

**Carlos THIEBAUT, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 páginas.**

El libro de Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitarias y neoaristotélicas al programa moderno)*, constituye una valiosa aportación porque contribuye a llenar un hueco en la bibliografía española. Esta obra ofrece una definición y un análisis sereno sobre la corriente del comunitarismo. Aunque expone las diversas formas en que dicha corriente se manifiesta, insiste en la presentación de tres autores de ámbito americano y anglosajón, como son Charles Taylor <sup>1</sup>, Michael Walzer <sup>2</sup> y Alasdair MacIntyre <sup>3</sup>. La elección a mi juicio resulta acertada por un motivo concreto, como es que en nuestro país se ha tenido más información sobre el comunitarismo desarrollado en Alemania, que adopta una postura más bien neoconservadora. Sin embargo, el comunitarismo de corte americano ha tenido menos difusión, exceptuando a MacIntyre. Quizá el motivo radique en un cierto eurocentrismo, que nos conduce a considerar que los enfoques culturales hechos en ámbito anglosajón no son trasladables a nuestra cultura continental. El mismo Thiebaut muestra sus dudas ante la aplicación de este pensamiento a la situación europea: «Cómo interpretar el debate entre comunitarismo y liberalismo, debate académico y filosófico que hasta la fecha sólo tiene referencias políticas norteamericanas (de los Estados Unidos y de Canadá), como un debate político que posea referencias europeas... Sugiramos ahora una sospecha, ciertamente polémica: el carácter de la crítica comunitarista democrática norteamericana no es fácilmente transportable a este lado del atlántico pues el debate se transforma aquí en el debate del nacionalismo y del cosmopolitismo» (p. 146). Res-

1. Charles Taylor es profesor de filosofía política en la universidad de McGill de Montreal.

TAYLOR, C., *The Malaise of Modernity*. Ontario. Canada. Ed. Anansi Press, 1991, 135 p. The Massey lectures están patrocinadas por Massey College en la Universidad de Toronto y CBC radio (Canadian Broadcasting Corporation, Société Radio-Canada).

TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989.

«Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate». En ROSEMBLUM (ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989, pp. 159-182.

2. Michael Walzer nace en Nueva York en 1937. Está considerado en la actualidad como uno de los teóricos más importantes de la izquierda intelectual no dogmática de Estados Unidos. Ha sido profesor de ciencias sociales en las universidades de Princeton y Harvard. Desde 1980 enseña en el Institute for Advanced Study (School of Social Science) de Princeton, New Jersey. WALZER, M. «La idea de sociedad civil. Una vía hacia la reconstrucción social», *Debats*, núm. 39, (1992), pp. 30-39.

KALLSCHEUER, O., «El liberalismo comunitario de Michael Walzer. La fuerza de la oposición interna», *Debats*, o.c., pp. 40-45.

WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York. Ed. Basic Books, 1983.

*Exodus and Revolution*. Basic Books. 1985. *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press. 1987. *The Company of Critics*. Basic Books. 1988.

3. Pongo menos énfasis en el pensamiento de MacIntyre porque sus principales obras han sido reseñadas en este anuario, Cfr. MONTROYA, J., *Anuario de Filosofía del Derecho*. VII, (1990), pp. 622-630, sobre MACÍNTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1981. Traducción española por Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*. Barcelona. Ed. Crítica, 1988 y MACÍNTYRE, A. *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1988. MACÍNTYRE, A. *Three Rival versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame. University of Notre Dame Press, 1990. Versión española. Madrid. Ed. Rialp., 1992. 250 p.

ponderaría a Thiebaut, por mi parte, subrayando aquí que este debate tiene una lectura europea, porque incluso utilizamos esa nomenclatura, hablamos de *comunidad europea*. El mismo autor muestra como Europa ya no es una comunidad homogénea y muchos de los problemas multirraciales y multiculturales con que se ha enfrentado la sociedad americana están surgiendo ante nosotros. El debate de la búsqueda de una identidad europea, que respete las diferencias éticas, sin caer en xenofobias y racismos está todavía pendiente. Nos unen las tradiciones, pero ¿cómo asumimos las diferencias?

La polémica en Estados Unidos no queda encerrada en los ámbitos académicos sino que ha llegado al mismo Tribunal Constitucional, donde jueces comunitarios y neoliberales apuestan por decisiones judiciales diversas en su interpretación de los derechos constitucionales. Aunque la cita sea larga, refleja las posibles repercusiones de esta polémica a nivel judicial, dice Thiebaut; «Diversas resoluciones judiciales norteamericanas han puesto en primer plano el problema de si un estado puede impedir por medios legales o puede, en su caso, castigar conductas que la mayoría de la población rechaza en virtud de sus creencias morales aunque esas conductas se realicen en el ámbito privado y sin obvias repercusiones directas sobre el conjunto de la población. El debate ha surgido, así, a propósito de resoluciones que afectan a temas como las relaciones homosexuales libres entre adultos, la eutanasia o el aborto. La discusión afecta a problemas como la capacidad que tiene una mayoría para regular por medio de leyes comportamientos morales de la totalidad de la población (el problema de la mayoría), el estatuto de neutralidad de las leyes con respecto al *ethos* moral de la sociedad (el problema de la neutralidad de la ley ante concepciones morales antagónicas o diversas)...» (p. 152).

Michael Sandel defiende que la protección de los derechos debe ir unida a la discusión sobre la bondad o maldad de sus contenidos<sup>4</sup>. Es una consecuencia del argumento comunitarista de que toda idea de justicia está ligada a una idea de bien. El problema surge ante la necesidad de ponerse de acuerdo sobre el contenido moral de esos derechos en una sociedad compleja.

En realidad la preocupación de todos estos autores está dirigida a reflexionar sobre la validez o no de los modelos éticos, políticos y iusfilosóficos, heredados de la modernidad. Como el mismo subtítulo de esta obra anuncia, se exponen en ella las críticas comunitarias y neoaristotélicas al programa moderno. Si de entrada el término *neoaristotelismo* no parece difícil de definir, no sucede lo mismo con la caracterización de qué sea el *comunitarismo*. Ciertamente, no es superflua una presentación del tema, poco conocido fuera de ámbitos éticos o de filosofía política.

En el punto de partida, Thiebaut presenta, con claridad y maestría, el enemigo común de ambas escuelas, a saber, el liberalismo. Cierta tipo de comunitarismo quiere recuperar la modernidad y la ilustración, despojándolas de sus impurezas (Walzer y Taylor). Otro sector del comunitarismo reivindica una vuelta a la tradición como contrapuesta a la modernidad. Así Alasdair MacIntyre se presenta como un antiilustrado. Sin embargo su neoaristotelismo es democrático, bañado de tintes de añoranza y nostalgia de una idea de comunidad orgánica premoderna.

Pues bien, estos son principalmente los tres autores cuyo pensamiento es analizado a lo largo de estas páginas. Pero permítaseme al hilo del discurso presentar un resumen de las principales propuestas del comunitarismo. El comunitarismo y neoaristotelismo proponen un planteamiento de revisión radical de nuestra cultura, *iendo* a la raíz se preguntan «qué leyes son legítimas y por qué en un momento histórico y en una comunidad dada, cuando existen en la misma diferentes concepciones morales y culturales» (p. 11). Se pone en entredicho el intento actual del liberalismo, basado en la reformulación de las teorías del contrato de Locke, Kant o Rousseau, tanto en autores neoliberales como Rawls, Buchanan o Gauthier, como en las teorías críticas de Apel o Habermas. El proyecto racionalista del neocontractualismo o de las

---

4. SANDEL, M. «Moral argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality», *California Law Review*, 77, 2, (1989), pp. 521-538.

éticas dialógicas y constructivistas conduce a un procedimentalismo. Aunque se quiere presentar dicho procedimentalismo como una fórmula vacía, en realidad se parte siempre de un contexto previo material y normativo.

Como consecuencia, se desconfía de las declaraciones de neutralidad e imparcialidad de las que parte el liberalismo, porque «toda teoría está cultural y contextualmente determinada», hasta el mismo liberalismo lo está. Su reclamada universalidad y formalidad no respeta los particularismos y las diferencias. El programa liberal es en el fondo historicista y relativista, aunque se presente disfrazado de visos de universalidad. De ahí que el comunitarismo proponga la vuelta a una ética normativa sustantiva, apoyada en la tradición, la historia, la comunidad y motivada en la socialidad frente al individualismo liberal.

Thiebaut se esfuerza por demostrar que no todo neoaristotelismo ni comunitarismo comparten un planteamiento regresivo —tanto en términos políticos como en términos teóricos— con respecto al proyecto normativo de la modernidad que se concreta en el programa liberal (p. 12).

Las dos posiciones citadas no son idénticas, pero su interpretación del liberalismo se asemeja al considerar que el liberalismo deja a la sombra la *solidaridad*.

A mi juicio, las precisiones presentadas por Thiebaut resultan muy útiles para despejar la panorámica presente, un tanto farragosa. Según el mencionado autor, no es identificable el neoaristotelismo con el conservadurismo, ni el comunitarismo con los proyectos democráticos modernos, porque hay comunitarios conservadores y neoaristotélicos no regresivos. Sus críticas no son regresivas, aunque tampoco resulten excesivamente «progresivas». Precisamente Charles Taylor y Michael Walzer representan el comunitarismo progresivo. Sólo el comunitarismo desarrollado en Alemania ha adoptado posturas realmente neoconservadoras.

La crítica comunitarista al liberalismo se hace tanto desde posiciones republicanas más conservadoras como desde la izquierda. Estos últimos ven como inevitable la crítica comunitarista en la reconstrucción de un pensamiento de izquierdas, críticas que coinciden con las de Marx en la socialdemocracia radical (Nussbaum, Taylor, Walzer).

El deseo de Thiebaut es reconciliar pares sólo aparentemente irreconciliables, como solidaridad y tolerancia, particularismo y cosmopolitismo, diferencia y tolerancia, individualidad y colectividad, etc. Movido por esa finalidad afirma «mis reflexiones se encaminan a un movimiento de crítica que reconozca una doble verdad, la del liberalismo y la del comunitarismo» (p. 15). A la vez que se destaca esta doble verdad, se quiere recordar las limitaciones tanto del liberalismo como del comunitarismo, «se quiere sugerir que esa noción comunitarista se queda corta, dada su densa homogeneidad, para comprender el núcleo teórico y práctico que es más relevante en la consideración del presente: las formas complejas de la subjetividad moderna y las formas complejas de los sistemas sociales de interacción» (p. 16). Así Thiebaut no se limita a relatarnos el estado de la cuestión en lo que a estas posiciones se refiere, sino que hace su propia aportación en una síntesis final. Se propone así una doble tarea de presentación y de intervención, de la que da cuenta acabadamente.

Thiebaut resume las características del comunitarismo en los siguientes puntos: En primer lugar, los comunitarios atacan la simplicidad de las éticas modernas. En segundo lugar, defienden la inseparabilidad de lo bueno y lo justo. En tercer lugar, critican la concepción del sujeto racional porque no hay un yo sin atributos. Por último, creen en una comunidad homogénea versus la sociedad compleja liberal.

Con respecto al primer punto, propugnan que no se puede definir la ética sólo desde la razón, porque la definición del bien se elabora a partir de la acción humana. Por eso insisten en;

a) la superioridad del criterio teleológico frente al deontologismo, en el que pierde sentido toda noción sustantiva de bondad, «MacIntyre conecta la bondad con la validez de un juicio ético con los bienes consustanciales a aquellas prácticas que una comunidad define como virtuosa» (p. 28). Se critica la teoría de la justicia de Rawls por su derivación del deontologismo kantiano.

b) En la importancia de la sensibilidad moral, tratando de recuperar los deseos y sentimientos morales, las formas sensibles de racionalidad moral en el programa aristotélico, que adopta argumentos para-humeanos. Se aboga por un realismo de lo concreto, defensa del carácter objetivo de la esfera real distinta al preconizado por Kant.

c) En el juicio ético como un aspecto de la razón práctica, de carácter contextual, como forma de vida moral concretas, bien como el modelo profético de Walzer, o bien la identidad moral defendida por Taylor.

d) En el carácter material, histórico y cultural de los valores. Se diferencia entre el contexto y el transcontexto. Thiebaut señala el peligro de que la ética se reduzca al *ethos* dado de una sociedad en un momento histórico y el olvido de la universalidad.

La segunda idea directriz se refiere a la *inseparabilidad de lo bueno y lo justo*. Se critica a Rawls el que prioriza lo justo sobre lo bueno. El liberalismo cae en una contradicción porque su propia abstracción le conduce a una defensa vacía de contenidos. Ninguna teoría de lo justo puede coherentemente articularse al margen de una teoría del bien.

En este punto coincide la crítica de los comunitarios (Michael Sandel, Sullivan, Bellah) con otros autores de izquierdas, como Roberto Mangabeira Unger, representante del movimiento *Critical Legal Studies*<sup>5</sup>. Todos ellos mantienen la imposibilidad de la neutralidad de la esfera pública. MacIntyre reclama la tradición y el lenguaje sustantivo de una comunidad, y rechaza la abstracta y vacía neutralidad del proyecto liberal.

Sandel afirma que es a través de las ideas sustantivas del bien como se han reconocido los derechos. Es imposible separar los contenidos del bien en la práctica concreta de la justicia. Por tanto, para Taylor, no se puede separar la esfera privada de la pública, ese es el intento de los reduccionismos formalistas del utilitarismo y del kantismo.

Walzer propone, a su vez, una teoría fuertemente contextualista para la justicia que está muy lejana de los procedimientos de imparcialidad —como sucede ejemplarmente con el velo de la ignorancia rawlsiano— pretenden, por el contrario, descontextualizar y prescindir de valoraciones e intereses particulares para definir el punto de vista como un punto de vista imparcial (cfr., p. 40).

MacIntyre reivindica la necesidad del aprendizaje de culturas diferentes a la nuestra a partir del conocimiento de nuestra propia identidad; «La única forma en la que podemos hacernos inteligibles tanto nuestra propia identidad moral como la identidad moral de otras culturas o contextos diferentes al nuestro es acudiendo al relato de la génesis de nuestra propia tradición, sólo desde la cual podremos comprender otro mundo» (p. 43). Para hacer ello posible se precisa acudir a la tradición, al *faktum historiae* y no al *faktum rationis*. Una tradición que en la propuesta de MacIntyre se identifica con la recuperación la noción clásica de virtud propia de la tradición aristotélico-tomista. En lugar de ofrecer argumentaciones racionales y públicas, se trata de presentar modelos que encarnen las virtudes a imitar. O en versión de Taylor, con acentos neohegelianos, se propone una vuelta a la historia interna de la subjetividad.

Se insiste en la prioridad de las nociones de bien sobre los acuerdos de justicia y en la importancia de los valores comunitarios y tradiciones. Todo ello cobra mayor relieve en la práctica política; «el debate adquiere nueva relevancia teórica cuando se precisan las referencias a determinados temas sustantivos del debate político-moral de las sociedades desarrolladas» (p. 142).

La crítica del comunitarismo al liberalismo se asemeja a la crítica filosófica romántica de la Ilustración, como el intento hegeliano de superación de la moral kantiana. Se establece una confrontación entre la particularidad de una concepción del bien en un mundo de vida determinado, en una comunidad específica, contra la generalidad y la imparcialidad que le competen a la esfera pública y a la idea de justicia (p. 143). O desde otra perspectiva, el nacionalismo particularista de los mundos de creencias particularizados de los individuos, frente a un cosmopolitismo universalista y una

5. UNGER, R. M. *Knowledge and Politics*. Londres, Macmillan, 1975.

constitución política universalista y neutral: «De esa forma, la tensión teórica entre los términos teóricos universalidad y particularidad, que hasta ahora poseía un carácter sólo epistémico, se descubre como tensión política en la configuración material, social e histórica de las sociedades occidentales y como espacio en el que se iluminan algunos de sus graves problemas» (p. 143).

En relación con la puesta en práctica de las ideas de justicia, se hace más patente la necesidad de una defensa de las nociones sustantivas de bien y de valor. De hecho, la idea de justicia del liberalismo no es neutral, en realidad, reviste de imparcialidad y de universalidad una particularidad y una parcialidad.

La consecuencia de la primacía del bien sobre la justicia es la determinación material de toda noción de justicia y el carácter socialmente ubicado de los sujetos políticos o la imposibilidad de establecer procedimientos sólo formales para arbitrar y solventar conflictos (p. 147). Por eso los comunitaristas rechazan la *neutralidad pública*. Los discursos morales en las discusiones políticas y constitucionales se apoyan en nociones particulares del bien.

El problema que queda pendiente de resolver en estas reclamaciones es como hacer posible la autocrítica desde la perspectiva comunitarista. Michael Walzer se esfuerza en presentarla desde la figura del profeta, es decir, personas que dentro de la propia comunidad adoptan una actitud crítica ante los valores recibidos y allí presentes. En otro orden también resulta problemática la integración de las minorías en una comunidad moralmente densa, en la que prevalezca una moral social mayoritaria.

En tercer lugar, *se rechaza el yo sin atributos* y abstracto del liberalismo, tal y como se presenta, por ejemplo, en la posición originaria de Rawls. Especialmente Michael Sandel se erige en crítico del individualismo y atomismo liberal; «contra el sujeto moral como un sujeto aislado, puesto con independencia y con prioridad... a unos fines colectivamente dados... El comunitarismo y neoaristotelismo no pueden concebir el sujeto al margen de sus roles sociales y políticos: somos precisamente, argumentan, el conjunto de vínculos que nos constituyen como individuos» (p. 48). Se niega el individualismo teórico y una tesis psicológica o sociológica que se refiere a la constitución social de los sujetos.

En cuarto lugar, *se propone la necesidad de basar la sociedad en comunidades homogéneas versus las sociedades complejas liberales*.

Existe una estrecha unidad entre lo privado y lo público, de manera que la identidad se define por la comunidad de la que se forma parte. Una comunidad entendida como modo de autocomprensión constitutivo de la identidad de los sujetos. En algunos casos «el comunitarismo norteamericano se ve asociado al recurso a las tradiciones bíblicas y republicanas de los padres fundadores de la república» (p. 57). Quienes se sitúan en una crítica progresista, reabsorben el proyecto normativo de modernidad.

En Europa se presenta el triunfo del liberalismo, como consecuencia de la caída de los socialismos de los países del este. No se habla de un camino intermedio. Lo que el comunitarismo demuestra es que el fracaso del socialismo real no implica la validez de los supuestos holistas. La reivindicación de la solidaridad no conduce necesariamente a la idea de un socialismo estatista porque solidaridad no significa estatismo. El mismo Habermas ha diferenciado entre un holismo comunitarista y el holismo marxista.

La verdad del comunitarismo consiste en señalar «el carácter sustantivo y contextual de las nociones morales y la forma en que esas nociones se han ido articulando históricamente en la constitución de la subjetividad y de las instituciones morales y jurídicas modernas» (p. 148).

Sin embargo como contraargumenta Thiebaut, la insistencia en la tradición puede llevar a no comprender «la complejidad de las formas de subjetividad y de las instituciones modernas» (p. 148). Ni siquiera una misma comunidad, para Thiebaut, es completamente homogénea, incluye en ella misma diferencias. El comunitarismo no tiene siempre respuesta ante la complejidad de las diferencias de las sociedades contemporáneas. Se presenta con una dimensión holista, la comunidad con un ordenamiento de carácter comunitario y societal. Mientras que el liberalismo hace una defensa de los

derechos del individuo. Aunque Taylor intenta compaginar ambas cosas, una definición de comunidad excesivamente homogénea plantea en la práctica serias dificultades.

Para terminar diremos que a pesar de algunos de los fallos del comunitarismo, las críticas de los comunitarios han sido eficaces, en el sentido de que algunos autores como Rawls, Habermas<sup>6</sup> y Dworkin han replanteado algunos de sus temas. Así Dworkin ha ensayado la tesis de una comunidad republicana en el marco de una teoría de corte liberal<sup>7</sup>. En el último Rawls se observa la remisión de los principios liberales a contextos sociales e históricos.

Aunque Thiebaut no insista en ello, a mi entender es significativo en Habermas la utilización de la frase patriotismo de la constitución, con ella se intenta aunar dos tradiciones, la virtud del patriotismo predicada por los comunitaristas y la constitución que es base de la democracia liberal.

María ELÓSEGUI ITXASO

---

6. HABERMAS, J. «Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo», en *Europa, la democracia y la izquierda. Debats*, núm. 39, marzo, (1992), pp. 11-18. Texto de la conferencia pronunciada por Jürgen Habermas en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Valencia el 14 de octubre de 1991.

HABERMAS, J. «Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa», en *Europa, la democracia y la izquierda. Debats*, núm. 39, marzo, (1992), pp. 18-21. Texto de la intervención de Jürgen Habermas en el seminario sobre Teoría de la Democracia, celebrado en la facultad de Filosofía de Valencia el 15 de octubre de 1991.

HABERMAS, J., *Necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid, Ed. Tecnos, 1991.

7. Cfr., el republicanismo cívico liberal de Dworkin en DWORKIN, R., *Law's Empire*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1986. Capítulo 6.

«Liberal Community», *California Law Review*, 77, 3, (1989), pp. 479-504.