Filosofía política y contemporánea

Una introducción

Kymlicka, W.

EDITORIAL ARIEL

BARCELONA

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

CAPÍTULO 6
COMUNITARISMO

1. Individualismo liberal y neutralidad estatal

Con la excepción de la formulación perfeccionista del marxismo, todas las teorías que hemos examinado hasta aquí comparten un presupuesto importante. Aunque difieren en cómo mostrar una igual preocupación por los intereses de las personas, están de acuerdo en como caracterizar tales intereses, o al menos coinciden en un rasgo central de tal caracterización. Todas creen que promovemos los intereses de las personas dejando que ellas elijan por sí mismas el tipo de vida que quieren desarrollar. Difieren acerca de qué conjunto de derechos y de recursos es el que mejor capacita a las personas para la prosecución de sus propias concepciones del bien. Pero coinciden en que negarle a las personas esta autodeterminación implica no tratarlas como iguales.

Todavía no he criticado la importancia de la autodeterminación (es una de las cuestiones que dejé de lado en el capítulo 3 al posponer la discusión del principio de la libertad de Rawls). Simplemente, he dado por supuesto que de forma intuitiva entendemos qué es lo que significa autodeterminarse, y por qué se piensa que es un valor importante. Sin embargo, necesitamos examinar la cuestión con más detalle, dado que los comunitaristas se oponen a muchos de los presupuestos establecidos acerca de la naturaleza y el valor de la autodeterminación. En particular, los comunitaristas sostienen que los liberales conciben equivocadamente nuestra capacidad para la autodeterminación, y que descuidan las condiciones sociales dentro de las cuales tal capacidad puede ejercerse de un modo significativo. Examinaré estas dos objeciones por turno, luego de exponer la explicación liberal acerca del valor de la autodeterminación.

Muchos liberales piensan que el valor de la autodeterminación es tan obvio que no requiere ninguna defensa. Argumentan que permitir que las personas se autodeterminen constituye el único modo de respetarlos como seres morales plenos. Negarle la autodeterminación a alguien es tratarlo como un niño o un animal, y no como un miembro pleno de la comunidad. Pero esto es ir demasiado rápido. Sabemos que muchas personas no están capacitadas para manejarse con las difíciles situaciones exigidas por la vida. Cometen errores acerca de sus vidas, y eligen realizar cosas banales, degradantes e incluso perjudiciales. Si se supone que tenemos que mostrar preocupación por las personas, ¿no deberíamos impedir que cometan tales errores? Cuando las personas son incapaces de dirigir su vida de manera diestra, respetar su autodeterminación puede implicar en la práctica abandonarlas a un destino poco feliz. En estas circunstancias, decir que tenemos que respetar la autodeterminación de las personas puede suponer una muestra de indiferencia, y no de interés. Dworkin mantiene que el que algunas personas "hayan sido privadas de las posibilidades que han tenido oirás de hacer algo valioso de sus vidas", constituye "el mal último de una distribución de recursos verdaderamente desigual" (Dworkin, 1981, p. 219). Pero ¿qué decir respecto de aquellos que son incapaces de hacer algo valioso de sus vidas aun cuando tienen la oportunidad? ¿Es que no tenemos obligaciones en este caso?

Por supuesto, los liberales, en sus teorías, admiten que se den actos de paternalismo, por ejemplo, en nuestras relaciones con niños, con dementes, o con cualquiera que temporalmente se viera disminuido de una forma u otra[1]. Sin embargo, insisten en que cada adulto capaz debe estar provisto de una esfera de autodeterminación que han de respetar los demás. Como dice Mill, cuando las personas han alcanzado la madurez de los años, adquieren el derecho y la prerrogativa de interpretar por sí mismos el significado y el valor de sus experiencias. Para aquellos que superan el umbral de una cierta edad y una cierta capacidad mental, el derecho a autodeterminarse en las principales decisiones su vida es inviolable.

Pero ¿por qué deberíamos ver la autodeterminación en términos de dichos umbrales? Algunas de las personas que están más allá de "la edad de la razón" y que tienen una capacidad mental por encima de los parámetros mínimos que acordamos, todavía hacen elecciones desacertadas acerca de cómo desarrollar sus vidas. Ser un "adulto capaz", en el sentido de no ser un disminuido mental, no garantiza que uno sea capaz

[1] Algunos actos paternalistas que afectan a adultos capaces pueden estar justificados cuando estamos ante casos evidentes de una débil voluntad. Por ejemplo, la mayoría de las personas sabe que lo que se gana en seguridad compensa de sobra el esfuerzo de ponerse un cinturón de seguridad. No obstante, todavía mucha gente deja que alguna incomodidad momentánea pese más que dicha razón. La legislación que obliga al uso de cinturones de seguridad ayuda a vencer esta debilidad de la voluntad, dándole a la gente un incentivo adicional para hacer aquello para lo que saben que hay una buena razón.

de hacer algo valioso con su propia vida. Si esto es así, ¿no deberían los gobiernos decidir cuál es la mejor clase de vida para sus ciudadanos?.

El perfeccionismo marxista constituye un ejemplo de tal política, puesto que prohibe que las personas realicen aquello que se considera una mala elección, esto es, escoger desempeñar un trabajo alienante. Afirmé que esta política no resulta aceptable, dado por cuanto se basa en una concepción demasiado estrecha de lo bueno. Identifica nuestro bien con una única actividad –el trabajo productivo– por cuanto sólo esta actividad es distintivamente humana. Pero no toda política paternalista o perfeccionista se fundamenta en una concepción tan inadmisible acerca de la buena vida. Consideremos una política que subsidie el teatro y, al mismo tiempo, cobre impuestos a la lucha libre. Los defensores de tal política no necesitan decir que el teatro es el único bien en la vida, o el más importante. Sencillamente argumentan que entre estas dos opciones, ¡al como existen hoy en día, la del teatro es la más valiosa. Pueden tener una diversidad de argumentos para sostener esta afirmación. Puede haber estudios que revelen que el teatro es estimulante, mientras que la lucha libre produce frustración y docilidad; o puede ocurrir que los fanáticos de la lucha suelan arrepentirse de sus actividades pasadas, mientras que los aficionados al teatro raramente se arrepientan de las suyas; o que la mayoría de las personas que han asistido a ambas formas de entretenimiento prefieran el teatro. En estas circunstancias, la afirmación según la cual el teatro es mejor entretenimiento que la lucha goza de alguna plausibilidad. ¿No debería entonces, el gobierno, alentar a la gente a concurrir al teatro, y salvarla de que malgasten sus vidas asistiendo a la lucha libre?

Los liberales consideran tales políticas una limitación ¡legítima de la autodeterminación, no obstante lo plausible que pueda ser la teoría del bien subyacente. Si existen personas que, voluntariamente, participan o acuden a los espectáculos de lucha libre, entonces la política contra la lucha libre resulta una restricción injustificada del ocio libremente elegido por las personas. ¿Cómo pueden los liberales defender la importancia de que las personas sean libres de elegir su propio ocio? Dado que el argumento a favor del perfeccionismo depende del presupuesto de que las personas pueden cometer errores en cuanto al valor de sus actividades, una posible línea de defensa es negar que las personas puedan equivocarse en sus juicios acerca de lo que es valioso en la vida. Los defensores de la autodeterminación podrían sostener que los juicios de valor, a diferencia de los juicios sobre hechos, constituyen simplemente expresiones respecto de lo que subjetivamente nos gusta o nos disgusta. Estas elecciones en el fondo son arbitrarias, no susceptibles de una justificación o crítica racional. Todas estas elecciones son igualmente racionales, y por lo tanto el Estado carece de razones para interferir en ellas. Muchos perfeccionistas han aceptado que este tipo de escepticismo acerca de los juicios de valor es el que tiene que configurar la posición liberal, porque si concedemos la posibilidad de que las personas cometan errores, entonces el gobierno, sin duda, debe alentar las formas de vida correctas, y desalentar o prohibir las equivocadas (Unger, 1984, pp. 52, 66-67; Jaggar, 1983, pp. 174, 194; Sullivan, 1982, pp. 38-40).

Sin embargo, los liberales rechazan el escepticismo. Una razón es que el escepticismo, de hecho, no apoya la autodeterminación. Si las personas no pueden cometer errores sobre sus elecciones, entonces tampoco el gobierno puede cometerlos. Si todas las elecciones de vida son igualmente valiosas, entonces nadie puede quejarse cuando el gobierno elige una forma de vida particular para la comunidad. De ahí que el escepticismo deje la cuestión sin resolver.

¿Cómo defienden los liberales,. la importancia de la autodeterminación? Necesitamos estudiar esta idea con más detenimiento., La autodeterminación implica decidir qué hacer con nuestras vidas. ¿Cómo tomamos tales decisiones? En un sentido muy general, nuestro objetivo es llevar adelante una buena vida, tener aquellas cosas que conforman una buena vida. Considerada en dicho sentido tan general, la afirmación puede parecer que apenas si ofrece contenidos. Sin embargo, tiene consecuencias importantes. Porque, como vimos en el capítulo 2, llevar adelante una buena vida es diferente de llevar adelante la vida que actualmente creemos que es buena (cap. 2, apartado 2, c). Reconocemos que podemos estar equivocados acerca del valor de nuestras actividades actuales. Podemos llegar a ver que hemos estado malgastando nuestras vidas, persiguiendo objetivos banales que, equivocadamente, juzgamos de gran importancia. Ésta es la materia prima de las grandes novelas: la crisis de la fe. Sin embargo, el presupuesto de que esto podría ocurrirnos a todos nosotros, y no sólo a la heroína trágica, es necesario para comprender cómo reflexionamos acerca de las decisiones importantes de nuestra vida. Reflexionamos cuidadosamente porque sabemos que podríamos tomar decisiones equivocadas. Y vio sólo en el sentido de realizar predicciones erróneas, o calibrar las incertidumbres. Porque reflexionamos aun cuando sabemos qué va a ocurrir, y podemos arrepentirnos de nuestras decisiones aun cuando las cosas salieron tal como habíamos planeado. Puedo tener éxito en convertirme en el mejor jugador del juego de los alfileres del mundo, pero luego darme cuenta de que el juego de los alfileres no es tan valioso como escribir poesía, y arrepentirme de haberme embarcado en tal proyecto.

La reflexión, entonces, no consiste sólo en una pregunta acerca de cual es el curso de acción que incrementa un valor particular que se considera incuestionable. También nos preguntamos sí es valiosa la prosecución de tal valor, y nos preocupamos por ello. Como dice Rawls:

> En cuanto personas libres, los ciudadanos perciben que cada uno tiene el poder moral de adoptar una cierta concepción de lo bueno. Esto significa que no se ven a sí mismos como inevitablemente ligados a la prosecución de una concepción del bien en particular, y de los objetivos últimos por los que abogan en un momento dado. En cambio, como ciudadanos, se estima que son capaces, en general, de revisar y cambiar esta concepción a partir de fundamentos razonables y racionales. De este modo, se considera admisible que los ciudadanos tomen distancia respecto de las concepciones del bien, y que las analicen y determinen sus diferentes objetivos últimos (Rawls, 1980, p. 544).

Podemos "tomar distancia" de nuestros fin es actuales, y cuestionar el valor que tienen para nosotros. La inquietud a partir de la cual realizamos estos juicios, en ciertos momentos de nuestras vidas, sólo tiene sentido si se acepta el presupuesto de que nuestro interés esencial es el de vivir una buena vida, y no la vida que actualmente creemos que es buena. No sólo realizamos tales juicios, nos preocupamos, y a veces nos atormentamos por ellos. Es importante para nosotros no llevar adelante nuestras vidas basándonos en creencias falsas acerca del valor de nuestras actividades (Raz, 1986, pp. 300-302).

La idea de que ciertas cosas realmente valen la pena, y otras no, cala muy profundo en nuestro entendimiento. Concedemos gran importancia a la distinción entre actividades que valen la pena y actividades triviales, aun cuando no siempre estamos seguros de cuáles son cuáles. La autodeterminación consiste, en buena medida, en la tarea de realizar estos juicios difíciles, y potencialmente falibles, y nuestra teoría política debería tomar en cuenta esta dificultad y falibilidad.

¿Deberíamos ser perfeccionistas, entonces, y apoyar las políticas estatales contrarias a las actividades banales a las cuales las personas se entregan erróneamente? No necesariamente. Por un lado, nadie puede estar en mejor posición que yo mismo para conocer mi propio bien. Aunque no siempre tengo razón, puedo tener más posibilidades de tenerla que cualquier otro. Mill defendió una versión de este argumento sosteniendo que cada persona poseía una única personalidad cuyo bien era diferente del de cualquier otro. Por lo tanto, la experiencia de otros no proporciona ninguna razón para hacer caso omiso de mi juicio. Esto es lo opuesto del perfeccionismo marxista: mientras los marxistas defienden que el bien de cada persona es una capacidad que comparte con los demás humanos, Mill mantiene que es algo que no comparte con ningún otro. Pero seguramente ambos extremos están equivocados. Nuestro bien no es universal ni único, sino que se conforma, en buena medida, por las prácticas culturales que compartimos con otros dentro de nuestra comunidad. Compartimos lo suficiente con los otros que están a nuestro alrededor como para que un gobierno perfeccionista bien intencionado, atendiendo al conocimiento y la experiencia de otros, llegue a un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos. Por supuesto, podríamos dudar que los gobiernos tengan las intenciones correctas o la facultad para ejecutar tal programa. Pero, en principio, nada excluye la posibilidad de que los gobiernos puedan advertir errores en las concepciones del bien de las personas.

¿Por qué, entonces, los liberales se oponen al paternalismo estatal? Ello se debe, según sostienen, a que ninguna vida se desarrolla mejor, si se la dirige conforme a valores externos que la persona en cuestión no suscribe. Mi vida se desarrolla adecuadamente sólo si la dirijo de acuerdo con mis creencias acerca de lo que es valioso. Rezar a Dios puede constituir una actividad valiosa, pero tengo que creer que es algo que vale la pena hacer, que tiene algún aspecto valioso. Podemos obligar a alguien a que acuda a la iglesia y se comporte como allí es requerido, pero de ese modo no mejoraremos su vida. La cosa no funcionará, incluso si la persona objeto de tal coerción estuviese equivocada en su creencia de que rezar a Dios constituye una pérdida de tiempo, porque una vida valiosa tiene que ser dirigida a partir de los propios valores de la persona[2]. Una política perfeccionista que vulnere este "principio de la adhesión", y trate de pasar por alto o

[2] Para los liberales, desde Locke hasta Rawls. el caso de la asistencia forzada a oficios religiosos ha sido un ejemplo preferente. No está claro que así se consiga que toda una comunidad acepte asistir a los oficios religiosos, ya que en la oración existe un requerimiento epistémico que no siempre está presente en otras partes. De todos modos, creo que el "principio de adhesión" es aplicable a las formas más valiosas e importantes de la actividad humana (Dworkin, 1989. pp. 484-487; Raz, 1986, pp. 291-293. cf. Daniels, 1975. p. 266). Algunos liberales sostienen que el principio de adhesión convierte el perfeccionismo en algo necesariamente contraproducente. Porque aun cuando el Estado puede alentar o forzar a los personas a que acepten los modo de vida más valiosos, no puede lograr que los personas lo hagan por las razones correctas. A alguien que cambia su estilo de vida con el objeto de evitar el castigo por parte del Estado, o para obtener subsidios estatales, no te guía la comprensión del verdadero valor de la nueve actividad (Waldron, 1989, pp. 1145-1146; Lomansky, 1987. pp. 253-254). Ésta es una argumentación válida contra las formas coercitivas y

de prescindir de las creencias de las personas acerca de los valores, resulta contraproducente (Dworkin, 1989, pp. 486-487). Dicha política puede tener éxito en lograr que la gente aspire a realizar actividades valiosas, pero lo logra en unas condiciones en que dichas actividades dejan de tener valor para los individuos. Si no encuentro sentido a una actividad, entonces no ganaré nada con ella. De lo que se deduce que el paternalismo genera el mismo tipo de actividades carentes de sentido que pretendía evitar.

Entonces, tenemos dos condiciones para la satisfacción de nuestro primordial interés en llevar adelante una buena vida. Una es que dirijamos nuestra vida a partir de nuestras propias convicciones; la otra es que seamos libres de cuestionar. tales creencias a la luz de cualquier información, ejemplos, y argumentos que nos ofrezca nuestra cultura. Por lo tanto, las personas deben tener los recursos y libertades necesarios para dirigir sus vidas de acuerdo con sus creencias acerca de lo que es valioso, sin que se les sancione o perjudique por practicar cultos religiosos o actos sexuales contrarios a la convención, etc. De ahí la tradicional preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad en el ámbito del arte, etc. Estas libertades nos capacitan para juzgar lo que resulta valioso en nuestra vida en la única manera en que podemos juzgar tales cosas, esto es, analizando diferentes aspectos de nuestra herencia cultural compartida.

El principio de la libertad de Raw1s radica en el criterio acerca del valor de la autodeterminación. A su juicio, la libertad de elección es necesaria precisamente para encontrar lo que tiene valor en nuestras vidas, es decir, para conformar, examinar y revisar nuestras creencias acerca de lo que es valioso[3]. La libertad nos ayuda a conocer lo que es bueno para nosotros, a seguir la pista de lo mejore en frase de Nozick (Nozick, 1989, pp. 314, 410-411, 436-440, 498-504; c£ Dworkin, 1983, pp. 24-30). Dado que tenemos un interés primordial en acertar en lo tocante a estas creencias y actuar según ellas, el gobierno trata a las personas con igual consideración y respeto proporcionando a cada uno las libertades y recursos necesarios para examinar tales creencias y actuar conforme a ellas.

Rawls sostiene que este criterio acerca de la autodeterminación debería llevarnos a apoyar un "Estado neutral", esto es, un Estado que no justifique sus acciones por la superioridad o inferioridad intrínseca de diversas concepciones de una buena vida, y que no intente deliberadamente influir en los juicios de las personas respecto del valor de estas diferentes concepciones[4]. Este autor opone este proceder a las

---

manipuladoras del perfeccionismo. Sin embargo, no excluye las intervenciones estatales a corto plazo, destinadas a que las personas asumen modos de vida valiosos. Una forma de hacer que las personas acepten algo por las razones correctas es hacer que lo acepten por las razones equivocadas, y esperar que luego descubran su verdadero valor. Esto no es intrínsecamente inaceptable, y ocurre muy a mentido en el mercado sociocultural. Por lo tanto, el argumento del principio de la adhesión, por sí mismo, no puede dejar de lado todos las formas de perfeccionismo estatal.

[3] En la teoría de Rawls, la importancia que tiene la condición de revisables de nuestros fines ha desempeñado un rol cambiante. En sus artículos más recientes, Rawls ha precisado su concepción original. Ahora sostiene que deberíamos aceptar tal concepción para determinar nuestros derechos y responsabilidades públicas. pero sin aceptarla necesariamente como una descripción adecuada de cómo nos vemos a nosotros mismos en cuanto individuos (Rawls. 1980. p. 545; 1985, pp. 240-244; cf. Buchanan, 1902, pp. 138-144). Me centraré en la argumentación original de Rawls, en parte porque es aquella que han rebatido la mayoría de los comunitaristas, y en parte porque creo que su concepción más reciente no resulta aceptable (Kymlicka. 1989 *a*. pp. 58-61).

[4] Para otras formulaciones; relevantes de la neutralidad liberal, véase Ackerman (1980. pp. 11, 61); Larmore (1997, pp. 44-47); Dworkin (1978, p. 127; 1985, p. 222). Tal vez la "neutralidad- no sea el mejor término para describir la política en cuestión. Rawls mismo ha evitado el término debido a sus significados múltiples y muchas veces engañosos. En el uso cotidiano, la neutralidad normalmente se entiende como una actitud frente a algo, más que una razón para hacer algo (Rawls, 1988, pp. 260, 265; cf. Raz. 1986, cap. 5). Una política "neutral", en este sentido cotidiano, seria aquella que garantice que todas las concepciones del bien puedan tener la misma suerte, en una sociedad dada, al margen de lo caras o poco atractivas que sean. Algunos críticos han considerado que Rawls defendía la neutralidad en este sentido cotidiano (por ejemplo, Raz, 1986, p. 117). De todos modos, este tipo de neutralidad apenas si es liberal, dado que pondría limites a la libertad de elección a la vez que iría contra la exigencia de que las personas acepten la responsabilidad por el coste de sus elecciones. Cualquier sociedad que permita a los diferentes modos de vida competir por la libre adhesión de las personas, y que exija a tales personas que paguen por el coste de sus elecciones, coloca en una situación muy desventajosa si los modos de vida más caros y menos atractivos. Los liberales aceptan, y tienen en cuenta éstas consecuencias desiguales de las libertades civiles y la responsabilidad individual. De ahí que la neutralidad liberal (esto es. las exigencias de que el Estado liberal no jerarquice el valor de modos de vida diferentes) en diferente de, y de hecho opuesta, a la neutralidad en el sentido cotidiano (cf. Kymlicka, 1989 b, pp. 983-886). Para evitar esta posible interpretación errónea. Rawls ha empleado, en su lugar, la idea de la "prioridad de lo correcto sobre lo bueno". Sin embargo, dicha Idea también tiene significados múltiples y engañosos, ya que Rawls la utiliza para defender la bondad de lo neutralidad respecto del perfeccionismo como la primacía de lo deontológico sobre lo teleológico. Pero éstos son cuestiones distintas y ninguna de ellas, tomado en sí misma, puede considerarse un planteamiento acerca de la "prioridad de lo correcto". Véase Kymlicka (t989 b, pp. 173-190) para una crítica a cómo utiliza Rawls la idea de la

teorías perfeccionistas que incluyen una visión particular, o un cierto conjunto de ideas acerca de cuáles son las facultades que resulta más valioso desarrollar. Los perfeccionistas postulan que los recursos se distribuyan de suerte que se fomente tal desarrollo. Lo que uno obtiene depende de lo que uno necesita para alcanzar la idea escogida de una buena vida, o de lo que uno aporta. En consecuencia, las personas no son libres de elegir su propia concepción de una buena vida, al menos no sin que la sociedad les sancione o imponga cortapisas. Las personas cometen errores en esta búsqueda ' de una buena vida, y el Estado tiene la responsabilidad de enseñar a sus ciudadanos. a llevar una buena vida. Se entiende que el Estado abandona tal responsabilidad a sus ciudadanos si subvenciona, o tal vez incluso si tolera, planes de vida que se basen en concepciones equivocadas de aquello que es lo mejor para el hombre.

En cambio, según Rawls, nuestros intereses primordiales se ven perjudicados al intentar aplicar una visión particular de una buena vida. Rawls está a favor de una distribución de los bienes primarios basada en una "teoría débil del bien", que puede ser utilizada para desarrollar concepciones de vida muy diferentes (cf. cap. 3, apartado 3). Si sólo tenemos acceso a recursos que son útiles para un determinado plan de vida, entonces seremos incapaces de actuar conforme a nuestras creencias acerca de lo que es valioso, si es que llegamos a creer que aquella concepción elegida de lo bueno está equivocada (o, en todo caso, seremos incapaces de hacerlo sin sufrir algún menoscabo por lo que hace a beneficios sociales). Puesto que tenemos que dirigir nuestras vidas a partir de nuestras convicciones, el primordial interés de algunos en llevar adelante una buena vida no será promovido cuando la sociedad establece sanciones, o discrimina, contra los proyectos que tales personas, tras reflexionar al respecto, creen más valiosos para sí mismas. Distribuir recursos de acuerdo con una "teoría débil del bien", o lo que Dworkin llama "recursos en el sentido más amplio", es lo que mejor capacita a las personas para que actúen según sus creencias acerca de lo que es valioso, y para que las analicen, y es la vía más apropiada para promover el primordial interés de las personas en llevar adelante una buena vida.

2. El comunitarismo y el bien común

Los comunitaristas no están de acuerdo con el Estado neutral. Creen que se debería renunciar a él en favor de una "política del bien común" (Sandel, 1984 *b*, pp. 16-17; Taylor, 1986). Esta oposición entre la "política de la neutralidad" y la "política del bien común" del comunitarismo puede dar lugar a un malentendido. Existe un "bien común" presente también en las teorías políticas liberales, dado que cualquier teoría política tiene como propósito promover los intereses de los miembros de la comunidad. La forma que utilizan los liberales para determinar el bien común es la de combinar las preferencias individuales con la elección de la sociedad como un todo, a través de procesos políticos y económicos. Afirmar la neutralidad estatal, por lo tanto, no implica rechazar la idea de un bien común, sino más bien darle una cierta interpretación (Holmes, 1989, pp.239-240). En una sociedad liberal, el bien común es el resultado de un proceso de combinación de preferencias, todas las cuales se tienen en cuenta por igual (si es que son coherentes con los principios de la justicia). Todas las preferencias tienen el mismo peso "no en el sentido dé que existe una medida socialmente acordada acerca del valor o la satisfacción [a ellas] inherente, según la cual todas estas concepciones resultan iguales, sino en el sentido de que no se las evalúa en absoluto desde el punto de vista [social] (Rawls, 1982 b, p. 172). Como hemos visto, esta insistencia antiperfeccionista en la neutralidad estatal refleja la creencia de que los intereses que tienen los individuos en su prosecución de una buena vida no se promueven cuando la sociedad discrimina los proyectos que dichos individuos creen más valiosos para sí mismos, De ahí que el bien común en una sociedad liberal haya de adaptarse para que pueda encajar en el conjunto de preferencias y concepciones de lo bueno sostenidas por los individuos.

De todos modos, en una sociedad comunitarista, el bien común se interpreta como una concepción independiente de la buena vida que define "el modo de vida" de la comunidad. Este bien común, más. que adaptarse a las preferencias de las personas, proporciona el criterio para evaluar tales preferencias. La forma de vida de la comunidad constituye la base para una valoración social de las concepciones de lo bueno, y la importancia que se concede a las preferencias de un individuo depende del grado en que dicha persona se adecue o contribuya a este bien común. Así, la prosecución social de los fines compartidos que definen el modo de vida de la comunidad no queda limitada por este requerimiento de neutralidad. Y prima sobre la pretensión de los individuos acerca de los recursos y las libertades necesarias para alcanzar sus propias concepciones de lo bueno. Un Estado comunitarista puede y debe alentar a las personas para que adopten concepciones de lo bueno que se adecuen a la forma de vida de la comunidad, y al mismo tiempo desalentar

---

"prioridad de lo correcto". Dada la ausencia de una alternativa claramente más válida, continuaré usando el término "neutralidad".

las concepciones de lo bueno que entran en conflicto con ella. Un Estado comunitarista, por lo tanto, es un Estado perfeccionista, puesto que conlleva una valoración social del valor de formas de vida distintas. Pero, mientras el perfeccionismo marxista valoraba las formas de vida de acuerdo con un criterio tradicional del bien de la humanidad, el comunitarismo las valora según su, conformidad con las prácticas existentes.

¿Por qué deberíamos preferir esta "política del bien común" a la neutralidad liberal? Los liberales dicen que la neutralidad liberal se hace necesaria para respetar la autodeterminación de las personas. De todos modos, los comunitaristas se oponen tanto a la idea liberal de la autodeterminación como a la supuesta conexión entre autodeterminación y neutralidad. Consideraré estas dos objeciones por separado.

3. El yo desvinculado

Según la visión liberal del yo, se considera que los individuos son libres de cuestionar su participación en las prácticas sociales existentes, y de hacer elecciones independientemente de éstas, en el caso de que tales prácticas ya no merezcan ser seguidas. Como resultado, los individuos ya no se definen en cuanto participantes de ninguna relación económica, religiosa, sexual, o recreativa en particular, ya que son libres de cuestionar y rechazar cualquier relación. Rawls resume esta visión liberal afirmando que "el yo es anterior a sus fines" (Rawls, 197 1, p. 560), con lo que quiere decir que siempre podemos tomar distancia de cualquier proyecto particular y plantearnos si todavía aspiramos a su consecución. Todo fin es susceptible de una posible revisión por parte del yo. Esto es lo que habitualmente se denomina una concepción "kantiana" del yo, pues Kant fue uno de los más firmes defensores de la idea según la cual el yo es anterior a los papeles y relaciones socialmente dados, y es libre sólo si es capaz de ver en perspectiva estos componentes de su situación social y de juzgarlos atendiendo a los dictados de la razón (Taylor, 1979, pp. 75-78, 132-133).

Los comunitaristas creen que ésta es una visión falsa del yo. Pues no tienen en cuenta que el yo se encuentra "inserto" o "enmarcado" en las prácticas sociales existentes, de modo tal que no siempre podemos tomar distancia de ellas y optar hacer elecciones independientes de las mismas. Nuestros papeles sociales y nuestras relaciones, o al menos parte de ellas, deben interpretarse Como dados con vistas a la reflexión individual. Como dice MacIntyre al decidir cómo hemos de llevar adelante nuestras vidas, todos "nos acercamos a nuestras propias circunstancias como portadores de una identidad social particular.. De ahí que lo que es bueno para mí tiene que ser bueno para quien desempeñe tales papeles" (MacIntyre, 1981, pp. 204~205). Por lo tanto, la autodeterminación se ejerce dentro de es,(os roles sociales, y no tomando distancia de ellos. Y así, el Estado no respeta nuestra autodeterminación ayudando a que nos distanciemos de nuestros cometidos sociales, sino alentando que nos sumamos más en ellos y los comprendamos mejor, tal como la política del bien común intenta logran

Los comunitaristas tienen una serie de argumentos diferentes en contra de la explicación liberal del yo y sus fines. Consideraré tres, que pueden resumirse de esta manera: la concepción liberal del yo 1) es vacua; 2) atenta contra nuestras percepciones acerca de nosotros mismos; y 3) no tiene en cuenta nuestra inserción en las prácticas comunitarias[5].

En primer lugar, el argumento de la vacuidad. Según Taylor, el hecho de ser libres de cuestionar nuestros roles sociales es contraproducente, porque "la libertad completa resultaría un vacío en el que no valdría la pena hacer nada, nada tendría ninguna importancia. El yo que ha llegado a la libertad apartando todos los obstáculos e influencias externas está desprovisto de carácter, y, por consiguiente, no tiene un propósito definido" (Taylor, 1979, p. 157). Según este mismo autor, la verdadera libertad es una libertad "enmarcada". El deseo de supeditar todos los componentes de nuestra situación social a una propia autodeterminación provista de sentido es un deseo vacuo, porque la pretensión de autodeterminación es vaga. "No puede precisar ningún significado para nuestras acciones si no es dentro de una situación que nos marque metas, que nos conforme nuestra manera de pensar y proporcione inspiración para llevar a cabo proyectos" (Taylor, 1979, p. 157). Debemos aceptar el objetivo que nuestra situación "nos marque": si no lo hacemos, entonces la búsqueda de la autodeterminación nos lleva a un nihilismo nietzscheano, al rechazo de todos los valores sociales por ser en el fondo arbitrarios: " Uno tras otro, los modelos de vida autoritarios,

[5] Existe otra objeción que merece mencionarse, relativa a la necesidad de que nuestros juicios individuales sean confirmados por la sociedad. Según algunos comunitaristas, aunque para los individuos pueda ser importante que sus propias convicciones sustenten el valor de sus actividades, el hecho de que otras personas confirmen sus juicios tiene la misma o más importancia. Sin esta confirmación exterior, perdemos nuestra propia estima, nuestra confianza en el valor de nuestros juicios. Un Estado comunitarista, por lo tanto, limitaría el "principio de la adhesión" Individual, en el sentido de Dworkin, cuando éste amenace él principio comunitarista de la "confirmación social". Trato esto en Kymlicka (1988 a, pp. 195-197); cf. Williams (0985, pp. 169-170); Smith (1985. PP. 188-912)., Dworkin (1987, PP. 16-17).

cristianos y humanistas, son descartados, por ser cadenas a la propia voluntad. Sólo permanece la voluntad de poder" (Taylor, 1979, p. 159). 81 negarnos que los valores comunales constituyen "modelos de vida autoritarios" entonces aparecerán como límites arbitrarios a nuestra voluntad, y, por lo tanto, nuestra libertad requerirá que los rechacemos todos (MacIntyre, 1981, cap. 9).

No obstante, tal criterio interpreta equivocadamente el papel que desempeña la libertad en las teorías liberales. Al decir de Taylor, los liberales postulan que la libertad de elegir nuestros proyectos es intrínsecamente valiosa, lo cual rechaza Taylor como una afirmación vacía. Él sostiene, en cambio, que tienen que existir algunos proyectos que vale la perla alcanzar, algunas tareas que vale la pena realizar. Sin embargo, la preocupación por la libertad en el liberalismo no ocupa el lugar de estas tareas y proyectos. Al contrario, la defensa liberal de la libertad se basa precisamente en la importancia de tales proyectos. Los liberales no dicen que deberíamos tener la libertad de elegir nuestros proyectos por el bien mismo de la libertad, por el hecho de que la libertad sea lo más valioso del mundo. Más bien, nuestros proyectos y tareas son los más importante de nuestras vidas, y son tan importantes que tendríamos que ser libres de revisarlos, si llegáramos a creer que ya no tienen el valor que les asignábamos. Nuestros proyectos suponen lo más importante de nuestras vidas, pero ya que hemos de dirigir nuestras vidas a partir de nuestras propias convicciones, de acuerdo con nuestras creencias acerca de lo que es valioso, deberíamos ser libres para formar, revisar, y actuar a partir de nuestros propios planes de vida. La libertad de elección no es deseable por sí misma, sino como una condición para alcanzar esos proyectos: que tienen valor por sí mismos.

Algunos liberales han suscrito la posición que Taylor, correctamente, critica como vacía. Por ejemplo, Isaiah Berlin se la atribuye a Mill (Berlin, 1969, p. 192; cf. Ladenson, 1983, pp., 149-153). Afirmar que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa parece una forma eficaz de defender una amplia diversidad de libertades liberales. Sin embargo, las implicaciones de tal afirmación entran en conflicto, al menos de dos maneras relevantes, con nuestro concepto de lo que es valioso en nuestras vidas: 1) Decir que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa sugiere que cuanto más ejerzamos nuestra capacidad de elección más libres somos, y, por lo tanto, más valiosas son nuestras vidas. Pero esto, es falso, y en verdad irrazonable. Esto nos lleva rápidamente a la visión existencialista, según la cual nos deberíamos levantar cada mañana y decidir otra vez qué tipo de persona deberíamos ser. Esto es irrazonable, porque una vida valiosa es una vida plena de compromisos y relaciones. Estos compromisos y relaciones dan a nuestra vida su sentido y' entidad. Y lo que hace que sean compromisos, precisamente, es que no son el tipo de cosas que podemos cuestionar cada día. De ningún modo afirmaremos que alguien que realiza veinte elecciones matrimoniales está llevando una vida más valiosa que alguien que no tiene razón para cuestionar sus elecciones originales.. Una vida con más elecciones maritales no es, ni siquiera *ceteris paribus*, una vida mejor que otra con menos elecciones de ese tipo. 2) Decir que la libertad de elección es intrínsecamente valiosa sugiere que el valor que buscamos en nuestras acciones es la libertad, y no el valor consustancial a esa actividad. Este punto de vista lo comparte Carol Gould. Según ella, aunque aparentemente actuamos por los objetivos circunstanciales a cierto proyecto, la actividad verdaderamente libre tiene a la libertad misma como su fin último: "Así, la libertad no es sólo la actividad que genera un valor sino la actividad por la cual todos los otros valores se hacen deseables y, en consecuencia' aquélla respecto de la cual éstos resultan valiosos" (Gould, 1978, p. 118).

Pero esto es falso. En primer lugar, como señala Taylor, decir a las personas que actúen libremente no implica decirles qué acciones particulares vale la pena realizar. Sin embargo, aun si este presupuesto nos proporcionara alguna orientación, todavía seguiría presentando una visión falsa acerca de nuestras motivaciones. Si, por ejemplo, estoy escribiendo un libro, mi motivación no es la de ser libre, sino la de decir algo que valga la pena decir. Además, si realmente no quisiera decir algo, entonces, mi acción dé escribir no sería satisfactoria excepto en la medida en que así habría sido libre. Lo que escribo y el modo como escribo vendrían a ser el resultado de elecciones arbitrarias y en última instancia elecciones no satisfactorias. Si la actividad de escribir tiene que ser intrínsecamente valiosa, tengo que preocuparme por lo que estoy diciendo, tengo que creer que la actividad de escribir es una actividad valiosa en si misma. Si queremos entender el valor que las personas conceden a sus proyectos, tenemos que considerar los' fines inherentes a ellos. Yo no escribo en razón de la libertad. Al contrario, escribo por la actividad misma de escribir, porque existen cosas que vale la pena decir. La libertad es valiosa porque me permite decirlas.

La mejor defensa de las libertades individuales no es necesariamente la más directa, sino la que más coincide con el concepto que las personas, tras reflexionar, tienen de lo que entienden es valioso en sus vidas. Y si miramos el valor de la libertad de este modo, parece que la libertad de elección, aunque esencial para una vida valiosa, no es el valor esencialmente deseado en tal tipo de vida.

Nadie está en desacuerdo con que los proyectos tienen que ser nuestro principal objetivo; eso no es lo que distingue al liberal del comunitarista. El debate real no tiene que ver con la cuestión de si necesitamos

tales objetivos, sino con el modo en que los alcanzamos y juzgamos su valor. Taylor parece creer que sólo podemos alcanzar estos objetivos tratando los valores sociales como “modelos de vida autoritarios” que “nos marquen objetivos” (Taylor, 1979, pp. 157-J59) Los liberales, por otra parte, insisten en que tenemos la capacidad para desentendernos de cualquier práctica social particular. La sociedad no nos establece ninguna tarea en concreto, ninguna práctica particular tiene una autoridad que esté por encima del juicio individual y de su posible rechazo. Podemos y deberíamos alcanzar nuestros objetivos mediante juicios personales, libremente forjados, respecto de nuestra organización cultura, del origen de las opiniones y las elecciones transmitidas por las anteriores generaciones, todas las cuales n ' os ofrecen posibilidades que podemos aceptar o rechazan Nada nos marca objetivos; nada tiene fuerza de autoridad con anterioridad a nuestros juicios de valor.

Por supuesto, al hacer estos juicios tenemos que considerar algo como “dado”: preguntamos qué es lo que es bueno para nosotros ahora, dado nuestro lugar en la escuela, el trabajo, o la familia. Alguien que no fuera más que un ser racional y libre no tendría razón para elegir una forma de vida antes que otras (Sandel, 1982, pp. 161-165; Taylor, 1979, p. 157; Crowley, 1987, pp. 204-205). Sin embargo, los liberales creen que lo que incluimos en “lo que está dado”, con objeto de realizar juicios con sentido, no sólo puede ser diferente según los individuos, sino que también puede cambiar a lo largo de la vida de un individuo. Si en un momento determinado hacemos elecciones acerca de lo que es valioso dado nuestro compromiso con una cierta vida religiosa, luego podemos cuestionar tal compromiso, y preguntamos qué es lo valioso dado nuestro compromiso con nuestra familia. La cuestión no es si tendríamos que tomar algo como dado al formar nuestros juicios acerca del valor de nuestra actividad. Más bien, la cuestión es si un individuo puede poner en duda y tal vez reemplazar lo que “está dado”, o sí lo que está dado nos viene establecido por los valores comunitarios. Taylor fracasa en su intento por demostrarnos que debemos tomar los valores sociales como dados, y que es vacuo decir que tales valores deberían estar sujetos a la evaluación individual y a su posible rechazo.

Uno puede debilitar la objeción comunitaria sosteniendo que incluso si pudiéramos adquirir nuestros objetivos de este modo, no establecido por la comunidad, de todas formas deberíamos ver los fines comunitarios como autoritarios, como impuestos. Deberíamos hacerlo porque la visión liberal se basa en una falsa definición del yo. Según hemos visto, la visión liberal afirma que “el yo es anterior a sus fines”, en el sentido de que nos reservamos el derecho de cuestionar aun nuestras convicciones más asentadas acerca de la naturaleza de una buena vida. De todos modos, Michael Sandel mantiene que el yo no es previo a, sino que está constituido por, sus fines (no podemos distinguir el “yo” de “sus fines”). Nuestros yos, al menos en parte, están constituidos por fines que no hemos elegido, sino más bien descubierto en virtud de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales (Sandel, 1982, pp. 55-59, 152-154) Puesto que tenemos estos fines constitutivos, nuestras vidas mejorarán no por tener las condiciones necesarias para elegir y revisar nuestros proyectos, sino teniendo las condiciones necesarias para adquirir una conciencia de estos fines constitutivos compartidos. Al identificar estos fines constitutivos compartidos, una teoría política del bien común, nos capacita para “conocer en común un bien que no podemos conocer por nuestra cuenta” (Sandel, 1982, p. 183).

Sandel tiene dos argumentos para defender esta afirmación, que llamaré el argumento de la “percepción del yo” y el argumento del “yo enmarcado”. El primer argumento puede formularse del siguiente modo. La visión de Rawls sobre el “yo desvinculado” no se corresponde con nuestra “comprensión más profunda de nuestro yo” en el n sentido de nuestra más profunda percepción del yo. Siguiendo a Sandel, si el yo es previo a sus fines, cuando nos entregamos a una introspección deberíamos ser capaces de ver un yo desvinculado que informa nuestros fines particulares. Sin embargo, como observa Sandel, no percibimos nuestros yos como desvinculados: La visión de Rawls sobre el yo como algo “dado previo a sus fines, un puro sujeto paciente de acciones y atributos [y] en el fondo simple, se opone frontalmente a nuestras nociones más familiares acerca de nosotros mismos como seres “plenos de rasgos particulares”” (Sandel, 1982, pp. 94, 100). Según la visión de Rawls, “definir cualquier característica como mis fines, ambiciones, deseos, etc., siempre implica algún “yo” [...] a una cierta distancia” (Sandel, 1984 a, p. 86). Tendría que existir un yo, que tenga alguna forma, aunque una forma simple en el fondo, situada a cierta distancia de nuestros fines. Para aceptar el argumento de Rawls, tendría que verme a mí mismo desposeído de atributos, como un ente incorpóreo, bastante espectral, en palabras de Rorty como una especie de “sustrato” subyacente a mis fines (Rorty, 1985, p. 217). En cambio, Sandel argumenta que nuestras percepciones más profundas de nuestro yo siempre incluyen algunas motivaciones, que prueban que algunos fines son constitutivos del yo.

Sin embargo, en este punto, la cuestión de la percepción resulta engañosa. Lo que es esencial para la visión de los liberales no es la afirmación de que podemos percibir un yo previo a sus fines, sino que nos veamos a nosotros mismos como. previos a nuestros fines en el sentido de que ningún fin u objetivo está

libre de que lo reconsideremos. Para que esta revisión pueda realizarse y tenga sentido, debo ser capaz de ver mi yo vinculado a motivaciones diferentes de las que actualmente tengo, para poder tener alguna razón por la que elegir unas, antes que otras, como más valiosas. En este sentido, percibo mi yo como previo a mis fines, esto es, siempre puedo imaginar mi yo sin sus fines *actuales*. Pero esto no implica que haya algún momento en que pueda, percibir mi yo como desvinculado de todo objetivo; el proceso del razonamiento ponderado consiste en comparar un potencial yo "vinculado" con otro potencial yo "vinculado". Siempre debe haber algunos fines previamente dados junto con el yo cuando desarrollamos tal razonamiento, pero de ahí no se sigue que haya algún fin particular que siempre deba considerarse dado junto con el yo. Como antes dije, parece que lo que está dado con el yo puede cambiar en el curso de una vida. En consecuencia, existe un afirmación adicional que Sandel debe probar; no sólo nos tiene que demostrar que no podemos percibir un yo totalmente "desvinculado", sino que tampoco podemos percibir nuestro yo vinculado a un conjunto diferente de fines. Esto requiere un argumento diferente, al que llamo el argumento del yo enmarcado.

Este tercer argumento opone la concepción comunitarista del razonamiento ponderado como un descubrimiento del yo a la concepción liberal del razonamiento ponderado como juicio. Para los liberales, la cuestión de una buena vida nos exige que formemos un juicio acerca de qué tipo de personas deseamos ser o llegar a ser. En cambio, para los comunitaristas esa cuestión nos exige que descubramos quiénes somos actualmente. Para los comunitaristas, la pregunta relevante no es "¿Qué es lo que debería ser?, ¿qué tipo de vida debería llevar?", sino "¿Quién soy?". El yo se dota de sus fines, no "por elección", sino "por descubrimiento"; no "eligiendo aquello que ya está dado (esto no tendría sentido) sino reflexionando acerca de sí mismo e investigando su naturaleza constituyente, desentrañando sus leyes e imperativos, y reconociendo sus propósitos como propios" (Sandel, 1982, p. 58). Por ejemplo, Sandel critica la explicación de Rawls acerca de la comunidad, porque "aunque Rawls. Acepta que el bien de la comunidad puede estar interiorizado hasta el punto de ser vinculante para los objetivos y valores del yo¡ este bien no puede ser tan perfecto como para situarse por encima de los objetivos motivacionales del sujeto paciente de los objetivos" (Sandel, 1982, p. 149). Según una explicación más adecuada de este último autor, los valores sociales no son sólo aceptados por los miembros de la comunidad, sino quienes los definen. La prosecución compartida de un bien social "no representa una relación que eligen (como en una asociación voluntaria) sino un vínculo que descubren, no un mero atributo de su identidad, sino algo constituyente de la misma" (Sandel, 1982, p. 150). Para tales miembros, el bien se alcanza mediante un proceso de descubrimiento del yo tomando conciencia y admitiendo los derechos de los distintos vínculos que "descubren".

Sin embargo, seguramente aquí es Sandel el que se enfrenta a nuestra más profunda comprensión del yo. Porque no pensamos que este descubrimiento del yo reemplace o impida los juicios acerca de como dirigir nuestras vidas. Nosotros no considerarnos que estemos atrapados por nuestros vínculos actuales, ni incapaces de juzgar lo valiosos que sean los fines que heredarnos o que elegimos con anterioridad. En realidad, nos encontramos comprometidos con varias relaciones, pero no siempre nos agrada lo que encontramos. No importa cuán hondamente hayamos hecho nuestra una cierta costumbre o tarea, nos sentimos capaces de cuestionar si éstas son valiosas o no, plantearse estas dudas no tiene sentido desde el punto de vista de Sandel. (¿Cómo puede ser que no sea valioso, si lo que es bueno para mí es precisamente llegar a una mayor conciencia de mis vínculos?) La idea de que la deliberación se corona mediante este proceso de descubrimiento del yo (en vez de mediante juicios acerca del valor de los vínculos que descubrimos) parece demasiado fácil.

A veces, Sandel admite que el razonamiento ponderado no es, simplemente, una cuestión de descubrimiento del yo. Sostiene que los límites del yo, aunque estén constituidos por sus fines, son, no obstante, flexibles y pueden definirse de nuevo, incorporando nuevos y excluyendo otros. Para utilizar su frase, "el sujeto tiene la facultad de participar en la constitución de su identidad"; concepto que queda recogido en su definición más precisa: "los límites del yo no [son] fijos y la identidad del sujeto [es] el producto más que. la premisa de sus acciones" (Sandel, 1982, p. 152). Después de todo, el sujeto puede hacer elecciones acerca de cuáles "de los posibles fines y propósitos entre los que se debate su identidad" va a perseguir, y cuáles no (Sandel, 1982, p. 152). El yo, constituido por sus fines puede resultar "reconstituido", podríamos decir, por lo cual el descubrimiento del yo no es suficiente. Pero, a estas alturas, no queda claro si la distinción entre las dos concepciones no se derrumba.

Es cierto que hay diferencias que son claras. Sandel sostiene que el yo está constituido por sus fines, y que los límites del yo son variables, mientras que Rawls dice que el yo es previo a sus fines, y que sus límites se fijan con antelación. Pero estas dos diferencias ocultan una coincidencia más fundamental; ambas aceptan que la *persona* es previa a sus fines. Y están en desacuerdo acerca de dónde trazar los límites del "yo", dentro de la persona; sin embargo, la cuestión, si es que en realidad es una cuestión significativa, la ha de responder la filosofía del pensamiento, no la filosofía política. Porque, en la medida en que Sandel admite

que la persona puede revisar sus fines (incluso los que constituyen su "yo"), ha fracasado en, la justificación de una política comunitarista. Ha fracasado en demostrar por qué no debería proporcionarse a los individuos las condiciones apropiadas para tal revisión, como un elemento indispensable para llevar adelante la mejor de las vicias posibles. Y entre estas condiciones deberían estar las garantías liberales de independencia personal, necesarias para realizar tales juicios libremente. Sandel se aprovecha de una ambigüedad en la visión de la persona que utiliza para defender la política comunitarista. El argumento principal (que el descubrimiento del yo reemplaza al juicio) resulta inadmisible, y su argumento secundario (que permite que un yo constituido por sus fines pueda no obstante ser reconstituido), aunque atractivo, no logra diferenciar su teoría de la concepción liberal[6].

Sandel afirma que el liberalismo no tiene en cuenta el modo en que estamos vinculados a nuestros papeles sociales. Subraya el hecho de que, como "seres capaces de darnos un sentido", podemos dar un sentido a estos vínculos constitutivos (Sandel, 1984 a, p. 91). Sin embargo, la pregunta es si podemos rechazarlos completamente en el caso en que lleguemos a verlos como banales o degradantes. De acuerdo con una interpretación del comunitarismo, no podemos hacerlo o, en todo caso, no deberíamos. Conforme a esta visión, ni elegimos ni rechazamos nuestros vínculos, sino que, más bien, nos encontramos a nosotros mismos en ellos. Nuestros fines no nos vienen por elección, sino por descubrimiento del yo. Un ama de casa cristiana en un matrimonio heterosexual monogámico puede darle un sentido a ser cristiana o ama de casa, puede dar un sentido a estas prácticas religiosas, económicas o sexuales compartidas. Sin embargo, no puede tomar distancia y decidir que ya no quiere ser más cristiana, o ama de casa. Puedo dar un sentido a los papeles que desempeño, pero no puedo rechazarlos, o los fines consustanciales a ellos, como si carecieran de valor. Puesto que tales fines son constitutivos de mi persona, tengo que tomarlos como dados al decidir qué es lo que quiero hacer de mi vida; la cuestión de qué es bueno para mi vida sólo puede ser la cuestión de cuál es la mejor manera de darle un sentido. No ha lugar a decir que no tienen valor para mí, ya que no existe ningún "yo" a una cierta distancia, no existe ningún yo previo a estos vínculos constitutivos.

No resulta claro si algún comunitarista sostiene esta visión de modo coherente. No es una posición plausible, dado que podemos y de hecho encontramos sentido no sólo a preguntas acerca del sentido de los papeles que desempeñamos, sino también acerca de su valor. Tal vez los comunitaristas no quieren negar tal posibilidad; tal vez su idea acerca de nuestra pertenencia a un marco determinado no es incompatible con nuestro rechazo a los vínculos que nos vienen dados. Sin embargo, entonces, la pretendida oposición con la visión liberal resultaría falsa, porque tal como entienden los comunitaristas nuestra vinculación a los papeles sociales del marco en que nos inscribimos implica la concepción liberal de que somos independientes de tales roles, y la concepción de los comunitaristas del razonamiento ponderado –un proceso de "descubrimiento del yo"– implica asimismo la concepción liberal del razonamiento ponderado como un proceso de juicio y elección. Y una vez que estamos de acuerdo en que los individuos son capaces de cuestionar y rechazar el valor de la forma de vida de la comunidad, entonces el intento por desalentar el plantearse estas dudas mediante una "política del bien común" parece una limitación injustificada de la autodeterminación de las personas.

---

[6] Me he centrado en los escritos de Sandel, pero la misma ambigüedad en la teoría comunitarista del yo puede encontrarse en MacIntyre (1981, pp. 200-206) y Taylor (1979, pp. 157-160). Véase Kymlicka (1999 a, pp. 56-57) para una crítica de estos autores. La afirmación de Sandel según la cual la visión del yo de Rawls se opone a nuestra comprensión de nosotros mismos toma mucha de su fuerza de su conexión con la posterior concepción de Rawls como seres esencialmente desvinculados. De acuerdo con Sandel, la razón por la cual Rawls niega que las personas tengan derechos a las recompensas que resultan del ejercicio de sus capacidades naturales es que niega que éstas formen parte esencial de nuestra identidad personal. Dichas capacidades son meras posesiones del yo, no partes constitutivas del mismo (Sandel, 1982, pp. 72-94; Larmore, 1987, p. 127). Pero esta interpretación es errónea. La razón por la cual Rawls niega que las personas tengan derechos sobre los frutos del ejercicio de sus capacidades naturales es que ninguno merece el lugar que se le otorga en la lotería natural, ninguno merece mayores capacidades naturales que otro (cap. 3. apartado 2). Esta posición es por completo consecuente con la afirmación de que las capacidades son una parte constitutiva del yo. El hecho de que las capacidades naturales sean constitutivas del yo en nada contribuye a demostrar que un niño superdotado merezca haber nacido con más capacidades que un niño corriente. Muchos liberales no aceptarían la afirmación de que nuestros atributos naturales son constitutivos del yo (por ejemplo, Dworkin, 1983, p. 39), y yo mismo no estoy seguro acerca de qué postura adoptar (cap. 4. apartado S). Sin embargo, cada vez que nos definamos a este respecto, cómo estemos *físicamente conformados* en nada contribuye a apoyar la concepción de Sandel acerca de cómo estamos *definidos por el marco social*.

4. La tesis social

Muchos comunitaristas critican el liberalismo, no por su explicación acerca del yo y sus intereses, sino por descuidar las condiciones sociales exigidas para la satisfacción efectiva de los mismos. Por ejemplo, Taylor sostiene que muchas teorías liberales se basan en presupuestos "atomistas", en una "psicología moral completamente simplista" conforme a la cual los individuos se bastan a sí mismos y no necesitan la sociedad. De acuerdo con las teorías atomistas, los individuos no necesitan ningún contexto social para desarrollar y ejercer sus capacidades para la autodeterminación. E¿ cambio, Taylor mantiene la "tesis social", que dice que esta capacidad sólo puede ejercerse en un tipo particular de sociedad, con un cierto tipo de entorno social (Taylor, 1985, pp. 190-191; cf. Jaggar, 1983, pp, 42-43; Wolgast, 1987, cap. 1).

Si realmente éste fuera el debate, tendríamos que estar de acuerdo con los comunitaristas, ya que la "tesis social" es claramente cierta. La visión según la cual podríamos ejercer nuestra capacidad de autodeterminación fuera de la sociedad es absurda. Sin embargo, liberales como Rawls y Dworkin no niegan la tesis social. Y reconocen que la autonomía individual no puede darse fuera de un entorno social que permita hacer elecciones dotadas de sentido y que ayude al desarrollo de la capacidad para elegir entre tales opciones diferentes (Rawls, 1971, pp. 563-564; Dworkin, 1985, pp. 40-233).

De todos modos, Taylor cree que la tesis social nos exige renunciar a la neutralidad liberal, puesto que un Estado neutral no puede defender adecuadamente el entorno social necesario para la autodeterminación[7]. La tesis social nos dice que la capacidad para elegir una concepción de lo bueno sólo puede ejercerse en un tipo particular de comunidad, y, afirma Taylor, este tipo de comunidad sólo puede sostenerse a partir de una política del bien común. En otras palabras, son necesarios algunos límites respecto de la autodeterminación para mantener las condiciones sociales que permiten la autodeterminación. Consideraré tres versiones de esta afirmación: una, que formula la necesidad de sostener una estructura cultural que proporcione opciones significativas para los individuos; una segunda, que se centra en la necesidad de foros plurales en los que evaluar estas opciones; y una tercera, que se plantea las condiciones para la legitimidad política. En cada caso, los comunitaristas recurren a la tesis social para mostrar cómo la defensa de la autodeterminación apoya la política comunitarista en lugar de excluirla.

---

[7] Taylor dice criticar la doctrina de la "primacía de los derechos", con lo cual se refiere a la afirmación de que los derechos individuales tienen primacía sobre otras nociones morales, como la de los deberes individuales, el bien común, la virtud, etc. Según Taylor, esta doctrina se encuentra en Hobbes, Locke y Nozick. En mi opinión, este esquema resulta de poca ayuda, porque ninguna de estas nociones morales, incluyendo la de los derechos individuales, desde el punto de vista moral, es una noción no derivada, es decir, primaria. (Adviértase, por ejemplo, que tanto Hobbes como Nozick son teóricos de la "primacía de los derechos", de acuerdo con el esquema de Taylor. Pero puesto que Nozick afirma lo que Hobbes niega, esto es, que los individuos tienen un *status* moral inherente, cualquier acuerdo entre ambos acerca de los derechos individuales debe ser un acuerdo derivado, y no primario: cf`. cap. 4, apartado 3.) El punto que Taylor desea considerar puede tener más sentido si, en vez de preguntarnos si existen derechos, deberes, virtudes, etc., particulares, que no estén adecuadamente reconocida; en las teorías liberales o (según las describe Taylor) ultraliberales, nos preguntamos acerca de si los derechos en general tienen primacía sobre los deberes en general. Y si miramos la cuestión desde esta óptica, uno de los argumentos de Taylor es que la neutralidad estatal puede socavar las condiciones sociales necesarias para la autonomía individual. En caso de ser cierta, esta afirmación es relevante para las teorías liberales y libertarias, acepten o no la doctrina de la "primacía de los derechos".
Algunos comunitaristas creen que la tesis social socava el liberalismo de un modo más significativo, pues socava su individualismo moral. El individualismo moral es la visión según la cual los individuos son las unidades básicas de valor moral, de tal modo que cualquier deber moral respecto de unidades mayores (esto es, la comunidad) debe derivar de nuestras obligaciones hacia los Individuos. Sin embargo, según afirman los comunitaristas, si rechazamos la visión atomista de los individuo! como personas que se configuran a sí mismas, entonces debemos también rechazar la afirmación de Rawls según la cual somos "fuentes autoconfiguradoras de pretensiones válidas" (Rawls, 1980. p. 543). Pero esto constituye un *non sequitur*. La afirmación de Rawls de que somos fuentes autoconfiguradoras de pretensiones válidas no es una afirmación sociológica acerca de cómo nos conformamos. Es una afirmación moral acerca de la ubicación del valor moral. Como dice Galston, "aunque el poder conformador de la sociedad es, seguramente, decisivo, son los *individuos*, no obstante, los que están siendo conformados. Yo puedo compartir todo con los otros. Pero soy *yo* el que comparte todo con ellos: una conciencia independiente, un *locus* diferenciado de placer y dolor, un ser definido que posee intereses que pueden ser fomentados o suprimidos" (Galston, 1986b p. 91). Aunque mi bien está socialmente determinado, todavía es mi bien el que resulta afectado por la vida social, y cualquier teoría política plausible debe atender de igual modo los intereses de cada persona.

a) Los deberes que implica proteger la estructura cultural

Las elecciones con sentido relativas a nuestros proyectos requieren que haya opciones también con sentido, y (la tesis social nos dice) estas opciones se dan en nuestra cultura. De todas formas, la neutralidad liberal es incapaz de asegurar la existencia de una cultura rica y diversa que nos provea de tales opciones. La autodeterminación precisa de pluralismo, es decir, una diversidad de modos de vida posibles, sin embargo:

> Cualquier intento del Estado liberal por proteger el pluralismo de la sociedad entraría en colisión con los principios liberales de la justicia. El Estado no tiene derecho a interferir en el desenvolvimiento del mercado sociocultural, excepto, por supuesto, para asegurar que cada individuo tenga una porción justa de los medios disponibles necesarios para ejercer sus capacidades morales. La existencia o desaparición de concepciones del bien particulares y, por lo tanto, la existencia o desaparición de propósitos sociales de un tipo particular no es asunto del Estado (Cragg, 1986, p. 47).

Los liberales creen que el Estado que interviene en el mercado sociocultural para alentar o desalentar un modo de vida particular pone límites a la autodeterminación de las personas. Aunque, si el mercado sociocultural actúa por si mismo, podrá socavar, a la postre, la estructura cultural que da sostén al pluralismo. Como dice Joseph Raz: "Apoyar modos de vida valiosos es una cuestión más social que individual... los ideales perfeccionistas precisan de una actuación pública para su viabilidad. En la práctica, el antiperfeccionismo no sólo conduciría a que menguara el apoyo político a concepciones del bien valiosas. Limitaría las posibilidades de supervivencia de muchos aspectos valorados de nuestro estadio cultural" (Raz, 1986, p. 162), La neutralidad liberal es, por lo tanto, contraproducente.

Ésta es una objeción importante.. Muchos liberales guardan un sorprendente silencio acerca de la posibilidad de que "las actividades socioculturales esenciales que hacen que las personas puedan concebir una gran diversidad de opciones [puedan] comenzar a tambalearse". Como dice Taylor: "es como pensar que las condiciones de una libertad creativa y diversificadora estuvieran naturalmente dadas" (Taylor, 1985, p. 206, n. 7). Rawls trata de responder a esta preocupación afirmando que los modos de vida valiosos van a, sostenerse por sí mismos en, el mercado cultural, sin necesidad de la ayuda del Estado, porque, en condiciones de libertad, las personas son capaces de reconocer el valor de los modos de vida, y, en consecuencia, van a apoyarlos (Rawls, 1971, pp. 331-332; cf. Waldron, 1989, p. 1138). Sin embargo, esto es insuficiente. El interés de las personas por un modo de Vida valioso, y las formas de apoyo que vayan a darle voluntariamente, no implican necesariamente que su existencia se vaya a mantener para las generaciones futuras. Mi interés en una práctica social valiosa puede promoverse mejor si se asignan los recursos necesarios para que subsista después de que yo haya fallecido. Consideremos el caso de la preservación de objetos y lugares históricos, o de zonas de la naturaleza. El deterioro causado por el uso cotidiano impediría que las futuras generaciones las disfrutaran o conocieran, si no fuera por la protección estatal. Entonces, aun si pudiese confiarse en el mercado sociocultural para asegurar que las personas actualmente existentes configuren y valoren modos de vida valiosos, no puede confiarse en él para asegurar que las personas futuras tengan una diversidad de opciones a su alcance.

Admitamos entonces el argumento de Raz según el cual el apoyo estatal puede ser necesarias para asegurar la supervivencia de una suficiente diversidad de opciones para aquellos que aún no se hayan forjado sus objetivos vitales. ¿Por qué requiere esto rechazar la neutralidad? Consideremos dos comportamientos políticos respecto del marco sociocultural posibles: en el primer caso, el gobierno asegura una adecuada diversidad de opciones estableciendo desgravaciones fiscales para las personas que realizan actividades que apoyen el marco sociocultural de acuerdo con sus ideales personales perfeccionistas. El Estado actúa tratando de asegurar que exista una adecuada diversidad de opciones, sin embargo, la evaluación de estas opciones se verifica en la sociedad civil, y no en el seno del aparato estatal (cf. Dworkin, 1985, cap. 11). En el segundo caso, la evaluación de estas diferentes concepciones del bien se convierte en una cuestión política, y el gobierno interviene, no sólo para asegurar una adecuada diversidad de opciones, sino también para promover opciones particulares. El argumento de Raz muestra que debe aplicarse uno u otro de estos criterios políticos, pero no nos da una razón decisiva, o ninguna razón, para preferir un criterio antes que otro.

Por lo tanto, la existencia de deberes concernientes a la protección de la estructura sociocultural no es incompatible con la neutralidad. De hecho, Dworkin subraya nuestro deber de proteger la estructura sociocultural de la "degradación o debilitamiento" (Dworkin, 1985, p. 230). Como Taylor, señala que la capacidad imaginativa para concebir concepciones de una buena vida requiere de un debate entre intelectuales que traten de definir las alternativas que se nos ofrecen, o de la existencia de personas que traten de dar vida, recuperar modelos o realidades del pasado, o que mantengan el impulso de la innovación

sociocultural, y señala que el Estado puede y debe proteger las actividades socioculturales esenciales (Taylor, 1985, pp. 204-206; Dworkin, 1985, pp. 229-232). Y aunque Rawls no incluye este apoyo estatal, dentro de su teoría de la justicia –dado que considera que la actuación de los dos principios, en la práctica, protegería estas condiciones para una diversidad sociocultural–, no existe una razón por la cual tenga que rechazar tal apoyo cuando ése no sea el caso (Rawls, 1971, pp. 331, 441-442, 522-529). Al igual que Dworkin, él sólo haría hincapié en que no es asunto del Estado el de evaluar el valor relativo dejas diferentes opciones que se dan en la estructura sociocultural.

Un Estado comunitarista podría tener la esperanza de mejorar el contenido de las opciones de las personas, alentando la sustitución de los aspectos menos valiosos de los modos de vida de la comunidad por otros que lo fueran más. Sin embargo, la neutralidad liberal también aspira a mejorar la diversidad. de las opciones de las personas. La libertad de expresión y asociación permite que cada grupo que dé a conocer y haga lo posible para alcanzar su modelo de vida, y aquellos modos de vida que no tienen valor encontrarán dificultades para ganar adeptos. Dado que los individuos son libres de elegir entre visiones rivales acerca de una buena vida, la neutralidad liberal crea un algo así como un mercado de ideas. Cuán bien le irá a cada modo de vida en este mercado depende de los bienes que pueda ofrecer a sus posibles partidarios. De lo que se deduce que, en condiciones de libertad, los modos de vida satisfactorios y valiosos tenderán a desplazar a aquellos que no lo son. En parte, los liberales apoyan las libertades civiles precisamente porque hacen posible "que el valor de los diferentes modos de vida deba demostrarse en la práctica" (Mill, 1974, p. 54).

Tanto los liberales como los comunitaristas tratan de asegurar la diversidad de opciones que permiten a los individuos realizar sus elecciones autónomas. Difieren, en cambio, en cuanto a si debiera recurrirse o no a ideales perfeccionistas. ¿Cuándo existe una mayor probabilidad de que los modos de vida valiosos impongan su superior valor? ¿Cuando los evalúa la sociedad civil, o cuando la preferencia por modos de vida diferentes pasa a, ser un asunto de si debe haber un apoyo político y estatal? De ahí que, tal vez, la discusión de ambos puntos de vista debiera plantearse como una elección, no entre perfeccionismo y neutralidad, sino entre perfeccionismo social y perfeccionismo estatal; porque la otra cara de la neutralidad estatal es el apoyo al papel de los ideales perfeccionistas dentro de la sociedad civil.

b) Neutralidad y reflexiones colectivas

Algunos comunitaristas sostienen que la preferencia liberal por el mercado sociocultural sobre el Estado como el lugar apropiado para la evaluación de modos de vida diferentes proviene de una creencia atomista según la cual los juicios acerca del bien son autónomos únicamente cuando los realizan individuos aislados, al margen de la presión social. Los liberales Piensan que la autonomía se fomenta cuando los juicios acerca de lo que es bueno se alejan de la esfera política. Sin embargo, en la realidad, los juicios individuales requieren de las experiencias plurales y del intercambio propios de la reflexión colectiva. Los juicios individuales acerca de lo bueno dependen de la evaluación colectiva de prácticas plurales. Si estos juicios se configuran al margen de la reflexión colectiva pasan a tener una naturaleza arbitraria y subjetiva:

> La realización de uno mismo e incluso el desarrollo de la identidad personal y el sentido de nuestras vidas en el mundo dependen de la actividad social. Este proceso compartido es la vida civil, y su fundamento es el compromiso con otros: otras generaciones, otros tipos de personas cuyas diferencias son significativas porque contribuyen al edificio sobre el cual descansa nuestro sentido particular del yo. Así, la mutua interdependencia constituye el concepto fundacional de la ciudadanía... Fuera de una comunidad lingüística de prácticas compartidas, el *Homo sapiens* biológico existiría como una abstracción lógica, pero no podrían existir los seres humanos. Éste es el significado del aforismo griego y medieval según el cual la comunidad política es ontológicamente previa al individuo. La *polis* es, en verdad, aquella que hace posible al hombre como ser humano (Sullivan, 1982, pp. 158, 173).

O, como dice Crowley, el Estado perfeccionista es:

> Aquello que ratifica la idea de que el hombre vive en una comunidad de experiencias plurales y con un lenguaje compartido es que éste es el único contexto donde el individuo y la sociedad pueden descubrir y poner a prueba sus valores a través de las actividades esencialmente políticas de la discusión, la crítica, el ejemplo, la emulación. Es mediante la existencia de espacios públicos organizados, en los que los hombres ofrecen y ponen a prueba sus ideas... como los hombres llegan a entender en parte quiénes son (Crowley, 1987, p. 282; cf. Beiner, 1983, p. 152).

El Estado es el lugar adecuado en el que formular nuestras concepciones de lo bueno, porque éstas requieren análisis compartidos. Dichas concepciones no pueden ser llevadas a la práctica, ni siquiera conocidas, por individuos aislados.

Sin embargo, este criterio interpreta incorrectamente el sentido en el que Rawls afirma que la evaluación de los modos de vida no deberían ser un asunto de interés por parte del Estado. La neutralidad liberal no limita el alcance de los Ideales perfeccionistas en las actividades colectivas de los individuos y grupos. En la actividad colectiva y las experiencias compartidas relativas a lo bueno radica la "libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en las que las personas y grupos tratan de alcanzar, en formas de asociación social consecuentes con la igual libertad, los fines y superiores aspiraciones por los que se sienten atraídos". El argumento de Rawls para la prioridad de la libertad se basa en la importancia de esta "libre asociación con otros" (Rawls, 1971, p. 543). Simplemente niega que "el aparato coercitivo del Estado" resulte el foro apropiado para tales deliberaciones y experiencias:

> Aunque la justicia en cuanto imparcialidad permite que en una sociedad bien organizada los valores superiores sean reconocidos, la perfección humana ha de buscarse dentro de los límites del principio de libre asociación... [Las personas] no utilizan el aparato coercitivo del Estado para obtener una libertad mayor, o mayor parte en el reparto social, alegando que sus actividades tienen un mayor valor intrínseco (Rawls, 1971, pp. 328-329).

Por desgracia, los comunitaristas raramente distinguen entre las actividades colectivas y las actividades políticas. No cabe duda de que la participación en prácticas lingüísticas y culturales es lo que capacita a los individuos a tomar decisiones inteligentes acerca de una buena vida. No obstante, ¿por qué dicha participación tendría que ser organizada por el Estado, en lugar de serlo a través de la libre asociación de los individuos? Es cierto que deberíamos "crear oportunidades para que los hombres digan lo que han descubierto acerca de sí mismos y acerca del mundo, y para que puedan convencer a los otros del valor de tales descubrimientos" (Crowley, 1987, p. 295). Sin embargo, una sociedad liberal crea oportunidades para que las personas comuniquen a otras el fruto de su reflexión individual. Después de todo, las libertades de reunión, de expresión, de asociación, constituyen derechos liberales fundamentales. Las oportunidades para la reflexión colectiva se dan en el seno de grupos y asociaciones que no se encuentran al nivel del Estado; esto es, los amigos y la familia, en primera instancia, pero también las iglesias, las asociaciones, culturales, los grupos profesionales y los sindicatos, las universidades, y los medios de comunicación. Los liberales niegan que "la asignación estatal de juicios y roles o el intercambio de experiencias y percepciones" sean necesarios para realizar juicios inteligentes acerca de lo bueno, o para demostrar que "defendemos [nuestra] concepción del bien seria y responsablemente" (Crowley, 1987, p. 285). En verdad, estas afirmaciones comunitaristas coinciden con muchos de los argumentos liberales acerca del valor de la libertad de, expresión y asociación (por ejemplo, Scanlon, 1983, pp. 141-147). Lo que los liberales niegan es que yo deba dar tal explicación acerca de mí mismo *al Estado*.

Una análoga falta de solidez en la consideración del papel del Estado debilita las críticas radicales a la neutralidad estatal, como la de Habermas. Éste pretende que fa evaluación de los diferentes. Modos de vida sea una cuestión política pero, a diferencia de los comunitaristas, no espera que esta reflexión política sirva para promover la vinculación de las personas a las prácticas existentes. En realidad, cree que la reflexión política es necesaria precisamente porque, en su ausencia, las personas tenderán a aceptar como dadas las prácticas existentes, y a perpetuar, por ese del medio, las falsas necesidades y la falsa conciencia que acompaña a tales prácticas históricas[8]. Sólo cuando los modos de vida existentes son "el resultado de una configuración de una voluntad de diálogo" la comprensión del bien se halla libre de engaños. La neutralidad no exige el análisis de estas prácticas, y por ello no ve que para los individuos sería una liberación poder evitar las falsas necesidades y las tergiversaciones ideológicas.

Todo y así, ¿por qué la evaluación de las concepciones del bien de las personas tiene que estar ligada a sus justas pretensiones y por lo tanto al Estado? Comunidades más pequeñas que el conjunto de la sociedad política, grupos y asociaciones de diverso tipo, podrían constituir foros más apropiados para tales formas de "configuración de una voluntad de diálogo" que implican la evaluación de lo bueno, y la interpretación de las propias y auténticas necesidades. Aunque Habermas rechaza la tendencia comunitarista a aceptar

[8] Habermas parece adoptar esta posición cuando dice que en la necesidad de un "desmenuzamiento discursivo de las interpretaciones (en gran medida controladas desde el exterior, o fijadas por las tradiciones) de nuestras necesidades-radica su desacuerdo con Rawls (Habermas, 1979. pp. 198-199). De todos modos, en la actualidad rechaza la idea de evaluar políticamente las concepciones del bien de las personas (Habermas, 1985, pp. 214-216; cf. Benhabib, 1986, pp. 332-343; Funk, 1988. pp. 29-31).

acríticamente las prácticas sociales existentes como la base para la reflexión política acerca de lo bueno, comparte su tendencia a suponer que todo lo que no se discute políticamente resulta, por ese medio, dejado a la voluntad individual, incapaz de un juicio racional.

Por lo tanto, la neutralidad liberal no descuida la importancia que tiene una estructura sociocultural plural para las opciones individuales significativas, ni descuida la importancia de compartir experiencias para una evaluación individual significativa de tales opciones. La neutralidad liberal no niega estas exigencias sociales para la autonomía individual, sino que ofrece una interpretación de ella, que se basa en procesos sociales más que políticos. Nada de esto prueba que deba aceptarse la neutralidad estatal. La neutralidad requiere una cierta confianza en la actuación de foros no estatales, en los juicios individuales y el desarrollo sociocultural, así como una cierta desconfianza en la actuación de los foros estatales para la evaluación de lo bueno. Nada de lo que he dicho demuestra que este optimismo y esta desconfianza sean justificables. En realidad, del mismo modo en que los críticos de la neutralidad han fracasado al defender su fe en la política, los liberales han fracasado al defender su fe en los foros no estatales.

De hecho, parece que en el debate sobre la neutralidad ninguna de las partes ha sido capaz de aprender las oportunas enseñanzas de la otra. A pesar de siglos de insistencia liberal acerca de la importancia de distinguir entre el Estado y la sociedad, los comunitaristas todavía parecen suponer que cualquier cosa que sea propiamente social concierne a la política. No han sabido rebatir la idea liberal de que la autoridad omnímoda y los medios coercitivos que caracterizan al Estado lo convierten en un foro particularmente inapropiado para el tipo de reflexión y los compromisos verdaderamente compartidos que ellos postulan. A pesar de siglos de insistencia comunitarista acerca de la naturaleza históricamente vulnerable de nuestra cultura, y la necesidad de considerar las condiciones en las que una cultura libre puede sostenerse, los liberales todavía tienden a ver la existencia de. una cultura tolerante y diversa como algo dado, algo que surge naturalmente Y se mantiene por sí mismo, algo cuya futura existencia sencillamente se da por sentada en una teoría de la justicia. Los comunitaristas tienen razón al insistir en que una cultura de la libertad es un logro histórico, y los liberales necesitan explicar por qué el mercado sociocultural no amenaza tal logro al no vincular de un modo significativo a las personas a sus prácticas comunitarias (tal como los comunitaristas temen), o al contrario, al no distanciar a las personas, de un modo significativo, de los objetivos de las prácticas e ideologías existentes (como teme Habermas). Una cultura que apoya la autodeterminación requiere tanto de una interpretación, por todos conocida, de las prácticas existentes y de una: conexión con las mismas, como de distancia y disenso respecto de ellas. La neutralidad liberal puede proporcionar tal combinación, pera ello no se cumple necesariamente, y sólo puede darse en algunas ocasiones y lugares. De ahí que ambas partes han de cotejar de una forma más exhaustiva las oportunidades y peligros presentes en los foros y procedimientos estatales y no estatales para la evaluación de lo bueno.

En otro lugar sostuve que antes de señalar al Estado como quien debe evaluar las concepciones del bien, deberíamos mejorar los foros en la sociedad civil para un debate no politizado, de suerte que todos los grupos de la sociedad convengan en una aceptación libre e igual del mercado sociocultural que los liberales tanto valoran (Kymlicka, 1989, B). Sin embargo, mientras esta cuestión permanece abierta, debería quedar claro que, probablemente¡ no lleguemos a ninguna parte respondiendo a esto, si es que continuamos viéndolo como un debate entre el “atomismo” liberal y la “tesis social” comunitarista. Según los comunitaristas, los liberales no llegan a reconocer que las personas son, por naturaleza, seres sociales. Cabe suponer que los liberales piensan que la sociedad se basa en un contrato social artificial, y que el poder del Estado es necesario para mantener unidas en sociedad a personas por naturaleza asociales. Mas, en cierto sentido, lo contrario es cierto: los liberales creen que las personas, por naturaleza, establecen y se adhieren a relaciones sociales y foros en los cuales llegan a comprender el bien, e inician su prosecución. El Estado no es necesario para proporcionar el contexto comunitario, y lo más probable es que desvirtúe el proceso normal de las reflexiones colectivas y del desarrollo cultural. Son los comunitaristas los que parecen pensar que, en caso de no existir un Estado que haga que se reúnan para que evalúen y alcancen el bien, los individuos se verán empujados a un aislamiento anómico[9].

[9] La idea de que la actividad no política es una actividad esencialmente solitaria está implícita en numerosos escritos comunitaristas. Por ejemplo, Sandel afirma que mediante políticas comunitaristas “podemos conocer en común un bien que solos no podemos conocer” (Sandel, 1982, p. 183). Y Sullivan afirma que el perfeccionismo estatal es necesario para asegurar que nadie sea “separado” de las reflexiones colectivas (Sullivan, 1982, p. 158). Los liberales presuponen lo contrario: el Estado no está obligado a hacer que los individuos se reúnan en asociaciones colectivas para reflexionar (Mácedo, 1988, pp. 127-128; Feinberg, 1988, pp. 105- 113).

c) Legitimidad política

La tesis social presenta otra cuestión de interés. Las elecciones individuales requieren de un contexto sociocultural estable, pero a su vez, un contexto sociocultural precisa de un contexto político asentado. Cualquiera que sea el papel que le corresponda al Estado en la protección del mercado sociocultural, él sólo puede cumplir tal función si las instituciones públicas son estables, y ello a la vez requiere que tales instituciones tengan legitimidad a ojos de los ciudadanos. Taylor cree que las instituciones políticas gobernadas por el principio de neutralidad resultarán incapaces de mantener la legitimidad, y, por lo tanto, incapaces de mantener el contexto social exigido para la autodeterminación.

De acuerdo con Taylor, el Estado neutral socava los criterios compartidos acerca del bien común que los ciudadanos necesitan para aceptar los sacrificios que exige el Estado del bienestar. Los ciudadanos sólo se identificarán con el Estado, y aceptarán sus pretensiones como legítimas, cuando exista un "modo de vida común" que "sea visto como un bien supremo, de modo tal que su continuidad y florecimiento se considere algo importante en sí mismo, y no sólo instrumentalmente, para el logro del bien de cada uno o el de todos colectivamente" (Taylor, 1986, p. 213). Sin embargo, esta definición del bien común ha sido socavada porque, en parte, ahora tenemos una política cultural de neutralidad estatal en la que las personas son libres de elegir sus bienes de modo independiente de este "modo de vida común", y son capaces de abandonar la prosecución de este bien común en caso de que el mismo vaya contra sus derechos. Mientras que el Estado comunitarista alentaría la identificación con este modo de vida común, el

> modelo de los derechos encaja con una conciencia más atomista, en donde entiendo mi dignidad como la de un individuo portador de derechos. En verdad (y es aquí donde surge la tensión entre los dos), no puedo tener tanta voluntad de alejarme de la decisión colectiva en nombre de los derechos individuales, si no es porque ya me distancié bastante de la comunidad que toma estas decisiones (Taylor, 1986, p. 211).

Este "tomar distancia" del modo de vida comunitario significa que comenzamos a estar menos dispuestos a aceptar las exigencias de la justicia liberal. Como resultado, las democracias liberales están sufriendo una "crisis de legitimación": se exige a sus ciudadanos que se sacrifiquen más y más en nombre de la justicia, pero ellos cada vez se distancian más de aquellos por quienes están haciendo sacrificios. No existe un modo de vida compartido subyacente a los requerimientos del Estado neutral.

Por otro lado, Rawls y Dworkin creen que los ciudadanos aceptarán las cargas de la justicia aun en sus relaciones con personas que tienen concepciones del bien muy diferentes. Una persona debería ser libre de elegir cualquier concepción de una buena vida que no viole los principios de la justicia, no importa cuánto difiera ésta de otros modos de vida de la comunidad. Tales concepciones conflictivas pueden tolerarse debido a que la aceptación social de los principios de la justicia es suficiente para asegurar la estabilidad, incluso frente a tales conflictos (Rawls, 1995, p. 245). Las personas con diferentes concepciones del bien respetarán los derechos de los demás, no porque esto promueva un modo de vida compartido, sino porque los ciudadanos reconocen que cada persona tiene un derecho a la igual consideración. De ahí que la base de la legitimidad del Estado sea un sentido compartido de la justicia, y no una concepción compartida acerca de lo bueno. Los liberales tratan de mantener una sociedad justa a través de la asunción social de los principios de la justicia, sin requerir, y de hecho impidiendo, la asunción social de ciertos principios que configuran una buena vida.

Taylor cree que esto, sociológicamente, es ingenuo: las personas no respetarán las pretensiones de otras' a menos que estén vinculadas entre sí en virtud de concepciones del bien compartidas, a menos qué puedan identificarse con medidas y teorías políticas tendentes al bien común. Este autor describe: "dos grupos de soluciones se dibujan entre las brumas, para el problema de mantener un Estado moderno viable a finales del siglo XX". Sostiene que estas soluciones, a grandes rasgos, se corresponden con los modelos comunitarista y liberal, y que existen "severas dudas" acerca de la viabilidad a largo plazo del modelo liberal. Al aplicar las teorías de los derechos individuales y la neutralidad estatal, un Estado liberal impide la asunción social de principios relativos a lo bueno; sin embargo, se pregunta Taylor, "¿el creciente hincapié en que los derechos están por encima de las decisiones colectivas podría terminar por socavar la misma legitimidad del orden democrático?" (Taylor, 1986, p. 225).

¿Por qué se requiere un modo de' vida compartido para mantener la legitimidad? Taylor no nos da una explicación clara sobre la necesidad de una política específicamente comunitarista[10]. Pero la respuesta

[10] Taylor sí indica algunas condiciones de la legitimidad, a las que, en su opinión, la neutralidad liberal no presta atención, en particular, la necesidad de la participación ciudadana (Taylor, 1986, p. 225; 1989, pp. 177-181). Sin embargo, no explica adecuadamente por qué la neutralidad liberal no puede servir a esta exigencia. Pienso que el

implícita en los escritos comunitaristas descansa en una visión romántica de sociedades que precedieron a la nuestra, sociedades en las cuales la legitimidad se basaba en la prosecución efectiva de fines compartidos. Los comunitaristas entienden que podríamos recobrar la adhesión a los valores del Estado que estaba presente en otros tiempos si aceptásemos una política del bien común, y alentásemos a cada uno a participar libremente en ella. Ejemplos de tales sociedades son las democracias republicanas de la antigua Grecia, o los gobiernos comunales en Nueva Inglaterra durante el siglo XVIII.

Sin embargo, estos ejemplos históricos pasan por alto un factor importante. Los primeros gobiernos comunales en Nueva Inglaterra pudieron haber tenido un importante grado de legitimidad entre sus miembros en virtud de la prosecución efectiva de sus fines compartidos. Pero ello, en parte, se debió a que las mujeres, los ateos, los indios, y los que no tenían propiedad quedaban excluidos. Si se les hubiera permitido formar parte de tales gobiernos, seguramente no se hubiesen dejado convencer por la prosecución de un "bien común" que de ordinario era racista y sexista. La forma en que se aseguraba la legitimidad entre todos los miembros era excluyendo a algunos de entre ellos.

Los comunitaristas contemporáneos no preconizan que la legitimidad quedaría asegurada negando la calidad de miembros de la comunidad a aquellos grupos que, históricamente, no han contribuido a configurar el "modo común de vida". Los comunitaristas creen que existen ciertas prácticas comunitarias que todos pueden suscribir como base para una política del bien común. Pero ¿cuáles son esas prácticas? Habitualmente, los textos comunitaristas dan la impresión de que la exclusión histórica de algunos grupos de las diversas prácticas sociales fue sólo una arbitrariedad, por lo cual ahora podríamos incluirlos y seguir adelante. Sin embargo, por ejemplo, la exclusión de las mujeres no era arbitraria. Se hacía por una razón, a saber, que los fines perseguidos eran sexistas, y estaban definidos por los hombres para que sirvieran a sus intereses. Pedir a las mujeres que acepten una identidad. que ha sido definida por los hombres no constituye una vía muy prometedora para fomentar su adhesión a una forma de gobierno. No podemos evitar este problema diciendo, con Sandel, que la identidad de las mujeres está definida por los roles existentes. Esto es lisa y llanamente falso: las mujeres pueden y de hecho han rechazado sus roles, que en muchas ocasiones sirvieron para negar su identidad diferenciada. Y esto también ocurría en la Nueva Inglaterra del siglo XVIII, pero la legitimidad se lograba excluyendo a las mujeres. Debemos encontrar alguna otra forma de asegurar' la legitimidad, una que no continúe definiendo los grupos excluidos conforme a una identidad que otros crearon para ellos.

Sandel y Taylor sostienen que existen fines compartidos que pueden servir como base para una política de los fines comunes legítima para todos los grupos de la sociedad. Mas no dan ejemplos sobre tales fines, y seguramente parte de la razón de ello es que no los hay. Ambos mantienen que estos fines compartidos se encontrarán e n nuestras prácticas históricas; sin embargo, no mencionan que tales prácticas las definían un pequeño segmento de la sociedad (los hombres blancos y propietarios) para servir a sus propios intereses. Estas prácticas vienen determinadas por el sexo, la raza, y la clase social, aun cuando a las mujeres, los negros, y los trabajadores se les permita por ley participar de ellas. Los intentos por promover este tipo de fines reducen la legitimidad, y además excluyen a los grupos marginados. Y en verdad, tal pérdida de legitimidad parece estar dándose entre muchos de los componentes de la sociedad norteamericana (negros, homosexuales, madres solteras, no comulgantes con el cristianismo) en la medida en que la derecha trata de aplicar su programa inspirado en la familia patriarcal y cristiana. Indudablemente, muchos comunitaristas sienten desagrado por la concepción que tiene la Mayoría Moral del bien común, pero el problema de la exclusión de grupos históricamente marginados resulta consustancial al proyecto comunitarista. Como aprecia Hirsch, "ninguna "renovación" o fortalecimiento del sentimiento comunitario va a lograr algo en favor de estos grupos". Al contrario, nuestras tradiciones y sentimientos históricos son "parte del problema, no parte de la solución" (Hirsch, 1986, p.424).

Examinemos uno de los pocos ejemplos concretos que ofrece Sandel sobre una política comunitarista: la regulación de. la pornografía. Sandel sostiene que tal regulación por una comunidad de ámbito local es lícita "a causa de que la pornografía ofende su modo de vida" (Sandel, 1984 b, p. 17). Para calibrar lo excluyente que puede resultar este argumento, comparémoslo con el reciente debate abierto por las feministas acerca de la pornografía. Muchos grupos de mujeres han exigido la regulación de la pornografía en razón de que las mujeres han sido excluidas del proceso de definición de las concepciones tradicionales de la sexualidad. Según afirman algunas feministas, la pornografía desempeña un papel esencial en el aumento de la violencia contra las mujeres, y en la perpetuación de la subordinación de la mujer a ideas sobre la sexualidad y roles sexistas definidos por el hombre (por ejemplo, Mackinnon, 1987, caps. 13-14).

---

principal blanco de su crítica es un cierto tipo de "tutelaje burocrático" que subordine la política democrática al gobierno de los expertos (Taylor, 1989, p. 180). Con todo el problema no es característicamente liberal.

Este argumento es discutible, pero si la pornografía desempeña en verdad este papel en la subordinación de la mujer, no lo hace porque "ofende nuestro modo de vida", sino precisamente porque se adecua a nuestros estereotipos culturales acerca de la sexualidad y el rol de la mujer. De hecho, como observa Mackinnon, desde un punto de vista feminista el problema de la pornografía no es que vaya contra los criterios de la comunidad, sino que los refuerza.

El razonamiento de Sandel se opone frontalmente a este argumento feminista. El problema con la concepción de Sandel puede ponerse de manifiesto considerando la regulación de la homosexualidad. Ésta es "ofensiva para el modo de vida" de muchos norteamericanos. En verdad, según cualquier criterio plausible, hay más gente que se ofende con la homosexualidad que con la pornografía. ¿Permitiría Sandel, entonces, que las comunidades de ámbito local impongan sanciones contra las relaciones homosexuales, o a la afirmación pública de la condición de homosexual? Si no, ¿qué es lo que distingue a ésta de la pornografía? Para los liberales, la diferencia es que la homosexualidad no daña a otros, y el hecho de que otros se sientan ofendidos por ella no tiene peso moral. La mayoría en una comunidad de ámbito local (o nacional) no tiene el derecho de imponer sus preferencias externas concernientes a las prácticas de aquellas personas que no coinciden en el ejercicio del modo de vida dominante (Dworkin, 1985, pp. 353-372; cf. cap. 2, apartado 5 a). Sin embargo, esto es precisamente lo que Sandel no puede decir. Conforme a su argumento, los miembros de grupos marginados deben adaptar su personalidad y sus prácticas de modo tal que resulten inofensivos para los valores dominantes en la comunidad. No hay nada en el argumento de Sandel que permita a los grupos marginados rechazar la identidad que otros le han definido[11].

Análogamente, en el caso de la pornografía, Sandel no afirma la importancia de dar a la mujer la capacidad para rechazar la visión masculina de la sexualidad, y definir la suya propia. Al contrarío, dice que la pornografía puede regularse siempre que una visión de la sexualidad definida por hombres (los pornógrafos) entre en conflicto con otra visión de la sexualidad definida por hombres (el "modo de vida" de la comunidad). Y nada garantiza que los hombres a los que ofende por la pornografía no vayan a tener una visión distinta pero igualmente opresiva acerca de la sexualidad femenina (verbigracia, la visión Fundamentalista según la cual la sexualidad femenina debe mantenerse estrictamente reprimida). Con independencia de lo que decida la comunidad, las mujeres, como todos los grupos marginados, tendrán que ajustar sus fines de suerte que resulten inofensivos para un modo de vida que ellas no definieron, o en cuya definición sólo desempeñaron un papel menor. No parece la mejor manera de contribuir a que el Estado se legitime entre los miembros de los grupos marginados.

Los comunitaristas suelen decir que la teoría política debería prestar más atención a la historia de cada cultura. Sin embargo, llama la atención la poca frecuencia con la que los mismos comunitaristas emprenden la tarea de examinar nuestra cultura. Desean usar los fines y prácticas de nuestra tradición cultural como base para una política del bien común, pero no mencionan que estas prácticas las definió un sector muy pequeño de la población. Seguramente, si examinamos la historia de nuestra comunidad, la neutralidad liberal tiene la gran ventaja de su potencial y superior inclusión por rechazo a que los grupos marginados deban acomodarse al "modo de vida" definido por los grupos dominantes. Los comunitaristas simplemente ignoran este peligro y la historia que lo hace tan difícil de evitar[12].

---

[11] En un reciente artículo, Sandel indica que las leyes norteamericanas contra la sodomía deberían rechazarse, y basa esto en que las relaciones homosexuales tienden a los mismos fines en esencia que caracterizan a los matrimonios heterosexuales que, tradicionalmente, ha visto amparados sus derechos por la Corte Suprema (Sandel. 1989, pp. 344-345). Sin embargo, ¿por qué la libertad de los homosexuales debería depender del hecho de que tengan los mismos fines y aspiraciones que los heterosexuales? Muchos grupos de defensa de los derechos de los homosexuales negarían tener la misma (restrictiva) visión de la intimidad y la sexualidad que la que caracteriza a los tradicionales matrimonios heterosexuales. ¿Qué ocurre si, como ha sostenido la Corte Suprema en un caso reciente e el que resolvió a favor de las leyes contrarias a la sodomía, los derechos homosexuales se percibieran como una amenaza al carácter sagrado que se suele conceder a la familia heterosexual? En todo caso, Sandel no explica cómo encaja su nuevo argumento respecto de la inconstitucionalidad de los leyes contra la sodomía. con su afirmación previa acerca de la libertad de las comunidades de ámbito local para regular las actividades que ofenden su modo de vida.

[12] A propósito de las tendencias excluyentes del comunitarismo, véase Gutmann (1985. pp. 318-322); Herzog (1986, pp. 481-490), Hirsch (1986, pp. 435-438); Rosenblum, (1987, pp. 178-181). En otro lugar he sostenido que muchas de estas consideraciones también proporcionan argumentos contra formas no comunitaristas de intervención perfeccionista en el mercado sociocultural. El perfeccionismo estatal, aun cuando no tienda por si mismo a promover el modo de vida de la comunidad, tendería a desvirtuar la libre evaluación de los modos de vida, a hacer más rígidos los modos de vida dominantes –con independencia de sus virtudes–, y a excluir injustamente los valores y aspiraciones de los grupos. marginados de aquellos que cuentan con menos ventajas en el seno de nuestra sociedad (Kymlicka. 1989 b, pp. 900-902).

Sandel concluye su libro diciendo que cuando la política funciona bien "podemos conocer en común un bien que solos no podemos conocer" (Sandel, 1982, p. 183). Sin embargo, dada la diversidad de las sociedades modernas, deberíamos decir, en cambio, que la política funciona bien, precisamente, cuando no la informa una ideología del "bien común" que sólo puede servir para excluir a grupos diversos. Incrementar la legitimidad estatal bien puede requerir de una mayor participación cívica de todos los grupos de la sociedad, pero, como observa Dworkin, sólo tiene sentido invitar a la gente a que participe en política (o sólo tiene sentido aceptar tal invitación) si a todos se les trata como iguales (Dworkin, 1983. p. 33). Y eso es incompatible con la definición de las personas según roles que ellas no configuraron ni hicieron propios. Si lo que debe alcanzarse es la ,legitimidad , Isla no se logrará reforzando las prácticas comunitarias definidas por y para otros. Se hará necesario dar poder a los oprimidos para que definan sus propios fines. Tal vez el liberalismo no pueda hacer lo suficiente en este sentido, pero, como dice Herzog, si el liberalismo es el problema, ¿cómo podría ser el comunitarismo la solución? (Herzog, 1986, p. 484).

Es difícil determinar si la política liberal, en la práctica podría mantener una legitimidad a ojos de los ciudadanos, dado que los principios liberales todavía tienen que aplicarse de modo apropiado. No obstante, creo que la neutralidad liberal es el principio que tiene más probabilidades de conseguir la aprobación de sociedades como las nuestras, que son plurales e históricamente excluyentes. No es muy probable tener éxito en este propósito invitando a la gente a que participe en política con arreglo a cualquier otra concepción. Como dice Mill, un sentimiento de compromiso con una filosofía política común resulta una condición de una cultura libre, y "la única forma en la que tal sentimiento puede llegar a existir más adelante" es la de ¡in compromiso con "los principios de la libertad individual y la igualdad política y social, tal como los aplican instituciones que todavía no existen en ninguna parte, o que sólo existen en un Estado muy rudimentario" (Mill, 1962, pp. 122-123). Tales principios permanecen en gran medida irrealizados, pero constituyen, más que nunca, la única base viable para la legitimidad del Estado[13].

Los comunitaristas tienen razón al subrayar la importancia de la tesis social, y, por lo tanto, la importancia de un contexto social estable para el ejercicio de nuestras capacidades de elección. Y tienen razón al afirmar que esto, a su vez, implica la necesidad de la participación cívica y de la legitimidad política. Todo esto es de importancia incuestionable. Pero éste es, justamente, el problema. Nadie cuestiona su importancia. Los liberales y los comunitaristas no están en desacuerdo respecto de la tesis social, sino sobre el papel que le corresponde al Estado. El papel del Estado es el de proteger "la libre vida interna de las diversas comunidades de intereses en las que las personas y grupos tratan de alcanzar.. los fines y valores superiores por los que se sienten atraídos" (Rawls, 4971, p. 543). ¿O es que, en parte, también debería ocupar el espacio propio de la vida social, imponiendo el conjunto de fines y excelencias por los que los individuos deberían sentirse atraídos? Para simplificar (en exceso), los liberales y los comunitaristas están en desacuerdo, no en la dependencia de los individuos respecto de la sociedad, sino en la dependencia de la sociedad respecto del Estado. Éste es un debate de gran :alcance, pero no es un debate entre aquellos que aceptan y aquellos que no aceptan la tesis social. De hecho, comprende una serie de debates diferentes, cada uno de los cuales debería considerarse por si mismo, y cada uno de los cuales requiere de más argumentos empíricos de los que cada parte ha creído pertinente proporcionar[14].

5. La política del comunitarismo

La teoría comunitarista acerca de una política del bien común presenta varias cuestiones de importancia práctica. Aunque la teoría liberal puede reconocer que las elecciones individuales dependen del

[13] Rawls apela a la necesidad de una legitimación pública como una razón para apoyar la neutralidad y no para oponerse a ella. Afirma que el perfeccionismo amenaza el consenso social, porque las personas no aceptarán la legitimidad de las medidas políticas estatales basadas en una concepción del bien que no comparten. Rawls parece pensar que esto ya a cumplirse en toda sociedad donde los ciudadanos estén divididos entre concepciones del bien conflictivas entre sí. Seguramente, en este nivel más general, la afirmación de Rawls es falsa. Como muestra Raz, es posible que personas con fines conflictivos entre sí estén de acuerdo, no obstante, en utilizar un procedimiento determinado para que la sociedad jerarquice el valor de los diversos modos de vida, o tal vez para aceptar una particular jerarquía reconocida por la sociedad con la que están en desacuerdo pero a la cual ven, no obstante, como un mal menor preferible a la neutralidad (Raz, 1986, pp, 126-132). No existe una conexión inherente entre la neutralidad y la legitimidad estatal. De todos modos. el tipo de fines en conflicto en las democracias modernas y la historia que subyace a ellos son tales que el perfeccionismo de tipo comunitarista seguramente representa una amenaza a la legitimidad del Estado.

[14] Para intentos útiles de desglosar la cuestión en diferentes cuestiones empíricas, véase Buchanan (1989) y Walzer (1990). Para un intento filosófico de apoyar empíricamente la posición comunitarista, véase Bellah *et al* (1989; cf`. Macedo (1980; Stout (1986).

contexto cultural, en la práctica los liberales han' centrado su atención en la libertad de elección individual, descuidando la adhesión de las personas a tal contexto sociocultural. Organizaciones liberales, tales como la Unión Americana de Libertades Civiles, han visto con preocupación las amenazas al derecho a la libre expresión, como por ejemplo las limitaciones a las publicaciones de tipo racista, o a la pornografía. Sin embargo, lo más probable es que el hecho de que el 10 % de los adultos sea funcionalmente analfabeto representa una amenaza más seria para la participación ilimitada de las personas en el mercado sociocultural, que las limitaciones sobre la pornografía. Y el hecho de que la propiedad de los medios de comunicación se encuentre tan concentrada, de tal modo que un buen número de puntos de vista resulte sistemáticamente silenciado, representa una amenaza más seria al libre intercambio de información que las limitaciones a las publicaciones de tipo racista. Con frecuencia, los liberales han actuado con prioridades equivocadas por lo que hace al marco cultural.

Dadas estas dificultades para garantizar que todos tengan un acceso significativo a los logros de su cultura y a las reflexiones de la comunidad, el deseo comunitarista de crear una práctica y un lenguaje propios de una política del bien común: resulta comprensible. Por desgracia, tal lenguaje y tal práctica son, en el mejor de los casos, inaplicables para las democracias modernas y, en el peor de los casos, inaceptables. De hecho, tanto los liberales como los comunitaristas han pasado por alto las verdaderas cuestiones que conlleva la creación de las condiciones culturales para la autodeterminación.

Consideremos la cuestión del lenguaje. Tanto los liberales como los comunitaristas actúan, implícita o explícitamente, con el presupuesto de que todos los Estados son “Estados-nación”, es decir, que dentro de cada país todos comparten la misma nacionalidad, hablan el mismo idioma, y pueden aportar su opinión en un debate acerca de su cultura. Sin embargo, la mayoría de los países son Estados multinacionales, con dos o más comunidades lingüísticas. Por ejemplo, en Canadá conviven el francés y el inglés, además de las lenguas aborígenes que han conservado las comunidades india y esquimal. ¿Deberíamos tratar de crear una homogeneidad lingüística en aras de la igualdad liberal o del bien común comunitarista? Algunos liberales y comunitaristas han supuesto que éste es el objetivo, y, en consecuencia, han defendido programas para asimilar a las minorías lingüísticas. Sin embargo, otros se han opuesto a la asimilación por considerarla totalmente injusta (¿por qué los francófonos, o los indios, tendrían que adoptar el inglés, si ellos estaban en Canadá antes que los ingleses?). Pero si permitimos que las culturas minoritarias existan, ¿qué derechos tienen en relación con su idioma? Tanto los francófonos como los indios de Canadá tienen derechos legales especiales destinados a proteger sus diferentes identidades culturales; por ejemplo, el derecho a una educación pública en su propia lengua, y el derecho a usar su idioma en sus tratos con la administración y la justicia' Además, pueden imponer restricciones en los derechos lingüísticos de los no francófonos o no aborígenes que se asientan en sus tierras. También existen derechos especiales y/o instituciones diferenciadas para las minorías lingüísticas en los Estados Unidos (por ejemplo, los puertorriqueños, los indios), para las poblaciones aborígenes en Australia y Nueva Zelanda, y para las diferentes comunidades lingüísticas en Bélgica, Suiza, y la mayoría de los países: del Segundo y Tercer Mundo.

En todos estos países, la cuestión de cuál es el idioma que el Estado tiene que emplear en lis escuelas, la justicia, y la administración es una pregunta crucial que ha sido una de las principales causas de conflictos en muchos de estos países. Pero, a pesar de ello, uno busca en vano entre los liberales y comunitarios contemporáneos al menos un planteamiento de esta cuestión. Ambos se plantean cuál es el papel que ha de tener el Estado en la promoción de “su cultura” y en el enriquecimiento de “su idioma” (por ejemplo, Dworkin, 1985, pp. 230-233; Sullivan, 1982, p. 173), pero nunca se preguntan la cultura *de quién ni qué* idioma. Ambos debaten acerca de si las escuelas deberían promover una concepción del bien particular, pero no se interrogan sobre qué idioma debería hablarse en las escuelas. Si comenzasen a preguntarse estas cuestiones básicas, mucho de lo que aparece como la verdad revelada acerca de la relación entre el Estado y la cultura pronto pasaría a ser una verdad obsoleta. He sostenido en otro lugar que buena parle de la verdad revelada acerca del significado de los derechos iguales y la no discriminación, en los Estados multinacionales, también debe abandonarse[15] El hecho es que no sabemos qué es lo que la neutralidad liberal y el bien común comunitarista exigen en los Estados multinacionales. Éste es, tal vez, el ejemplo más evidente de que los comunitaristas, al poner el acento en la tesis social, no se han ocupado de hacer un examen de las actuales conexiones entre el individuo, el marco cultural, y el Estado.

[15] La suposición de que la comunidad política es culturalmente homogénea se halla en numerosos pasajes de Rawls y Dworkin (Rawls, 1978, p. 55; Dworkin, 1985. pp. 230-233). Aunque revisar tal presupuesto afectaría a las conclusiones a que llegan respecto de los derechos de las personas, Rawls y Dworkin nunca mencionan qué tipos de cambios serían necesarios en países culturalmente pluralistas. En verdad, no parecen admitir que sean necesarios cambios de ningún tipo. Ofrezco una teoría acerca de los derechos de las minorías culturales en Kymlicka (1989 a, caps. 7-10); cf. Van Dyke (1975).