

# El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer<sup>1</sup>

Manuel Toscano Méndez

(Universidad de Málaga)

Michael Walzer es una de las figuras más interesantes de la filosofía práctica actual. Mi propósito aquí se limita a destacar los *dos motivos centrales* de su pensamiento: su defensa del pluralismo y su compromiso democrático, y mostrar la significativa relación que hay entre ambos. A pesar de la gran variedad de asuntos de los que se ha ocupado, los comentaristas han visto muy bien los dos temas que dan unidad a la obra de Walzer:

1) Una *concepción política radical* (*Radical principles* es precisamente el título de una de sus obras<sup>2</sup>), es decir, democrática e igualitaria. En algún momento ha resumido su ideario político: un socialismo democrático descentralizado, es decir, una cultura política de participación y debate público, un mercado sometido a restricciones, la propiedad cooperativa de empresas y un amplio estado del bienestar —socializado y abierto a la participación local, en lo posible—, un sistema público e independiente de enseñanza, etc.<sup>3</sup>

2) Una *concepción «comunitarista» de la argumentación ética* y de la experiencia moral (siendo comunitarista aquí un término equívoco, peyorativo para sus críticos, que vale por contextualista, hermenéutico y alguna cosa más, como veremos).

Así en *Spheres of justice*, su obra más conocida, su teoría igualitaria de la justicia social se apoya sobre una argumentación comunitarista. Críticos como Jos-

<sup>1</sup> Este trabajo fue elaborado durante una estancia en la Chaire Hoover d'éthique économique et sociale de la Université Catholique de Louvain y presentado como ponencia en un seminario de doctorado de dicha Universidad sobre el debate liberalismo-comunitarismo. Quiero expresar mi agradecimiento a Philippe Van Parijs, responsable de la Chaire, y André Berten, director del seminario, así como a José Rubio Carracedo y Hervé Pourtois por sus valiosas observaciones.

<sup>2</sup> M. Walzer, *Radical Principles. Reflections of an unreconstructed democrat*, Basic Books, New York, 1980.

<sup>3</sup> M. Walzer, *Spheres of justice. A defence of pluralism and equality*, B. Blackwell, Oxford, 1985 (1.ª ed. 1983), pág. 318.

hua Cohen o William Galston han percibido, no obstante, una profunda tensión entre una y otra: principios democráticos y argumentación comunitarista son líneas divergentes, si no francamente contradictorias. Por el contrario, me gustaría mostrar la mutua implicación de estos dos aspectos en el proyecto de Walzer, aunque exploraré su relación sólo en una dirección y simplemente haré una sugerencia final sobre el sentido inverso. Para ser más preciso, me parece que hay que buscar la razón de la argumentación comunitaria justamente en una concepción radicalmente democrática de la política.

En su entrevista con Chantal Mouffe, Walzer rehusaba o, al menos, se mostraba indiferente ante la denominación «comunitaristas»: se trata de una distinción puramente académica, sin contrapartida en el mundo político, y para Walzer los compromisos que importan son otros (los que indican su autodefinición plural: americano, judío, intelectual, demócrata, socialista)<sup>4</sup>. No es sorprendente: también otros destacados autores calificados como comunitaristas, como Charles Taylor o Robert Bellah, se han mostrado reticentes al rótulo. La denominación es lo de menos y nos importa el paralelismo entre los dos hilos conductores de la obra de Walzer y los dos aspectos más interesantes de lo que se ha llamado comunitarismo:

1. Una aproximación hermenéutica a la razón práctica, que no se reduce al campo comunitarista y alcanza al campo liberal. Por eso, Georgia Warnke ha podido hablar del «giro interpretativo» (*hermeneutic turn*) de la filosofía política actual<sup>5</sup>.
2. La recuperación de viejos temas de la tradición del republicano cívico, que sí parece un rasgo importante para entender los compromisos de buena parte de los autores considerados comunitaristas.

#### I. ¿ES ANTILIBERAL EL COMUNITARISMO?

Previamente, dos palabras sobre la polémica entre liberales y comunitaristas y la forma en que la interpreta Walzer. Sin querer generalizar, el debate se ha presentado algunas veces de forma algo sesgada o asimétrica<sup>6</sup>. *Prima facie*, el bando comunitarista aparece como antiliberal y, por tanto, adversario de convenciones y valores bien anclados en nuestra vida social y en nuestra cultura política. Para algunos, su mera mención ya evoca un particularismo cerrado e intrasigente: la nostalgia premoderna o antimoderna de viejas fidelidades, autoridad y tradición, comunidades apretadas, etc. Frente a esto, naturalmente, es fácil el elogio del cosmopolitismo liberal, defensor de los derechos del individuo, de la tolerancia y del pluralismo que definen una sociedad moderna. Sin embargo, es intelectualmente saludable desconfiar de este tipo de retrato en blanco y negro.

<sup>4</sup> C. Mouffe, «Eloge du pluralisme démocratique. Entretien avec Michael Walzer», *Esprit*, núm. 180, 3-4 (1992), págs. 123-132.

<sup>5</sup> G. Warnke, *Justice and interpretation*, Polity Press, 1992, pág. 7.

<sup>6</sup> Para un excelente análisis, bien ponderado, del comunitarismo, ver C. Thiebaud, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

Los debates pueden aproximar posiciones y también polarizarlas o encontrarlas de manera que diferencias de énfasis o motivos no necesariamente excluyentes quedan en una oposición irreductible. El efecto de las etiquetas al amalgamar los planteamientos singulares en un bloque indiferenciado hace el resto. Y de todo ha habido en la controversia liberalismo-comunitarismo, de la que no es fácil hacer balance: se trata de un debate muy ramificado, plural tanto por el número creciente de intervenciones y participantes como por los diversos géneros de cuestiones involucradas y los distintos niveles de discusión no siempre reconocidos; en el que se han producido además desplazamientos significativos por una y otra parte, que dificultan el establecimiento de una línea divisoria clara y definitiva.

¿Cuáles son los términos en los que debemos comprender la crítica comunitarista del liberalismo? En un artículo así titulado: «The communitarian critique of liberalism»<sup>7</sup>, Walzer propone una *interpretación del comunitarismo* que, sin duda, rebaja su originalidad o novedad y reduce su alcance. En su opinión, el comunitarismo es una moda, sin que ello implique el carácter efímero de algo que se desvanece de hoy a mañana; por el contrario, tiene la persistencia de ciertas modas cuya periódica reaparición cabe pronosticar sin riesgo. *The quest for community*, según reza el título de un libro publicado a comienzos de los cuarenta y recientemente reeditado<sup>8</sup>, es una figura recurrente de nuestra tradición sociológica, filosófica y política. Pero, además, el comunitarismo no representa una alternativa global al liberalismo, una objeción a la totalidad, ni puede pretenderlo; no es, ni debe considerarse, un ataque frontal, exterior contra el liberalismo. Nada sería más falso que la suposición de que el comunitarismo propone la sustitución de nuestras instituciones liberales por otra cosa, por un proyecto alternativo de sociedad. Se trata de un debate en el que no hay que contar más que con victorias parciales y concesiones del contrario.

La tesis que defiende Walzer es que debemos entender la crítica comunitarista del liberalismo como una periódica corrección de o reacción moderadora contra ciertos excesos liberales, pero dentro del horizonte liberal de nuestro tiempo. Si usamos la famosa imagen de Burke, comunitaristas serían los que viendo que la embarcación liberal se escora demasiado del lado del individualismo atomista, tratan de hacer contrapeso llevando sus opiniones al contrario. El debate, por tanto, es un conflicto de interpretaciones en el seno del liberalismo, entre diferentes liberalismos. También Taylor afirma que el comunitarismo, en sentido estricto, no existe: es un tipo de liberalismo entre otros, que se caracteriza por su identificación con el legado de Tocqueville. En efecto, un liberal por excelencia como Tocqueville (un *Old Wigh*, según Hayek) es la fuente de inspiración —declarada por el mismo título— de *Habits of the heart*, libro representativo de la orientación comunitarista y, en general, del trabajo de sus autores (Bellah, Sullivan, etc.).

<sup>7</sup> M. Walzer, «The communitarian critique of liberalism», *Political Theory*, vol. 18, núm. 1 (feb. 1990), págs. 6-23.

<sup>8</sup> R. Nisbet, *The quest for community*, Oxford Univ. Press, 2.ª ed. 1962.

Podemos tomar prestada la terminología de otro liberal por encima de toda sospecha como Ralf Dahrendorf<sup>9</sup> para ver mejor el asunto. Nos sirve el concepto —a la vez analítico y normativo— de oportunidades vitales, que define en función de dos variables: i) *opciones* o posibilidades de elección y ii) *ligaduras*, más difícil de definir: son los lazos o vínculos (familiares, comunitarios, religiosos) y los significados compartidos que definen nuestra(s) pertenencia(s) y estructuran nuestra(s) identidad(es). El comunitarismo es una reacción contra la visión unilateral de la modernidad como un proceso de disolución de ligaduras y contra un liberalismo cuya divisa viene a ser: a menos ligaduras, más opciones. Pero también para Dahrendorf ésta es una falsa visión y falsamente liberal: entre opciones y ligaduras, en general, no tenemos un juego de suma cero. Es unilateral (de ahí su aire plausible), pues olvida que las diferentes historias de modernización, siempre plurales, han combinado el crecimiento de opciones con la conservación, transformación o creación de ligaduras. En opinión de Dahrendorf, el liberalismo no puede caer en robinsonadas y perder de vista la importancia de los lazos, compromisos y obligaciones que forman el tejido social; debe buscar un equilibrio entre opciones y ligaduras para evitar que el extraordinario crecimiento de las primeras vaya acompañado por un sentimiento (también creciente) de pérdida de orientación y de sentido. (Dahrendorf parece temer que hayamos dejado atrás ese punto de equilibrio, posiblemente al filo de los setenta). La preocupación por el individualismo anómico y la suerte de las ligaduras en la sociedad moderna es característica de los autores comunitaristas, pero no es necesariamente antiliberal, como vemos.

## II. EL ARTE DE LA SEPARACIÓN Y LAS ESFERAS DE JUSTICIA

Es importante entender que el liberalismo es una tradición ampliamente compartida y que, como cualquier otra cosa en la vida social y política, se presta a diversas interpretaciones. Walzer se siente heredero de la tradición liberal, pero con plena conciencia de que es una herencia que admite diferentes interpretaciones y que se comparte mediante la discusión. (Se ha destacado a menudo la importancia de la huella judía en el pensamiento de Walzer, por ejemplo en este modelo de una comunidad de significaciones compartidas por medio de constantes reinterpretaciones y de una interminable discusión entre ellas).

Pero no sé si la idea de la moderación conviene al pensamiento de Walzer. (Puede dar pie a ciertos equívocos, particularmente por su aire neoconservador). En su caso debemos hablar más bien de una *radicalización del proyecto liberal*. Propone interpretar el proyecto histórico del liberalismo como un *arte de la separación*, que consiste en trazar el mapa del mundo social y político levantando barreras y delimitando espacios sociales e institucionales separados. Cada separación crea y protege una libertad: la separación iglesia-estado permitió la libertad de conciencia; la separación de universidad del poder político o religioso la

<sup>9</sup> R. Dahrendorf, *Life chances. Approaches to social and political theory*, Univ. Chicago Press, 1979, págs. 28-39.

libertad académica; la separación del estado y la sociedad civil, la libertad económica del mercado y la empresa, etc. En lugar de la desconfianza tradicional de la izquierda hacia el arte liberal de la separación, Walzer propone tomarlo más en serio y proseguirlo más allá de lo que lo han hecho los liberales. El gran mérito histórico del liberalismo ha sido poner límites al poder político y salvaguardar de su injerencia importantes zonas de la vida social (con sus libertades). Pero los liberales no parecen advertir que hay otros peligros. El mito de una sociedad compuesta de individuos separados, libres y protegidos dentro de su círculo de derechos, cuyas relaciones se establecen mediante acuerdos voluntarios, dice Walzer, es algo más que una mala sociología: oculta la complejidad social y hace invisibles esas otras formas de dominación. Y la tarea urgente en nuestra sociedad es impedir que la lógica interna del mercado invada y domine otros espacios de la vida social.<sup>10</sup>

Este arte de la separación generalizado es la teoría de la justicia social que presenta en *Spheres of justice*, su obra más conocida. En ella considera: primero, que la justicia distributiva afecta a la totalidad de la vida social y no a su capítulo socioeconómico; y, segundo, que el problema de la igualdad es inseparable de la libertad. Según el subtítulo del libro, se trata de «una defensa del pluralismo y de la igualdad».

El igualitarismo que busca no puede ser un nuevo lecho de Procueto. Rechaza un «régimen de igualdad simple» que, en la medida en que es posible, lo es únicamente por medio de un estado fuertemente centralizado y represor (y la posición misma del estado sería el origen de nuevas asimetrías). ¿Cómo pensar la igualdad? La igualdad debe ser el resultado de la complejidad social moderna y el reverso de la libertad, no su contrario. Walzer propone pensar la igualdad en los siguientes términos: por un lado, la igualdad no consiste en la identidad de posesiones, sino en «una relación compleja entre personas mediada por un conjunto de bienes»; por otro lado, el problema de la desigualdad es en el fondo un problema de subordinación y dominación. La lucha por la igualdad es una lucha contra las diversas formas de dominación que se establecen por medio de los diversos bienes sociales (nacimiento, posesión de la tierra, gracia, riqueza, conocimientos, etc.). Y se trata de evitar que tales bienes puedan ser utilizados como formas de dominación. ¿Cómo evitarlo?

Desde un punto de vista teórico, la solución de Walzer tiene la virtud de la sencillez. Los bienes son creados y comprendidos social e históricamente. El foco de la justicia social debe ampliarse de la distribución al proceso mediante el cual un bien se constituye como tal. (No deberíamos decir solamente: «People distribute goods to (other) peoples», sino «People conceive and create goods, which they then distribute among themselves».) De esta forma, el significado social de los bienes (lo que significa para aquellos para quienes es un bien) nos ofrece el criterio mediante el cual enjuiciar su distribución, un principio de legitimación y de crítica. Bienes con significado diferente obedecen a patrones de distribución diferentes y constituyen esferas de distribución autónomas. Esta pluralidad y (relativa) autonomía de esferas de justicia es un principio radical,

<sup>10</sup> M. Walzer, «Liberalism and the art of separation», *Political Theory*, vol. 12, núm. 3 (1984), págs. 315-330.

la versión distributiva del arte de la separación. (Que recoge intuiciones importantes sobre la justicia: por ejemplo, comprar un título universitario viola nuestra comprensión de su valor, pues sabemos que hay cosas que no se pueden comprar con dinero y que deben ser distribuidas con criterios bien distintos, como el mérito académico.) La justicia social consiste en el respeto de los límites y la autonomía de las diferentes esferas de distribución. «*Good fences make just societies*».

¿Y la igualdad? Lo que Walzer llama *igualdad compleja* es el resultado de la diferenciación social en esferas de justicia y la preservación de sus prácticas y reglas internas, de su autonomía institucional. Para verlo más claro es importante distinguir las nociones de monopolio y dominancia: un bien es dominante cuando determina el valor de los bienes de otras esferas (como una versión social del patrón oro); y el monopolio es una forma de propiedad y control de un bien dominante por un individuo, grupo o coalición social que explota su dominancia. El conflicto social puede tomar la forma de una denuncia del monopolio y la reivindicación de que el bien dominante sea repartido de forma igualitaria; esto nos conduce a la igualdad simple, de la que hemos hablado. Walzer propone que la lucha por la justicia se centre en la reducción o eliminación de la dominancia de ciertos bienes, de forma que el éxito y la desigualdad en una determinada esfera no se multipliquen e incrementen a lo largo y ancho de la vida social. En un régimen de igualdad compleja existirían ciertamente diferencias y desigualdades dentro de cada esfera, pero el resultado global —supone Walzer— sería ciertamente igualitario. Esta visión de la igualdad no es utópica en el sentido de hablarnos de un estado de equilibrio (definitivo), por el contrario implica una situación dinámica, abierta al cambio social. El número, las dimensiones y los criterios de las diferentes esferas no pueden ser diseñados de antemano; sus límites serán tema permanente de controversia pública, sometidos a cambios y rectificaciones. El arte de la separación es fruto de la experiencia y, como ésta, se orienta por ensayo y error.

### III. PLURALISMO E INTERPRETACIÓN

No ha sido, sin embargo, esta concepción igualitaria de la justicia social lo que ha provocado la mayor parte de las críticas. El blanco principal de éstas ha sido la concepción pluralista de la justicia social, pluralista en el fondo y en la forma (contextualista). Para ser más preciso, habría primero que distinguir *dos sentidos del pluralismo* en Walzer:

1) Un primer sentido más limitado, del que acabamos de hablar: es el pluralismo de esferas de justicia (pluralidad de bienes, de criterios, de procedimientos y de agentes de distribución).

2) Un segundo sentido más englobante y radical: el pluralismo de comunidades, tradiciones e identidades, fruto de la diversidad histórica y cultural.

Este segundo punto, sobre todo, es el que da pie a la controversia por sus implicaciones contextualistas y comunitarias. Pero hay una clara relación entre los dos sentidos: la diferenciación de esferas de distribución responde a la comprensión socialmente compartida del significado de los distintos bienes sociales;

y este significado, aunque pueda cubrir en ciertos casos largas distancias geográficas e históricas, es «el inevitable producto del particularismo histórico y cultural». La argumentación de Walzer es decididamente contextualista: la cuestión de la justicia social no puede responderse sin referencia a nuestra comprensión común («our shared understanding») de los bienes sociales. Por ello, al comienzo de su libro propone transformar *la pregunta filosófica por la justicia*, con una más que evidente alusión a Rawls (ciertamente al Rawls de la *Teoría de la justicia*): no se trata de preguntar qué principios de justicia escogerían personas situadas en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad —con un velo de ignorancia sobre su identidad, posición e interés, por ejemplo—, a la vista de un conjunto abstracto de bienes. La pregunta debería ser reformulada en términos bien distintos: qué significados y valores compartimos realmente y qué elecciones debemos hacer en el curso de nuestra vida en común.

Planteadas de esta forma, la pregunta no tiene ni puede tener una sola respuesta. Y presupone un «nosotros», es decir, la delimitación del ámbito de la justicia, que para Walzer es necesariamente *la comunidad política* (ya veremos las razones, pero el acento hay que ponerlo sobre el adjetivo política). La variedad de respuestas depende —dice Walzer— de *las diferencias culturales y de la elección política*<sup>11</sup>. Pero quiero insistir en que, a efectos analíticos, deberíamos distinguir dos cuestiones estrechamente ligadas en la reformulación que hace Walzer de la pregunta por la justicia:

1) En primer lugar, si podemos plantear qué es la justicia social fuera de todo contexto, sin referencia a la comprensión socialmente compartida de los bienes por distribuir. Lo que nos lleva a su vieja preocupación por la argumentación moral, por saber qué es lo que hacemos cuando discutimos y emitimos juicios morales. Preocupación que ya expresaba en el Prólogo de *Just and unjust war* y que constituye el tema de su libro recién publicado *Thick and thin* (subtítulo *Moral argument home and abroad*)<sup>12</sup>.

2) Pero hay otra cuestión importante: ¿puede ser admisible una teoría de la justicia ajena a una comunidad? Admisible desde un punto de vista político, pues esta segunda cuestión nos plantea la relación entre la concepción de la justicia y la deliberación y elección públicas, es decir, que da expresión a la otra gran preocupación de Walzer: la democracia.

Podemos dejar de momento el asunto de la comunidad y la política, para detenernos brevemente en la primera cuestión. El planteamiento de Walzer, como hemos visto, es indudablemente contextualista: el diálogo sobre la justicia, si ha de tener sentido y relevancia práctica, debe llevarse a cabo en el seno de comunidades concretas y debe afrontar el particularismo (de historia, de cultura, y pertenencia). El problema de la justicia nos concierne porque participamos en la red de intercambios que entretiene la vida social, porque hemos sido socializados en ella y compartimos la experiencia y el significado de los bienes que poseemos, intercambiamos o reclamamos. En tanto que situada, *la argumentación moral debe ser comprendida como interpretación*. Según los términos de Walzer,

<sup>11</sup> *Spheres of justice*, op. cit., págs. 5-6.

<sup>12</sup> M. Walzer, *Thick and thin*, Notre Dame U. P., 1995.

nuestros juicios morales apelan a significaciones compartidas, articulan o explicitan un horizonte moral común (*in matters of morality, argument simply is the appeal to common meanings*)<sup>13</sup>.

La oposición entre universalismo y contextualismo parecía ser, inicialmente, una de las líneas divisorias entre liberales y comunitaristas. La posición liberal paradigmática sería la siguiente: una teoría de la justicia debe ser universalista, es decir, independiente de concepciones particularistas ligadas a formas de vida, culturas o tradiciones. Una concepción de la justicia contextualista no puede ofrecernos la distancia crítica necesaria para denunciar el carácter injusto de ciertas prácticas, instituciones o normas locales. El universalismo, en opinión del liberal, es la condición *sine qua non* de la crítica, y la crítica, la razón de ser de una teoría de la justicia. De tal opinión parecía Rawls, cuando ofrecía un punto de vista *sub specie aeternitatis* en *Teoría de la justicia*. Como sabemos, en el curso del debate algunas posiciones se han suavizado a este respecto, como testimonia el caso del propio Rawls o, por citar otro liberal, el de Charles Larmore, que defiende una concepción postmetafísica y contextualista de la razón práctica<sup>14</sup>.

Tal es el punto de vista de Dworkin en su severa crítica de *Spheres of justice*<sup>15</sup>: la oposición del Walzer a una fórmula universal de justicia que nos permite enjuiciar cualquier sociedad condena la discusión sobre la justicia social a la anécdota y a lo ya establecido; hace de la justicia nuestro espejo, en lugar de nuestro crítico. Hay dos cuestiones especialmente importantes en la crítica de Dworkin. Por una parte, si entendemos los principios de justicia como una interpretación de significados sociales, ¿no quedamos irremediablemente prisioneros del *status quo*? Por otro lado, si reconocemos el pluralismo, tanto intercomunitario como intracomunitario, y, en consecuencia, admitimos que hay diferentes interpretaciones de la justicia, ¿cómo decidir entre ellas? Walzer nos ofrece su interpretación de ciertos bienes sociales, pero hay otras interpretaciones rivales en nuestra sociedad, no igualitarias, por ejemplo. ¿Qué criterios puede esgrimir para justificar la superioridad de su punto de vista sobre los demás? En opinión de Dworkin, la argumentación relativista minaría la propuesta igualitaria.

Las dos cuestiones son importantes; especialmente, la primera que pone en duda el filo crítico del pensamiento de Walzer. En un pequeño libro, *Interpretation and social criticism*<sup>16</sup> responde a tales críticas. Su respuesta consiste en comentar tres formas de entender la filosofía moral (en sus palabras: la vía del descubrimiento, la invención y la interpretación) y dibujar un atractivo retrato de la

<sup>13</sup> *Spheres of justice*, pág. 29.

<sup>14</sup> Ver J. Rawls, «Justice as fairness: political not metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), págs. 223-251; también C. Larmore, *Modernity et morale*, PUF, París, 1993.

Es interesante el paralelismo al respecto con Habermas, sobre cuya evolución puede consultarse el trabajo de J. Rubio-Carracedo, «El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía», *Philosophica Malacitana* VII (1994), págs. 136-142.

<sup>15</sup> R. Dworkin, «What justice is», en *A matter of principle*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1985, págs. 214-220.

<sup>16</sup> M. Walzer, *Interpretation and social criticism*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.), 1987.

actividad del crítico social (*social criticism*) de acuerdo con la tercera vía. Y lo hace, según el estilo característico de Walzer, combinando la argumentación con la ilustración histórica. Su propósito es defender que el modelo interpretativo es adecuado como descripción y también como tarea. Naturalmente, no cabe separar estos dos aspectos: una actividad moral básica como la crítica es la piedra de toque para verificar si la interpretación da buena cuenta de nuestra experiencia moral. El punto que interesa de forma especial a Walzer es rechazar la idea de que la interpretación conduce necesariamente a la legitimación de lo ya existente, demostrando que *la crítica social* puede y debe ser comprendida como *interpretación crítica*.

No voy a entrar en detalles, sólo quiero señalar la afinidad de su planteamiento con el de algunos filósofos europeos, reconocida por el propio Walzer. Tanto la comparación entre las tres vías como el retrato del crítico social ponen en juego el tema crucial de la hermenéutica filosófica: la relación entre compromiso y distancia reflexiva (*engagement-détachement*). Para pensar esta relación hay que reconocer que la finitud no tiene un sentido meramente defectivo; o mejor, como ha dicho Ricoeur, que la finitud designa en términos negativos una condición positiva como la «*appartenance*». Nuestra condición de habitantes de un mundo moral denso no nos encierra en nuestra particularidad como en una caja. Gadamer ha puesto el ejemplo pertinente de la diversidad de lenguas. Nuestra lengua materna no nos encierra en un mundo particular, por el contrario, en ella aprendemos una competencia lingüística a partir de la cual podemos aprender otras; es una perspectiva sobre el mundo que puede ser descentrada y ampliada. Lejos de condenarnos al relativismo, dice Gadamer: «Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, manifestada por la diversidad de lenguas, se abre el diálogo infinito que somos en dirección a la verdad»<sup>17</sup>. De igual forma, nuestra situación moral no es una condición negativa que nos impide acceder a lo universal. Sólo parece un límite para lo que H. Putnam ha llamado «el punto de vista del ojo de Dios»; es decir, para una concepción de la universalidad y la objetividad modelada sobre el ideal epistemológico del espectador absoluto (y su correlato, el ser como objeto absoluto).

Contra este ideal hiperbólico de *détachement*, la pretensión de haber encontrado un punto arquimédico, exterior, desde el que mover nuestro mundo moral, dirige Walzer su ataque. Lo que no implica (conviene insistir) desatención hacia la importancia moral de la reflexión y la crítica. Walzer ha hecho de abogado de la posición liberal advirtiendo a los comunitaristas que detrás del problema de la constitución del sujeto (*constitution of self*) está la cuestión insoluble de la autonomía individual y de la crítica de los valores y ligaduras que gobiernan nuestra socialización<sup>18</sup>. Su retrato del crítico social intenta establecer cuál es la justa distancia para la crítica. Para ello contrapone *dos figuras*: la primera, que goza de respetabilidad filosófica, es el crítico como espectador perfectamente desinteresado, cuya autoridad proviene de su condición de extranjero;

<sup>17</sup> H. G. Gadamer, «La universalidad del problema hermenéutico», en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1992, pág. 223.

<sup>18</sup> «The communitarian critique...», art. cit., pág. 407.

la otra es el crítico involucrado en la sociedad, el juez local, que gana o pierde su autoridad discutiendo con sus conciudadanos. Para Walzer esta última es la que conviene a la mayoría de los que históricamente han ejercido la crítica social.<sup>19</sup> No es necesario, ni seguramente posible, salir de una sociedad y su cultura para ejercer la crítica, ni siquiera una crítica radical. Sin duda, el crítico ha de apartarse de ciertas posiciones y relaciones de dominación dentro de la sociedad. Pero la crítica social interna, situada, radica siempre en la distancia que separa los valores y principios públicamente compartidos (en textos religiosos, historias, códigos, poemas, constituciones, etc.) de las condiciones de vida efectiva; como señala, incluso la apología del orden establecido puede ser temible para éste si se toman en serio sus principios de legitimación. En definitiva, la crítica moral hace pie en la necesidad humana de justificación («nuestra pasión por la justificación») y de reconocimiento por los otros.

El motivo de fondo del planteamiento de Walzer está en una reformulación de la razón práctica de acuerdo con nuestra finitud y una de las dimensiones de la finitud es precisamente el pluralismo. En este sentido, hay que comprender la distinción que hace entre *dós clases de universalismo*<sup>20</sup>, el universalismo que llama de «*surplomb*» (universalismo triunfante, podría decirse), y un universalismo abierto a la creatividad de la experiencia humana y a su pluralidad, «reiterativo». La apertura de una experiencia a otras experiencias, el encuentro con el otro que me obliga a revisar mis prejuicios, tal es el temple del universalismo modesto. No se puede ignorar en Walzer la búsqueda de un compromiso (difícil y precario) entre la aceptación del pluralismo moral y la necesidad de un *código mínimo* (universal).<sup>21</sup> Por ejemplo, en su libro *Just and unjust war* se ocupa precisamente de como regular conflictos entre naciones o culturas diferentes y apela a principios como el derecho a la vida y a la libertad, que derivan de nuestra humanidad común (aunque sean interpretados en lenguajes diferentes). Pero esa humanidad común no permite dar cuenta de la justicia social. Hay que diferenciar cuestiones morales de diverso rango y género: no es lo mismo la oposición de los conquistadores españoles a los sacrificios humanos de los aztecas (que sería un ejemplo de crítica minimalista, que justificaría lo que hoy llamaríamos derecho de injerencia), que la imposición de creencias y formas de vida cristianas y occidentales. Al tiempo que es consciente de la dificultad de trazar la frontera, hay buenas razones para negarse a introducir la justicia social en ese código mínimo.

Queda la cuestión, planteada por Dworkin, de cómo decidir entre interpretaciones divergentes: ¿hay algún procedimiento, método o criterio de decisión? Walzer cuenta *una historia del Talmud* para ilustrar lo que significa el régimen hermenéutico de nuestras discusiones morales: un grupo de rabinos discutían sobre un pasaje de la Ley y todos estaban de acuerdo en una interpretación

<sup>19</sup> M. Walzer, *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century*, Peter Halban Publishers, Londres, 1989. *Interpretation and social criticism* puede considerarse la introducción teórica a esta obra más histórica y política.

<sup>20</sup> M. Walzer, «Les deux universalismes», *Esprit*, núm. 187 (dic. 1992), págs. 114-133.

<sup>21</sup> M. Walzer, «Moral minimalism», en W. R. Shea & A. Spadafora, *From twilight of probability: ethics and politics*, Science History Publications, Canton (Mass.), 1993.

menos el rabino Eliezer que discutía contra todos; agotados todos los argumentos, pidió desesperado la ayuda de Dios: «Si llevo razón, que este árbol lo pruebe», y el árbol se elevó en el aire; pero el portavoz de los demás rabinos, Joshua, rechazó que tal prodigio fuera una prueba. Eliezer invocó a los muros y los muros se agitaron, pero Joshua siguió sin considerarlo una conclusión válida de la discusión. Finalmente, Eliezer se dirigió a Dios mismo: «Si la ley es como digo, que el cielo lo pruebe», y una voz del cielo respondió: «La ley es exactamente como dice Eliezer, no discutáis más con él». En lugar de estar impresionado, el rabino Joshua protestó de nuevo: «Pero la Ley no está en el cielo»<sup>22</sup>.

Para Walzer, Joshua tiene razón y nada exterior al debate permite zanjarlo. También los criterios y las pruebas son objeto de interpretación y controversia. El crítico no tiene otro recurso que «hablar de nuevo, más claro y más explícito», para convencer a sus interlocutores. El sueño de criterios definitivos, de una instancia superior que autorice una conclusión es un sueño dogmático. No hay forma de escapar al pluralismo de las interpretaciones y al diálogo inacabable entre ellas. Si usamos la conocida y bella imagen de M. Oakeshott, la pluralidad de las voces es esencial a la conversación de la humanidad y nadie tiene la última palabra, por más que esa incertidumbre desasosiegue al filósofo.

#### IV. EL FILÓSOFO Y LA CAVERNA: FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA

Para terminar, me gustaría abordar la argumentación de Walzer desde el ángulo de la política. Hemos distinguido dos cuestiones en la reformulación de la pregunta por la justicia y nos queda por responder la segunda. Como veíamos, la comunidad política es el ámbito principal (pero no exclusivo) de la justicia distributiva. Esto es, sin duda, discutible cuando la globalización de los intercambios económicos y la revolución de las comunicaciones parecen en camino de sumergir las fronteras bajo la circulación cada vez más densa de personas, bienes, informaciones, etc. ¿Por qué mantener la comunidad política como el ámbito primero y principal de la justicia en vez de la humanidad entera, si somos conscientes de la dimensión global de nuestros problemas? Seguramente, como reconoce Walzer, la pregunta por la justicia a escala planetaria sólo podría ser planteada en los términos abstractos de una situación de diálogo o de un contrato en condiciones ideales. Sin embargo, también Rawls ha limitado el alcance de su teoría de la justicia, sin dar el paso a una concepción global que algunos rawlsianos persiguen.<sup>23</sup>

No voy a juzgar la posición de Walzer al respecto, únicamente quiero mostrar brevemente que sus razones son de carácter político. Walzer reformulaba la pregunta por la justicia de forma que permitiera diferentes respuestas según las

<sup>22</sup> *Interpretation and social criticism*, págs. 31-32.

<sup>23</sup> J. Rawls, «The law of peoples», *Critical Inquiry* 20 (1993), págs. 36-68. Rawlsianos partidarios de la extensión planetaria de la concepción de la justicia son Charles Beitz, *Political theory and international relations* (Princeton U. P., 1979); Thomas Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell U. P., Ithaca, 1989; o Philippe Van Parijs, *Sanver la solidarité* (Éditions du Cerf «Humanités», París, 1995).

*diferencias culturales y la elección política.* Por una parte, la comunidad política es lo más parecido que tenemos a un mundo de significaciones compartidas (tradiciones, historia, lenguaje) que encuadran una vida en común. Y, sobre todo, es el espacio de la decisión política, de la deliberación y elección pública; como tal, crea sus propios vínculos de comunalidad (*Politics establishes its own bonds of commonality*) en la tarea de forjar un futuro común. Aunque la argumentación de Walzer en favor de la comunidad política como ámbito de la justicia simplemente suma estas dos razones, hay motivos suficientes para preguntarse por la relación entre ambas: pueden solaparse, según las circunstancias, pero también puede haber una profunda tensión entre ellas. La ambigüedad del comunitarismo denunciada por sus críticos reside en esta ambivalencia entre integración (cultural) o participación (política), por utilizar la expresión de S. Benhabib. Walzer es bien consciente de esta ambigüedad (que permite entender su renuencia a la denominación) cuando escribe que los planteamientos comunitaristas pueden servir de caución a las viejas desigualdades del modo de vida tradicional o, por el contrario, como corrección de las nuevas desigualdades causadas por el mercado liberal y la centralización burocrática.<sup>24</sup> Sin embargo, la lectura de Walzer nos permite establecer una clara prioridad de la política, o, para terminar de decirlo, una prioridad de la democracia.

Desde esta prioridad hay que entender la tesis de que la propia comunidad o, mejor, la pertenencia (*membership*) a la comunidad es el primero y más fundamental de los bienes por distribuir. Es algo semejante a la concepción de la ciudadanía de Hannah Arendt como «el derecho a tener derechos» (fruto de su experiencia como apátrida). Esta *prioridad de la ciudadanía y de la comunidad* es una prioridad política, que no comporta necesariamente cosas como la exclusión nacionalista o la limitación de derechos sociales de los extranjeros. Arendt cita «los derechos de los ingleses» de Burke (a la vista de la experiencia del período entre las dos guerras mundiales) para recordar que los derechos sólo cuentan en el seno de una comunidad que los reconoce y respalda. Y algo más: que sólo como miembros de la comunidad, como ciudadanos, podemos hablar y actuar políticamente, y vigilar ese reconocimiento y ese respaldo. Se trata de una prioridad y una justificación típicamente republicanas; al fin y al cabo, Arendt es el más notorio representante contemporáneo del republicanismo cívico.

Tampoco es casualidad que *Spheres of justice* (si quitamos la introducción y la conclusión) se abra con el tema de la pertenencia a la comunidad y se cierre con el poder político y la ciudadanía democrática. Una concepción pluralista de la justicia plantea inexorablemente el problema del espacio o del papel del estado y de la política. Ricoeur ha llamado la atención sobre esta paradoja de la política en la sociedad moderna que una perspectiva pluralista como las de Walzer o Boltanski y Thévenot<sup>25</sup> tiene la virtud de poner de relieve: por una parte, se trataría de una esfera entre otras, encargada de la distribución de un bien, el poder político; y, sin embargo, por otra parte, cubre la totalidad del espacio social.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> «The communitarian critique of liberalism», art. cit., pág. 23.

<sup>25</sup> L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification*, Gallimard, París, 1991.

<sup>26</sup> P. Ricoeur, «La place de la politique dans une conception pluraliste des principes de justice», en J. Affichard y J.-B. Foucauld (eds.), *Pluralisme et équité*, Esprit, París, 1995.

Del planteamiento de Walzer se desprende necesariamente que el poder político no es una esfera social más, pues tiene un papel decisivo y crucial en una sociedad justa: es el instrumento de delimitación de las distintas esferas y la garantía de su autonomía. Por seguir con la imagen topológica, la política es el espacio central de la discusión y la decisión públicas, al que se remiten las fricciones y solapamientos de las esferas. Como dice Walzer, sólo mediante el poder político podemos protegernos de las diversas formas de tiranía y, al mismo tiempo, el poder siempre puede volverse tiránico. De ahí que la limitación y la justa distribución del poder político sea la cuestión prioritaria.

¿En qué consiste una justa distribución del poder? En una distribución democrática según la cual el ejercicio del poder o al menos su control corresponde a los propios ciudadanos (que sufren sus consecuencias). *La democracia es la forma específicamente política de distribuir el poder* («the political way of allocating powers»). El poder político es un asunto de argumentos persuasivos y de votos. Toda clase de bienes no políticos deben ser excluidos: armas, propiedades, títulos, sabiduría, etc. «Los ciudadanos vienen al foro con nada salvo sus argumentos», resume Walzer, y sólo cuenta la persuasión entre los ciudadanos.<sup>27</sup> Pero hay que insistir en que se trata de algo más que de la distribución interna adecuada en el interior de una determinada esfera social. Cuando Walzer hace el retrato de una sociedad justa (socialismo descentralizado, etc., que mencionamos al principio), insiste en que tal orden social sólo puede existir si sus ciudadanos se identifican con sus instituciones y están dispuestos a defenderlas; y añade: una eterna vigilancia por parte de los ciudadanos es el precio de la libertad y de la igualdad.<sup>28</sup> Pero esto es la vieja virtud cívica y el patriotismo republicano (la identificación vigilante y la defensa de instituciones libres). Una ciudadanía activa es la condición y la garantía de una sociedad justa, pues una sociedad justa es, ante todo, lo contrario de la tiranía. Por eso, es necesario hablar de una *relativa* autonomía de las esferas de la tiranía. Por eso, hay cuestiones como la de la ciudadanía democrática que cimentan, envuelven y recorren las diferentes esferas. Es simplemente la primacía (democrática) de la política.

Esta prioridad de la democracia es una clave decisiva para interpretar el pensamiento de Walzer. Justifica su desconfianza hacia la forma tradicional de concebir la tarea filosófica y la tentación del filósofo de salir de la caverna en busca del bien o de la universalidad. Se trata de una vieja animadversión entre democracia y filosofía. Ya decía Arendt que nuestra tradición de filosofía política (nacida bajo la fuerte impresión emocional del proceso y la muerte de Sócrates) se había erigido sobre la enemistad entre el filósofo y la política. La oposición entre el filósofo y el gobierno de los ciudadanos es el tema de un artículo de Walzer poco conocido (o poco citado) que anticipa en algunos años la famosa prioridad de la democracia sobre la filosofía de Rorty. Su título es «Philosophy and democracy».<sup>29</sup> Su línea argumental es la defensa de la autonomía de la política demo-

<sup>27</sup> *Spheres of justice*, pág. 304.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 318.

<sup>29</sup> M. Walzer, «Philosophy and democracy», *Political Theory*, vol. 9, núm. 3 (1981), págs. 379-399.

crática contra lo que un demócrata rusioniano (Benjamin Barber) ha llamado «*la conquista de la política por la filosofía*»<sup>30</sup>. En la esfera pública, las verdades filosóficas o los principios universales y objetivos entran en el régimen de la opinión (*doxa*), según recordaba Arendt. Y esa es la posición de Walzer: no hay título, conocimiento o autoridad que pueda imponerse desde fuera al proceso de deliberación y elección política de los ciudadanos; quien entra en el espacio público ha de respetar las condiciones del debate democrático (incertidumbre, pluralidad de opiniones y ausencia de fundamentos) por frustrante que a veces resulte y no puede pretender otra autoridad que el asentimiento de sus conciudadanos conseguido mediante argumentos persuasivos. En ningún caso es admisible lo contrario, es decir, someter la deliberación democrática a condiciones exteriores.

Esto nos permite comprender mejor por qué Walzer prefiere la perspectiva del participante, del crítico comprometido que permanece en la caverna con los otros cautivos, y gana su autoridad mediante la persuasión y la interpretación del mundo que comparte con ellos (sus «*fellow citizens*»). El crítico desvinculado contempla la vida pública, según decía Pascal de los filósofos, como un manicomio que hace falta organizar y dotar de normas desde fuera. Una vez que está en posesión de una solución para nuestros conflictos sociales (verdades universales, principios objetivos y racionales, las leyes o el sentido de la historia), la tentación autoritaria es muy fuerte. Cuanto más seguro está de la solución, mayor es la impaciencia hacia toda suerte de resistencias, discusiones y compromisos, que son inevitables como mediación social, y más inclinado a recurrir a la manipulación y a la coerción. La vía de la interpretación en filosofía moral es sencillamente la vía de la prudencia, la vía del rabino Joshua cuando rechaza toda pretensión de zanjar el conflicto de las opiniones desde fuera, esto es, de forma autoritaria. Como resume: «*Philosophical founding is an authoritarian business*»<sup>31</sup>. Unos principios de justicia ajenos al horizonte valorativo de una comunidad requieren una aplicación despótica y, por tanto, injusta. Por eso, el crítico desarraigado, extranjero, cobra en el retrato de Walzer los rasgos autoritarios (o paternalistas) de un juez colonial. De igual modo, la justicia global sólo puede ser implantada por una centralizada agencia mundial y el despotismo, ilustrado en el mejor de los casos, de una burocracia internacional irresponsable.

Simplemente me gustaría terminar con dos sugerencias. La primera tiene que ver con la relación entre justicia y democracia y nos devuelve al debate entre comunitaristas y liberales. Lo más interesante del artículo de Walzer no es la argumentación antiplatonica. Su objetivo no es el rey filósofo, figura ciertamente pasada de moda, sino algo más próximo: el juez filósofo o la influencia de filósofos liberales como Ronald Dworkin o Bruce Ackerman sobre los jueces. Polemiza contra las restricciones de la deliberación y la decisión democrática que proponen los defensores del intervencionismo judicial (*judicial activism*) como Dworkin. No es tampoco por azar que Rawls hable siempre de democracia cons-

<sup>30</sup> B. Barber, *The conquest of politics. Liberal philosophy in democratic times*, Princeton U. P., 1988.

<sup>31</sup> «Philosophy and democracy», art. cit., pág. 381.

titucional. El debate entre liberales y comunitaristas está en una aproximación diferente a la política: unos ponen el acento en lo que podemos llamar una concepción constitucional de la justicia (y ha habido voces que pedían la constitucionalización de los principios de justicia) y asignan un papel preponderante al juez en la vida social; otros, insisten en las condiciones de participación política y de ciudadanía activa como elementos que definen la democracia. Tampoco desde esta perspectiva el debate es nuevo. Para los liberales, es de la mayor importancia imponer restricciones a la elección democrática y evitar el riesgo de una tiranía de la mayoría. Para Walzer, se exagera ese riesgo y, aún reconociendo la necesidad de límites, considera que esos límites deben ser los indispensables, los necesarios para mantener abierto el propio proceso democrático. Si la democracia comporta ciertos riesgos, dice en su artículo, hay que asumirlos. De ahí la crítica de Galston: la democracia es el bien dominante de Walzer.<sup>32</sup>

Presentada así, la cuestión puede llevar a engaño y a invocar el espectro, tan socorrido, de la democracia totalitaria. Para despejar cualquier equívoco al respecto, simplemente señalo la distinción que hace Charles Taylor entre dos tipos de liberalismo y que Walzer aprueba explícitamente en su comentario.<sup>33</sup> La primera especie, que pasa por liberalismo *tout court*, se basa en una concepción de los derechos del individuo que implica una completa neutralidad del estado, es decir, un estado sin ninguna clase de objetivos colectivos o comunes, más allá de la protección de las libertades individuales de los ciudadanos. La otra especie defiende un estado que puede comprometerse en proyectos colectivos, como la promoción de una cultura o de una nación, bajo la condición inexcusable del respeto a los derechos civiles y políticos de los ciudadanos y minorías con otros compromisos. Taylor y Walzer son partidarios de este segundo tipo de liberalismo, que formulan en términos moderados y pragmáticos (la elección dependerá, como apunta Walzer, de las diferentes circunstancias históricas y sociales). Ser favorable a lo que se llama «*judicial restraint*» no impide reconocer la necesidad de derechos garantizados constitucionalmente y su tutela judicial. Se trata, no obstante, de subrayar que el papel fundamental en el proceso político no corresponde a los tribunales, sino a la discusión pública de los ciudadanos y la formación democrática de mayorías con vistas a la realización de objetivos colectivos.<sup>34</sup>

La segunda sugerencia es que para responder a la crítica de Galston, o mejor para matizarla, deberíamos explorar en el sentido inverso la relación entre democracia y pluralismo.<sup>35</sup> Ya desde sus ensayos sobre la ciudadanía de *Oblig-*

<sup>32</sup> W. Galston, «Community, democracy, philosophy. The political Thought of Michael Walzer», *Political Theory*, vol. 17, núm. 1 (1989), págs. 119-130.

<sup>33</sup> C. Taylor, *Multiculturalism and «the politics of recognition»*, Princeton U. P., 1992 (comentario de Walzer, págs. 99-103).

<sup>34</sup> Ely ha elaborado una teoría de la «judicial review» compatible con la prioridad del proceso democrático y muestra que es falaz identificar, como algunos pretenden, la automoderación judicial con posiciones conservadoras; ver J. H. Ely, *Democracy and distrust. A theory of judicial review*, Harvard U. P., Cambridge (Mass.), 1980.

<sup>35</sup> Sobre la relación entre el pluralismo y una comprensión compleja de la ciudadanía democrática, ver J. Rubio-Carracedo y J. M. Rosales, «El nuevo pluralismo y la ciudadanía compleja», *Sistema* 126 (mayo 1995), págs. 53-62.



tions (especialmente, el más conocido: «A day in the life of a socialist citizen»)<sup>36</sup>, Walzer ha marcado sus distancias frente a la concepción exclusiva y total de la ciudadanía democrática que caracterizaba a la tradición republicana. Pretende, por así decirlo, una modulación pluralista de la ciudadanía, pero reconociendo su prioridad y generalidad: se trata de situarla y de articularla dentro del conjunto de diferentes (y a veces contradictorias) lealtades, obligaciones y pertenencias que constituyen nuestra identidad compleja. Y en sus últimos artículos ha insistido en lo que llama un «asociacionismo crítico» y una defensa de la sociedad civil que aparentemente choca con el intenso compromiso republicano con la comunidad política. Lo que Walzer propone es socializar nuestra concepción de la participación ciudadana, entenderla en términos más amplios y adaptados a la complejidad social moderna de lo que lo ha sido en el pensamiento republicano<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> M. Walzer, «The problem of citizenship» y «A day in the life of a socialist citizen», en *Obligations. Essays on disobedience, war and citizenship*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1970.

<sup>37</sup> M. Walzer, «The civil society argument», en C. Mouffe (ed.), *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*, Verso, Londres/New York, 1992, págs. 89-107. También «Socializing the welfare state», en A. Gutmann (ed.), *Democracy and welfare state*, Princeton U. P., 1988, págs. 13-26.