter ego* mediante cuya interacción me busco a mí mismo. Búsqueda de la autenticidad y necesidad de reconocimiento recíproco constituyen pues, para un comunitarista como Taylor, los fundamentos morales de la identidad moderna. Ese reconocimiento se desarrolla en una doble esfera, pública y privada, cuya identificación no es, sin embargo, inmediata.

Bajo el principio de la tolerancia, la cultura política liberal ha propiciado históricamente el respeto de las identidades privadas en la medida en que su contenido no implique un atentado a las libertades e identidades de otros. En este sentido, el respeto a la pluralidad equivale al reconocimiento público de una misma dignidad para todas las identidades privadas. La modernidad ha alimentado, sin embargo, una dinámica política que ha arrojado a la palestra agravios pertenecientes a un ámbito, el privado, que el liberalismo concibió

originalmente bajo categorías contractuales y, consiguientemente, exento de relaciones de dominación. Es así como el movimiento obrero y posteriormente el feminista pusieron de manifiesto la desigualdad ínsita tanto en el contrato de trabajo como en la familia patriarcal. Desde el ángulo normativo de la modernidad el fondo igualitarista de estas reivindicaciones no ofrecía, en principio, mayores dificultades para elaborar unas políticas públicas destinadas a ofrecer protección a las partes más débiles y garantizar la equidad de las relaciones contractuales. Un problema distinto, sin embargo, es el ofrecido por las denominadas «políticas de la diferencia», tal y como han sido planteadas en los debates actuales sobre multiculturalismo. Su argumento mantiene que la neutralidad pública liberal, su ceguera intencionada ante las diferencias culturales, constituye el núcleo discriminatorio de aquellas identidades que requieren una activa y decidida intervención pública con el fin de garantizar su supervivencia.³⁸ Aquí ya no se trata tanto de promover el igualitarismo como de preservar un determinado «hecho diferencial» comunitario a través de la autoridad pública. Los diseños de políticas lingüísticas o de modelos territoriales en estados plurinacionales dan fe de la complejidad de la empresa y explican, de paso, tanto la participación de numerosos filósofos canadienses en el debate comunitarista como la prevención con que éste fue originalmente acogido en Europa.³⁹

De nuevo, la discriminación positiva de determinadas identidades amenazadas de extinción podría ser asumida por el liberalismo político desde el criterio de la equidad: aplicar patrones diferentes con el fin de que todas las identidades, concebidas como igualmente dignas, puedan sobrevivir. Este punto nos llevaría a un problema filosófico ulterior: el de definir las coindiciones que hacen a una identidad merecedora de ser considerada políticamente digna. Sin poder extenderme en este punto, un criterio plausible sería el de identificar la dignidad política con el respeto a unas reglas de convivencia tales que proscriban aquellas formas de identidad cuyo desarrollo exija una merma en la autonomía de otras identidades. En este aspecto debe tenerse en cuenta la distinta naturaleza de las identidades que se trate de conciliar. Como demuestra la historia, las exigencias de lealtad planteadas al sujeto por las identidades religiosas pueden ser tan profundas y exclusivas como las identidades definidas lingüística o étnicamente. Un hito de la modernidad política consistió precisamente en articular esas identidades mediante un equilibrio entre los derechos individuales y colectivos. Por otro lado, desde la perspectiva de una cultura democrática resulta inquietante imaginar unas políticas públicas destinadas a fomentar o reprimir determinadas identidades privadas (pongamos el caso de las identidades sexuales o religiosas). En cualquier caso, la irreductibilidad de los derechos individuales frente a las exigencias comunitarias marca el límite infranqueable para la transigencia liberal. El desarrollo del pluralismo democrático puede verse sin duda favorecido por la exposición de sus sujetos a diversas influencias culturales. A partir de ahí, y por encima de las interven-

ciones compensatorias estatales, debe ser responsabilidad de los propios sujetos y de la articulación institucional de la sociedad civil el delimitar el conjunto de lealtades que se quiera promover o elegir. No es pecar de darwinismo cultural mantener que la defensa de las identidades en una sociedad pluralmente articulada debe incluir, junto con las condiciones básicas para la supervivencia cultural de las minorías, un grado de libertad para la elección individual al menos igual de amplio.

Es aquí, más que en cualquier otro aspecto, donde se pone de manifiesto la dificultad de las filosofías comunitaristas para elaborar una teoría de la justicia que incorpore la tolerancia ante la pluralidad de ideas de bien y sea sensiblemente distinta de los planteamientos liberales.⁴⁰ Así, por ejemplo, los esfuerzos de Walzer por elaborar una concepción contextualista de la justicia han reconocido de partida que la identidad del sujeto defendido por el liberalismo es, en realidad, una identidad postsocial, esto es, una identidad constituida desde la distancia reflexiva frente a todas las identidades, formas de vida y tradiciones particulares.⁴¹ Esa distancia es la que delimita un espacio público construido políticamente mediante el filtrado procedimental de los materiales aportados por la privacidad. Las lealtades comunitarias tienen ahí cabida siempre y cuando sean susceptibles de ser elegidas o, cuanto menos, rescindidas por el sujeto. Al apelar al carácter constituyente de algunas de esas lealtades como excusa para configurar el espacio público en torno a unos valores sustantivos el comunitarismo no sólo cae en una versión de la falacia naturalista, sino que está negando una de las principales conquistas de la modernidad: la autonomía moral del sujeto. La vida pública de las sociedades pluralistas está construida, en última instancia, sobre compromisos, no sobre obligaciones políticas.

No es menos cierto, por otro lado, que buena parte de esos compromisos políticos descansa en toda una serie de sobreentendidos culturales y de prácticas comunitarias. Quizá por ello quepa describir la cultura democrática, según ha señalado Wellmer, como un proyecto a la vez liberal y comunitario.⁴² Sin embargo, los intentos de ir más allá de esa caracterización post-convencional y de presentar la metáfora de la *comunidad* como un refugio moral para las restantes estructuras de la conciencia resultan escasamente satisfactorios. En primer lugar, porque el comunitarismo entendido como una filosofía de la conciencia o de la vida privada carecería de todo interés para la filosofía política, que es, por definición, una filosofía de la vida pública. Además, la esfera de lo público no responde a los criterios de cohesión, intimidad y consenso normativo que el término de *comunidad* connota, sino a los de debate y competencia por el poder. Tampoco, en fin, la idea de *comunidad* como privacidad compartida gozaría de mayor plausibilidad, ya que por lo general en las sociedades modernas esa comunión privada, más que una base territorial definida, posee una cohesión «imaginada», en el sentido en que Anderson ha empleado el término.⁴³ Esa carencia de localización territorial es precisamente la que marca la diferencia

fundamental en la condición de los multiculturalismos norteamericano y europeo. Por lo demás, la dinámica social y política de las sociedades desarrolladas ni siquiera permite seguir concibiendo la privacidad como una esfera autónoma y replegada sobre sí misma capaz de ofrecer «refugio en un mundo sin corazón». Son numerosos los estudios sobre la institución familiar y matrimonial, modelos comunitarios por excelencia, que dan fe de lo que Habermas ha denominado la «colonización del mundo de la vida»: la penetración de los principios del mercado o de la regulación administrativa en esferas anteriormente regidas por principios de obligación moral.⁴⁴ De ello no sólo es testigo la prolongada crisis por la que atraviesan ambas instituciones, sino el hecho mismo de que los debates sobre los valores familiares, sobre la identidad sexual de las parejas o sobre la equiparación de los derechos conyugales, por citar tan sólo algunos ejemplos, haya convertido la protección de las citadas instituciones en temarios de agenda política. El énfasis que se haga en los derechos individuales, en las obligaciones recíprocas o en las necesidades funcionales del conjunto de la sociedad puede muy bien servir para definir distintas afinidades políticas, pero no puede obviar el hecho de que los instrumentos de regulación de que disponen las sociedades democráticas no se prestan a un empleo unilateral sin caer en contradicción con sus propios supuestos normativos.

NOTAS

1. J. Rawls, *Una teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.
2. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1981.
3. J. Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1986. Un buen análisis de los orígenes intelectuales de las posiciones englobables en el *postmodernismo* es el de L. Ferry y A. Renaut, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1988.
4. J. Elster (ed.), *Rational Choice*, Oxford, Basil, Blackwell, 1986.
5. R. Nisbet, *The Social Philosophers*, Nueva York, Thomas Crowell Company, 1973, p. 392.
6. Una buena recopilación de textos es la que aparece en S. Avineri y A. de Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992; M. Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1982, así como el monográfico dedicado por la *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (mayo 1989), pp. 475-594.
7. Pierre Rosanvallon ha realizado una excelente reconstrucción del papel que juega el mercado en la obra de Adam Smith como «solución» a los dilemas políticos y morales planteados por las doctrinas clásicas del contrato social; cfr. *Le libéralisme économique*, París, Seuil, 1979, pp. 39 y ss.
8. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1977; y, más recientemente, J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
9. J.L. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.

10. A. Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 13 y ss.

11. A. Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985), pp. 308-322.

12. Algunas de las publicaciones que reflejan esa repercusión internacional son, en Alemania, las de M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Francfort, Fischer, 1993; en Italia, A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Reuniti, 1992; por último, en España, C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. En lo referente a su influencia directa en la arena política, algunas revistas estadounidenses han identificado el Progressive Policy Institute como un *think tank* comunitarista que intervino en el diseño de la campaña presidencial de Bill Clinton y que posee acceso directo al vicepresidente Al Gore. En este sentido, Michael J. Sandel había propuesto ya en 1988 el comunitarismo como la filosofía pública que el Partido Demócrata necesitaba para recuperar el perdido liderazgo ideológico de la sociedad norteamericana. Cfr. su «Democrats and Community», *The New Republic* (22 de febrero de 1988), pp. 20-23. Sin embargo, ha sido Amitai Etzioni el teórico que más claramente ha articulado las nociones comunitarias en un ideario político práctico. Cfr. *The Spirit of Community*, Nueva York, Crown, 1993.

13. R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 71-72.

14. C. Thiebaut, *op. cit.*, pp. 195 y ss.

15. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

16. M. Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en S. Avineri y A. de Shalit, *op. cit.*, pp. 12-28.

17. C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Don Mills, Anansi, 1991.

18. C. Bay, «From Contract to Community», en F.R. Dallmayr (ed.), *From Contract to Community: Political Theory at the Crossroads*, Nueva York, Marcel Dekker, 1978, p. 30.

19. M. Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *cit.*, p. 19. En el fondo del debate entre comunitaristas y liberales norteamericanos existe, sin embargo, una confusión entre argumentos ontológicos y propuestas normativas. Como ha señalado Charles Taylor con respecto a la prioridad entre las ideas de *bien* y de *justicia*, «tomar una postura ontológica no equivale necesariamente a asumir la defensa de algo, aunque al mismo tiempo, lo ontológico sí ayuda a definir las opciones que tiene sentido defender». «Cross-purposes: the Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, p. 161.

20. M. Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Londres, The Hogarth Press, 1990.

21. Este tipo de consideraciones aparecen recogidas programáticamente en el texto «The Responsive Communitarian Platform: Rights and Responsibilities», manuscrito de la *Communitarian Network*.

22. La confrontación filosófica entre comunitaristas y liberales está plagada, como se verá, de ambigüedades en cuanto a sus connotaciones políticas, lo que impide adscribirles sin más las respectivas etiquetas de «conservadurismo» y «progresismo». Cfr. C. Thiebaut, *op. cit.*, pp. 146 y ss.

23. Cfr. A. Wolfe, *op. cit.*, pp. 237 y ss.

24. R. Wuthnow, *Between States and Markets*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1991.

25. Una hipótesis a este respecto afirma la existencia de una proporción simétrica entre el grado de relaciones indirectas existente en una sociedad y el potencial de la misma para la imaginación de *comunidades*. Cfr. C. Calhoun, «Indirect Relationships and Imagined Communi-

ties», en P. Bourdieu y J.S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Nueva York, Westview Press, 1991, pp. 95-121.

26. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.º 3 (verano 1985), pp. 248-249.

27. *Ibid.*, p. 227.

28. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, pp. 46 y ss.

29. M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 14.

30. *Affirmative action* es el término que se ha empleado en los Estados Unidos para referirse a las políticas públicas con una orientación antidiscriminatoria. Sobre el origen de las mismas y la evolución del debate generado en torno a ellas, cfr. N. Glazer, *Ethnic Dilemmas (1964-1982)*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983, cap. III.

31. M. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (mayo 1989), pp. 521-538.

32. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 227.

33. M. Friedman, «Feminism and modern Friendship: dislocating the Community», en S. Avineri y A. de Shalit (eds.), *op. cit.*, pp. 101-119.

34. K.O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Francfort, Suhrkamp, 1973, pp. 358-435.

35. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt, Luchterhand, 1962, pp. 263-278, y *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp, 1992, pp. 349-398.

36. J. Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 212-254.

37. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 111-210.

38. Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 38 y ss.; I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 99 y ss.

39. Obviamente, la concepción de Canadá como el fruto de la cooperación entre diez provincias se apoya en un proyecto político distinto del que lo concibe como resultado del pacto original entre dos pueblos. Algo similar puede afirmarse con respecto al Estado español, las perspectivas de su federalización y la interpretación que del mismo se hace desde los nacionalismos periféricos. Sobre la proyección política de las tesis comunitaristas en Canadá, cfr. Ch. Taylor, *Rapprocher les solitudes* (ed. G. Laforest), Montreal, McGill - Queen's University Press, 1991. Con respecto a las ambivalencias con que el término «comunidad» ha sido percibido desde Europa, y más concretamente en Alemania, cfr. H. Joas, «Gemeinschaft und Demokratie in den USA: die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion», en M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *op. cit.*, pp. 49-62.

40. R. Crisp, «Communitarianism and Toleration», en J. Norton y P. Nicholson (eds.), *Toleration: Philosophy and Practice*, Aldershot, Avebury, 1992, pp. 108-125.

41. M. Walzer, *Spheres of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1984, y «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n.º 1 (febrero 1990), pp. 6-23.

42. «La idea moderna de democracia designa una forma de praxis comunitaria equiparable con los valores básicos del liberalismo: ambos presuponen por igual una ruptura histórica con formas de vida comunitaria substancialmente fijadas y sólo por medio de la participación democrática pueden renovarse y reproducirse sin coerción los vínculos comunicativos entre los individuos», A. Wellmer, «Bedingungen einer demokratischen Kultur», en M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *op. cit.*, p. 179.

43. B. Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991.

44. C. Lasch, *Haven in a Heartless World: the Family Besieged*, Nueva York, Basic Books, 1979; A. Wolfe, *Whose Keeper?*, *op. cit.*, pp. 51 y ss.; y J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*

Francisco Colom González es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ejerció como profesor de Sociología Política en la Universidad Pública de Navarra. Actualmente es investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Su último libro es «Las caras del Leviatán. Una lectura política de la teoría crítica» (Ed. Anthropos).