

CIUDADANOS AUTÓNOMOS Y CIUDADANOS AUTÓCTONOS. EL DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA EN TORNO A LA NOCIÓN DE COMUNIDAD POLÍTICA

AUTOR

Carmelo Moreno del Río
Departamento de Ciencia Política y de la Administración
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)
Barrio de Sarriena, s/n
48940 Leioa
Vizcaya

Tfno: (34) 94.601.5131
Fax: (34) 94.601.5140
Mail: carmelo.moreno@ehu.es
Website: <http://www.ehu.es/euskobarometro>

RESUMEN

Este artículo pretende comparar los presupuestos teóricos, normativos y prácticos entre distintas corrientes de pensamiento a la hora de definir el concepto de Ciudadanía en nuestras sociedades contemporáneas. En la actualidad, el valor de este término está asociado a dos grandes modelos de análisis de la sociedad: por un lado, el modelo liberal-individual de aquellos autores que conciben la democracia política desde posturas constructivistas abiertas, contingentes y autónomas; por otro lado, el modelo liberal-comunitario de aquellos autores que conciben la democracia política desde posturas más autóctonas, sustantivas e identitarias. El valor de estos dos modelos reside en su capacidad para aglutinar argumentos y así enfrentar distintos temas de debate político, como son, por ejemplo, la definición de las instituciones democráticas de un país o el problema de la integración política en sociedades plurales.

PALABRAS CLAVE

Liberalismo / Comunitarismo / Ciudadanía / Teoría Política / Política Vasca / Elecciones Autonómicas Vascas

MORENO, Carmelo (2000): "Ciudadanos autónomos y ciudadanos autóctonos. El debate liberal-comunitarista en torno a la noción de comunidad política", *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, vol. 27, pp. 53-73.

CIUDADANOS AUTÓNOMOS Y CIUDADANOS AUTÓCTONOS. EL DEBATE LIBERAL-COMUNITARISTA EN TORNO A LA NOCIÓN DE COMUNIDAD POLÍTICA

Introducción

[53] Nuestros sistemas políticos modernos se enfrentan permanentemente al desafío de renovar, aunque sea siempre de manera contingente y precaria, las condiciones éticas, culturales, filosóficas, sociales y políticas necesarias para definir sus Comunidades (políticas). Hasta el momento presente, la figura de los estados nacionales ha servido como vehículo óptimo para canalizar estos vínculos comunitarios de cara a establecer lealtades sociales compartidas entre los miembros de una sociedad, tanto en términos democráticos (la existencia de un *demos*) como en términos identitarios (la existencia de un *ethos*). Sin embargo, como bien señalan algunos autores, estas comunidades políticas tradicionales de corte estatal se están viendo afectadas, tanto por la vía de las proclamas ideológicas como por la vía de los hechos. Por un lado, el *demos* político está sufriendo severas modificaciones como consecuencia del doble proceso de descentralización y globalización en la toma de decisiones políticas. A la vista de este hecho, autores como Held o Castells, desde perspectivas muy distintas, afirman que tal vez sería más conveniente replantear el concepto de comunidad democrática, bien para adecuarlo a unas nuevas estructuras políticas a nivel mundial (Held, 1997), bien para plantear fórmulas de democracia local con objeto de reequilibrar la situación institucional y los actuales flujos de poder real (Castells, 1995: 481). Por otro lado, el *ethos* político también ha sufrido diversas alteraciones, como consecuencia tanto del fenómeno de la emigración como del "reconocimiento" cada vez mayor de las minorías identitarias dentro de los Estados (Taylor, 1993), lo que está provocado la aparición de sociedades abiertamente más "multiculturales" (Gutman, 1994). Estos fenómenos son muestras que anticipan nuevos modelos futuros de reorganización de la idea de Comunidad (política) dentro de los estados modernos.

La consecuencia inmediata de este nuevo contexto social y político ha sido abrir nuevamente la discusión sobre cuáles son los valores que a partir de ahora debemos atribuir a los individuos que conviven dentro de una sociedad, es decir, cuáles son los fundamentos (políticos) y la naturaleza (ética) del término Ciudadanía en nuestras democracias identitarias cada vez más complejas y plurales. En este sentido, uno de los debates más interesantes que ha surgido en estos últimos años es lo que se conoce como el debate entre el Liberalismo y el llamado Comunitarismo, que vamos a analizar a continuación. Surgido en

los años ochenta, en plena euforia conservadora con las victorias de Reagan, Thatcher y Kohl en Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania, este debate se basa en la comparación de dos conceptos distintos de Ciudadanía: por un lado, lo que podríamos llamar el modelo de *Ciudadanía Autónoma*, defendido por el pensamiento político liberal; por otro lado, lo que llamaremos el modelo de *Ciudadanía Autóctona*, que se plantea desde las posiciones más comunitaristas. Estos dos modelos de Ciudadanía son válidos porque permiten organizar los argumentos de la escena política en distintos aspectos, que van desde el análisis del sistema político, social y económico de una comunidad política (Lefort, 1988; MacPherson, 1973); pasando por el estudio de los valores éticos de la diferencia y la universalidad (Giner y Scartezini, 1996; Nussbaum, 1999); el análisis de la cultura política y de su importancia a la hora de articular una comunidad (Kymlicka, 1989); o el análisis de las distintas definiciones de ser humano y de individuo que se articulan dentro de dicha comunidad política (Izuzquiza, 1990; Polanyi, 1989). En este debate, en suma, se busca saber cuál es el concepto real y posible de Ciudadanía en las sociedades del futuro.

Liberalismo o el Ciudadano Autónomo

El Liberalismo ha sido una de las corrientes de pensamiento más fértiles de la historia de la modernidad, aunque en no pocas ocasiones esta doctrina ha servido como refugio perfecto para caracterizar distintas opciones políticas provocando una confusión terminológica de cierto impacto (Held, 1987; Requejo, 1994; Gray, 1994; Del Águila, 1995). En la actualidad, la teoría del liberalismo político sigue sin ofrecer un claro perfil que la identifique de forma rotunda, aunque sí parece existir un cierto núcleo duro de pensamiento que ha logrado redefinir la filosofía política liberal moderna en torno a una serie de valores y autores, encarnados en figuras clave como son Rawls, Dworkin, Galston, Rorty, Sartori o Larmore.

En síntesis, la fuerza del Liberalismo moderno que propugnan todos estos autores se basa en su supuesta capacidad de adaptación flexible a las condiciones de análisis de nuestras sociedades. Para estos autores, la ideología del Liberalismo, en lugar de ser una doctrina analítica con pretensiones teleológicas y racionales densas, articulada en una serie de dogmas y que defiende una serie de bienes éticos y políticos, es más bien un instrumento pragmático, apegado a criterios más bien difusos como son la razonabilidad dialogada o el intuicionismo del sentido común. El liberalismo moderno huye de planteamientos genéricos y se limita a ser el escenario apto para el talante ético-práctico orientado a resolver problemas concretos y no tanto a resolver dudas globales (en todo caso, a resolver dudas globales de forma parcial, contingente e incierta, en la realidad concreta y puntual de los hechos). De hecho, cabe decir que la fuerza teórica del Liberalismo reside en haber captado

la idea de que la Democracia Liberal moderna sólo puede existir “como un movimiento que lucha por la eliminación de la opresión” (Laclau, 1990: 173), esto es, como una fórmula vacía que sólo puede tener validez en la medida que trata de construir formas nuevas. Dworkin lo explica muy bien cuando afirma que el Liberalismo es una teoría política que tiene “un compromiso compartido” entre la libertad y la igualdad, “sin posibilidad alguna de decantarse por uno u otro valor” (Dworkin, 1985: 156). Porque, a diferencia de otras corrientes ideológicas, que optan por la libertad o por la igualdad a costa del resto de los valores, el Liberalismo considera que los valores éticos y políticos, como la libertad y la igualdad, son valores difusos, que deben ser entendidos en sentido amplio, y por tanto no cabe más opción que rechazar o, al menos, evitar decantarse por uno u otro principio de manera clara en términos generales, dado que esto supondría un agravio comparativo entre valores y ofrecería un marco analítico distorsionado para comprender la complejidad práctica de las sociedades modernas. El Liberalismo sólo se compromete a ofrecer “propuestas parciales” que, a su vez, “serán objeto de revisión y elaboración posterior” (Gutman, 1992: 135). Como señala Larmore, la tarea del Liberalismo es “volver una y otra vez sobre las dos grandes preguntas de los liberales: cómo lograr la división del poder y cómo garantizar la neutralidad del poder” para, de este modo, poder respetar y garantizar bajo determinadas condiciones de posibilidad un ámbito de libertad personal para los individuos (Larmore, 1990: 341). En última instancia, la virtud del Liberalismo consiste precisamente en permitir la incorporación continua de fórmulas políticas nuevas, de instituciones novedosas, que garantizan la presencia de valores políticos opuestos y permiten avanzar así hacia el logro de una comunidad política de individuos libres (Budge, 1992: 142).

Como vemos, el punto de llegada de los liberales es importante: los individuos libres. Para el liberalismo moderno, la libertad o la igualdad no son atributos esenciales que debemos preservar con carácter metafísico y teórico, puesto que lo verdaderamente importante para los liberales no son los valores como tales sino los individuos. Lo relevante, por tanto, son cada uno de los seres humanos y las condiciones de posibilidad para ser portadores de estos valores dentro de una comunidad dada. Para el liberalismo, por tanto, el modelo adecuado para establecer esta relación la defensa de las personas como ciudadanos *autónomos* (Thiebaut, 1998), esto es, seres que conviven en sociedad y son individuos dotados de libertad e igualdad.

El modelo de Ciudadanía *Autónoma* liberal se define básicamente como un modelo que resalta la primacía del individuo sobre la sociedad, en una especie de triunfo de la Política sobre la Naturaleza. Para mantener esta tesis, el liberalismo invita a establecer dos cautelas. En primer lugar, afirmar que el ciudadano *autónomo*, a pesar de tener conciencia política de su individualidad, no es necesariamente un ser individualista ni antisocial, ni su naturaleza

humana tiene un origen presocial, anterior a la propia constitución de la sociedad, como si surgiera de una especie de estado de naturaleza premoderno, tal como lo describieran los liberales clásicos desde Locke hasta Rousseau. En segundo lugar, afirmar que la comunidad no puede ser un prerrequisito previo y necesario para la constitución del estatuto de ciudadanía individual y política de las personas, porque de lo contrario la autonomía de las personas sería imposible y quedaría condicionada por los rasgos concretos de una determinada comunidad. Para los autores liberales, una vez salvadas estas dos cautelas, lo importante es resaltar el hecho de que las personas son sociales y son sociables, aunque eso sí destacando que la *socialidad* de las personas no es un atributo heterónimo impuesto por la propia comunidad en la que vive, sino que es un valor que surge y que se produce en la relación autónoma entre las personas para la mejora de su propia individualidad. Para el liberalismo, la integración de las personas dentro de una comunidad se produce no porque exista una comunidad con carácter prioritario sino porque los "individuos identifican sus propios intereses con los de la comunidad política en la que desean vivir, porque les parecen buenos y válidos a título personal; porque la integración se produce por y para el bienestar de cada ciudadano, no por ni para un supuesto bienestar de la comunidad" (Lloyd Thomas, 1988: 123). Es decir, la *socialidad* no nace del paternalismo bienpensante de la comunidad sino del propio individuo, que se guía por actitudes autónomas desde la libertad y la igualdad con la que desea pertenecer a una comunidad.

Este modelo de ciudadano *autónomo* liberal guarda una relación directa con el tipo de sociedad que describe y justifica el liberalismo moderno. Para estos autores, el hecho de que los individuos sean más importantes que la propia sociedad se debe sobre todo al hecho de que la sociedad moderna está basada, esencialmente, en lo que se conoce como el "fact of pluralism" (Sartori, 1996: 107-123). A su juicio, las sociedades modernas no son comunidades homogéneas sino, más bien, grupos humanos fragmentados en multiplicidad de religiones, étnicas, comunidades lingüísticas y grupos de interés diversos. Es verdad que, a pesar de esta pluralidad de grupos y de personas, la sociedad existe, pero cabría decir que lo que existen son básicamente comunidades políticas liberales, que se mantienen gracias a un cierto consenso de "convivencia" que traspasa las diferencias entre todos ellos, aunque el precio sea una minimización extrema de las "vivencias" (Sloterdijk, 1994) naturales en el ámbito de lo público. La razón es que el peso del pluralismo, la matriz fragmentadora e individualizadora de lo social es tan fuerte que no podemos hablar sino de "consensos contingentes" basados en una "incertidumbre limitada" sobre la relación que se puede esperar de esa pluralidad de individuos y de grupos sociales (Schmitter y Karl, 1993: 23). Ante la duda de si la sociedad moderna es una colectividad de tipo comunitario o de tipo societal, en la clásica división de Tönnies, el liberalismo opta por la vía intermedia, mediante la argumentación siguiente: a su juicio, la sociedad moderna no es una

comunidad en sentido fuerte, pero tampoco puede ser definida como una asociación totalmente vacía de ligazón social, una especie de "jaula de hierro" (Weber, 1994: 88) en la que son imposibles los elementos políticos compartidos. *Sensu contrario*, para el liberalismo la sociedad moderna debe ser vista como una comunidad "política" que existe solamente para garantizar la convivencia entre individuos.

¿Cuáles son, por tanto, los valores éticos y filosóficos que definen a este ciudadano *autónomo* en esta comunidad "política"? Según Larmore, el elemento central es su espíritu práctico: el liberalismo es una doctrina filosófica y política que "no tiene un ideal ético ni moral comprensivo, ni ofrece justificaciones últimas a los actos políticos" (Larmore, 1990: 356). Es decir, los ciudadanos *autónomos* carecen de una metafísica detrás de la cual sus propuestas programáticas puedan tener un valor en sentido fuerte, porque son ciudadanos que no creen en dogmas completos, analíticos, perfectamente lógicos y congruentes con una línea argumental clara. El ciudadano *autónomo* liberal muestra una actitud filosófica de duda y descreimiento ante las doctrinas que tratan de dar respuesta a los problemas filosóficos y políticos que tienen planteados los sistemas políticos modernos. Por eso, el capital con el que cuenta para hacer justificables sus propuestas es la defensa de "la tolerancia y el diálogo" (Larmore, 1990: 355; Thiebaut, 1999) como únicas herramientas políticas válidas.

El principal caballo de batalla del liberalismo frente al modelo comunitarista que luego veremos es la dialéctica que mantiene en la defensa de los Derechos políticos frente a la idea de los Bienes políticos. Para el liberalismo, la "prioridad de los derechos sobre cualquier idea del bien" es la garantía de que un sistema político respetará el carácter *autónomo* de los ciudadanos (Galston, 1982: 631). Según el liberalismo, la sociedad política moderna no puede guiarse por nociones binarias, que defiendan un Bien político con carácter sustantivo y rechace otros Bienes porque, además de ser un sistema autoritario, sería inviable en la práctica, dado que en unas sociedades tan plurales como las nuestras cada vez parece más difícil conciliar o armonizar posturas sobre una idea concreta, sobre un Bien político como algo necesario que todos los individuos puedan compartir. Así, por tanto, el liberalismo considera que la defensa de los Derechos es la opción más apropiada para garantizar la *autonomía* de los ciudadanos en el espacio político. Los Derechos pueden ser de dos tipos: Derechos Individuales para garantizar el respeto a la pluralidad de los individuos, tal como preconiza el liberalismo en su vertiente más clásica, o Derechos Colectivos, siempre que se entiendan como "protecciones internas" (Kymlicka, 1996: 20) para garantizar la pluralidad de los grupos sociales y no atenten contra la libertad individual. En ambos casos, sin embargo, el principio ético es el mismo: la ciudadanía *autónoma* acepta la defensa de los Derechos políticos porque son el marco más idóneo para defender un sistema flexible de

atributos personales a cada individuo y a cada grupo en función de sus intereses, de sus exigencias, de sus planteamientos políticos, teniendo en cuenta que esos intereses, esas exigencias y esos planteamientos políticos nunca podrán maximizarse del todo ni tampoco pueden ser despreciados del todo en el funcionamiento de un sistema político democrático.

La opción del liberalismo por los Derechos en lugar de la creencia en un Bien filosófico o político pleno está basada en la convicción de que no es posible construir un sistema político democrático desde planteamientos objetivos, teleológicamente definidos y por tanto heterónomamente impuestos. Estos autores hacen profesión de fe en el subjetivismo moral, que no significa, a su juicio, un relativismo de valores, sino la defensa de los valores de la democracia liberal desde planteamientos ajenos a la racionalidad cartesiana y objetiva. En un pasaje célebre, Dworkin explica cómo el liberalismo justifica la existencia de los derechos humanos en las sociedades modernas. Según su perspectiva, no es posible demostrar la existencia de los derechos humanos, dado que no cree en la existencia de derechos naturales, objetivos y constatables. Sin embargo, este hecho no implica necesariamente que estos derechos no sean verdaderos, porque, por la misma razón, nadie puede aducir que sean falsos. De esta manera, apelando a una especie de "intuicionismo" (Dworkin, 1977: 182), basado en la existencia de ciertas autocomprensiones de nosotros mismos y de nuestra cultura en sentido general, el liberalismo afirma que es posible sustentar un principio filosófico y político que conceda legitimidad al liberalismo democrático. En última instancia, la validez de la intuición en el liberalismo moderno, según estos autores, está justificada porque, si alguien plantea dudas sobre la conveniencia o no de creer en este modelo filosófico y político, siempre se puede alegar que son dudas que un liberal también se plantea y que, sin embargo, no le hacen descreer de este planteamiento y de esta creencia (Larmore, 1990: 357).

El modelo de Ciudadano *Autónomo* ha sido descrito de numerosas formas en la teoría liberal, y por tanto hacer un recorrido por todas ellas sería una tarea casi imposible. Sin embargo, sí podemos detenernos en algunas propuestas ejemplares que representan el espíritu de este tipo de ciudadano, retratan sus valores éticos, políticos y vitales. Concretamente, vamos a centrarnos en dos modelos: el modelo del ciudadano "ironista" de Rorty y el modelo de ciudadano "reflexivo" de Rawls.

El modelo de ciudadanía propuesto por Richard Rorty está basado en una visión del ser humano que, a su juicio, es la clave para sostener un sistema democrático y una comunidad moderna: lo que él denomina el liberal ironista (Del Águila, 1993: 26-48). A su juicio, el ciudadano liberal ironista es un individuo que relativiza los hechos, las opiniones, las conductas, la realidad social y política, y es partidario, por tanto, de lo que tradicionalmente se

entiende por sentido común, ya que no le parece válido "dar por sentado que las afirmaciones bastan para describir y juzgar las creencias, las acciones y las vidas" de los demás miembros de la sociedad (Rorty, 1989: 92). El liberal ironista es un individuo que adopta una actitud "lejana tanto a los lunáticos optimistas como a los escépticos pesimistas" porque "es tan religioso como quiera, pues suele creer en veinte dioses, y no en un solo dios" (Rorty, 1988: 175). Para lograr este propósito, el ciudadano irónico se sirve de un principio ético vital: establece una clara y tajante escisión entre el mundo de lo privado y el mundo de lo público. En el mundo privado del ciudadano ironista afloran los sueños, las aspiraciones sublimes, el ansia de perfección ética y estética, la búsqueda de la felicidad, mientras que en el mundo público anida la imperfección, la incomunicación, la realidad deforme, la imposibilidad de alcanzar el bien perfecto y, sobre todo, anida la crueldad. Rorty afirma que esta escisión es real, es necesaria y es suficiente porque "nadie puede ni debe ser considerado responsable de actos y fenómenos que se comenten en nombre de la colectividad" (Rorty, 1983: 197). Si esto no fuera así, Rorty comenta que, por ejemplo, los constructores del antiguo muro de Berlín deberían también ser considerados culpables del sistema comunista que pervivió en Alemania Oriental durante más de cuarenta años, algo que, obviamente, le parecería absurdo. A su juicio, por tanto, la virtud del liberal ironista es contemplar la realidad pública desde una cierta distancia, sin mezclar los deseos privados con los logros públicos, sabiendo que en el ámbito público la máxima a la que debemos aspirar a pensar que "la crueldad es lo peor que puede ocurrir" (Rorty, 1989: 164), por lo que sería conveniente tratar de evitar ser crueles en la vida pública.

A partir de esta visión antropológica del ser humano Rorty explica por qué las sociedades modernas tienen un claro problema a la hora de afrontar el tema del consenso. A su juicio, es imposible la obtención del consenso con carácter sustantivo en las sociedades modernas. La sociedad moderna es una sociedad "en tensión permanente" (Rorty, 1983: 198) dado que es imposible que se generen consensos previos sobre nada con carácter lógico y general. Los consensos, o son inaceptables para todos, o, en cualquier caso, son revisados constantemente. Sin embargo, esta situación de individualidad extrema no lleva a un enfrentamiento en sentido hobbesiano porque, pese a todo, en las sociedades existe un cierto consenso situacional, un consenso etéreo, compuesto de imágenes y de hitos históricos que alimentan el espíritu de las sociedades democráticas modernas, un consenso basado en algo tan inaprehensible pero real como es el "sentido común" (Rorty, 1988: 176), que tiene más fuerza que la simple razón lógica y objetiva.

Decir que el individuo rortiano es un ser antisocial no sería, por tanto, una afirmación cierta. Rorty afirma que el ser humano es un ser social, es decir, un individuo que pertenece a una serie de valores, a una comunidad política, pero

lo más importante de todo es que esos valores, esa cultura común, la cultura moderna en definitiva, es una cultura preocupada "no tanto del pasado, de los elementos que comparten los individuos, sino, sobre todo, del futuro, es decir, de los elementos que posibilitan la acción de los individuos para el desarrollo de su libertad" (Rorty, 1989: 200). La sociedad moderna es conflictiva porque existen distintas visiones de los valores, de la forma en que pueden realizarse los objetivos y los deseos de la gente pero, en la medida en que todos comparten esa misma cultura política que mira hacia el futuro, que desea una sociedad mejor, con menos crueldad, con mayor espacio para el desarrollo de las capacidades personales (la tradicional libertad "negativa" liberal), en ese sentido, es posible hablar de consenso social. Como diría Dewey, y suscribiría Rorty, la sociedad moderna es aquella que "avanza paso a paso, sin conocimiento previo del posible resultado final, y en su mayoría, bajo la influencia inmediata de una serie de impulsos y eslóganes diferentes" (Dewey, 1961: 46). La sociedad moderna es imprevisión, contingencia y, en gran medida, azar. Como dice Rorty, "la modernidad exige pagar un precio, la falta de valores seguros" y ese hecho produce cierto vértigo, que la ironía ayuda a soportar, porque permite separar los deseos privados de los logros públicos. No obstante, recalca Rorty, este esfuerzo liberal finalmente merece la pena porque el ciudadano *autónomo*, "aunque esté más solo, podrá tratar de lograr sus propias visiones privadas de perfección en paz" (Rorty, 1988: 194). En suma, la sociedad que describe Rorty es una sociedad plagada de riesgos, de ausencia de valores firmes, que sólo puede sostenerse con ciudadanos autónomos que hacen de la ironía privada su principal trinchera.

El modelo de ciudadano *autónomo* que ofrece Rawls es ligeramente distinto al ciudadano ironista rortiano, pero obedece a unos planteamientos éticos, filosóficos y políticos muy similares, que se concretan en lo que hemos denominado el ciudadano "reflexivo". Según Rawls, el ciudadano *autónomo* moderno es un individuo que se caracteriza básicamente por su "capacidad para elaborar, revisar y modificar racionalmente sus concepciones del bien" (Rawls, 1978: 204) en el ámbito de lo público, con independencia de cuales sean sus dotes naturales, sus rasgos de identidad cultural, sus creencias, sus valores, sus posiciones puntuales en el sistema económico y sus intereses, sean materiales o de cualquier otro tipo. A su juicio, lo más importante es que los ciudadanos *autónomos* modernos no se definen por tener una serie de rasgos sólidos que los identifiquen. No es una cultura, una lengua, una forma de vida, unas creencias, un status social, una nacionalidad, los rasgos que definen a un ciudadano autónomo; lo que les define, por el contrario, es su disponibilidad para poner en discusión estos mismos rasgos y así crear un marco de convivencia social armónico entre personas diferentes.

Para Rawls, el ciudadano *autónomo* representa el resultado de un ejercicio de autorreflexión política constante, y es precisamente esa actitud reflexiva, en

lugar de una actitud expresiva –de expresión de su personalidad, de expresión de sus atributos sustantivos, materiales, etcétera- lo que permite crear una comunidad política moderna. A su juicio, las sociedades modernas son el fruto de una inadecuación de las visiones particulares de los individuos con la visión social pública colectiva, y esto provoca una necesaria adaptación, tanto de las doctrinas públicas (el llamado “consenso solapado” rawlsiano) como de las condiciones personales que debe tener cada individuo para favorecer la cooperación y la adaptación social de todas las personas a condiciones semejantes de igualdad y libertad.

De la afirmación anterior pueden deducirse dos consecuencias de interés. Para Rawls es importante dejar claro que los individuos no son seres presociales, definidos e incuestionados sólidamente, “dotados de unas cualidades anteriores a la propia constitución de la sociedad” (Rawls, 1978: 221) porque la matriz de los individuos es esencialmente social. Si aceptáramos que las cualidades y el patrimonio de cada persona son personales e innegociables porque existen al margen de la sociedad, entonces no habría posibilidad para la reflexión y el creación de una sociedad como tal. Los atributos de las personas son materia social, susceptible de análisis, de controversia y de modificación en el ámbito público. Sin embargo, para Rawls también es importante resaltar que la autonomía de los individuos no está sujeta a un ideal comunitarista pleno, porque no hay que olvidar que los compromisos socialmente compartidos por las personas, en última instancia, “están legitimados para garantizar un mayor espacio de libertad y de igualdad individual” (Rawls, 1978: 279). Para Rawls, una *sociedad bien ordenada* es aquella en la que existen normas y procedimientos que están reconocidas como justas por sus miembros, mediante principios logrados a través de un equilibrio reflexivo, que supone una garantía para que todos los ciudadanos puedan desarrollar *autónomamente* sus planes de vida.

El modelo rawlsiano niega la búsqueda de un bien público comunitario que todos los individuos puedan compartir ya que, según su teoría, el objetivo de los compromisos socialmente compartidos no es otro que el de crear una red de instituciones y prácticas formalizadas que favorezcan el desarrollo de la propia individualidad y la propia libertad de cada persona. Rawls reconoce que el individuo tiene una matriz social, de tipo público, y su famosa teoría del llamado Velo de la Ignorancia es, de alguna manera, una fórmula que permite detectar “el carácter social fundacional de los individuos” (Rawls, 1996: 52-59). Sin embargo, es preciso reconocer que el individuo también tiene un mundo personal, un ámbito particular, privado, que no pertenece a la comunidad sino a “su esfera íntima de relaciones” (Rawls, 1996: 336) y que se complementa con lo anterior. Para Rawls es importante reconocer que los individuos tienen dos esferas, la esfera pública y la esfera privada, que están intercomunicadas pero que son diferentes. A su juicio, el ciudadano autónomo liberal que él

defiende es el mejor modelo para describir el tipo de ser humano que habita en las democracias modernas: un individuo que vive dentro de un continuum de opciones prácticas, gracias a las cuales puede ser considerado como un ser privado y público de forma simultánea, un ser que vive en un ámbito que no es asociativo en sentido pleno pero tampoco es totalmente comunitario. Un ser que goza de intimidad, que goza de un mundo intocado, de esferas secretas donde realiza actividades que "en completa publicidad no podrían producirse" (Simmel, 1977: 378). Según Rawls, la existencia de estas distintas zonas, en las que subsiste el desarrollo público y la vida privada de los individuos, en las que el individuo es el verdadero protagonista y no la comunidad, es el paradigma de una sociedad justa. Para este autor la justicia es precisamente esto: la creación de una sociedad ordenada y un sistema político basado en normas y procedimientos legales, que no es tanto un *bien público* en sí mismo sino un *valor* de la comunidad que es aceptado porque sirve para la defensa de la autonomía de los individuos.

En definitiva, y a la vista de estos dos modelos, el ciudadano "ironista" rortyano y el ciudadano "reflexivo" rawlsiano, podemos concluir diciendo que el rasgo definitivo del ciudadano *autónomo* liberal es la neutralidad, esto es, la creación de una comunidad política y un sistema institucional neutro a la hora de formular modelos políticos, dado que el único ético fundamental que debe garantizarse es el respeto de todo ciudadano a que pueda expresarse, elabore sus preferencias en público, las revise, las interprete, y, finalmente, pueda organizar su vida privada de la mejor manera posible. Para eso, según el liberalismo, el ámbito de lo político ha de ser lo más restrictivo posible, para permitir un espacio de libertad privada de los individuos, que es el ámbito donde pueden realizarse de forma plena.

Comunitarismo o el Ciudadano Autóctono

El comunitarismo es una de las corrientes de pensamiento político más importantes y novedosas de finales del siglo veinte (Thiebaut, 1992). El término surge en Estados Unidos a principios de los años ochenta, aunque no por ello debemos considerarlo un fenómeno nuevo en la teoría política. Preocupado por el concepto de comunidad, el comunitarismo es considerada una corriente ideológica que hereda viejas preocupaciones, como la idea del *homo politikos* aristotélico, la idea de la *comunidad de derecho* en el Imperio Romano, la comunidad cristiana de San Agustín o el ideal comunista del propio Marx (Avineri y De-Shalit, 1992: 5). De alguna manera, lo que ha hecho el Comunitarismo actual ha sido aprovechar este inmenso caudal histórico-ideológico-teórico y transformarlo en un discurso articulado capaz de afrontar los retos de la sociedad contemporánea.

Es preciso señalar, no obstante, que el término Comunitarismo es una noción amplia y especialmente resbaladiza, ya que con ella no se designa ninguna escuela de pensamiento, ningún movimiento ideológico unitario y sistemático, ni tampoco una corriente teórica de pensamiento definida. Dentro del Comunitarismo encontramos una gran variedad de posturas doctrinales y políticas, hasta el punto de que, en ocasiones, da la sensación de que éste es un modelo de pensamiento casi "personalista", que varía en función de cada autor (Mulhall y Swift, 1996: 70). El hecho se agrava, además, cuando se comprueba que el término comunitarista aparece vinculado a corrientes del pensamiento político que tradicionalmente han estado muy poco relacionadas entre sí, como es el caso del socialismo, el comunismo, el conservadurismo, el nacionalismo, el ecologismo o el feminismo. En las líneas que siguen a continuación vamos a tratar de explorar algunos de los principios rectores que permiten unir todas estas corrientes, en la medida que pertenecen a una misma cosmovisión y tratan de oponerse a la otra gran cosmovisión que hemos visto antes, el liberalismo moderno de raíz kantiana.

La característica básica para describir el ideario comunitarista nos lleva al análisis de su noción del ser humano, el concepto de Ciudadano *Autóctono*, cuya naturaleza es eminentemente social, en oposición al individuo autónomo descrito por los liberales, que tiene una naturaleza mucho más política. La distancia que existe entre la sociedad y el mundo de la política es la distancia que existe entre el modelo de ciudadanía liberal y comunitaria. Por eso, es preciso entender el recelo del comunitarismo hacia la política moderna como la clave para entender su visión identitaria de los individuos: a su juicio los ciudadanos viven en unas sociedades concretas y deben ser reconocidos, ante todo, como sujetos sociales, como un Yo Social Colectivo que conforma su identidad en primera persona del plural, esto es, como un *nosotros* dotado de unos rasgos identitarios más o menos coherentes que están ligados al proceso histórico de formación y evolución de su comunidad política.

Esta afirmación choca rotundamente con los argumentos utilizados por los liberales para definir al ser humano. Según el comunitarismo es preciso rechazar la visión liberal de los individuos como ciudadanos autónomos porque esta visión describe a las personas como seres abstractos, vacíos, descarnados, o, como diría Musil, seres sin atributos, despersonalizados y neutros, al margen de una comunidad sustantiva. A juicio de un comunitarista como Bellah, este individualismo no sólo es una visión empíricamente ineficaz sino que, además, normativamente es rechazable, porque "la verdad no puede ser vista cuando adoptamos el lenguaje del individualismo radical; según Bellah, "nunca llegamos solos al fondo de nosotros mismos, sino cara-a-cara y en las relaciones sociales, dado que formamos parte de un conjunto más amplio que no podemos ignorar sin pagar un alto precio: la comunidad" (Bellah, 1988: 118). Por esta razón, estos autores consideran que es preciso rechazar la tesis

del contractualismo liberal, según la cual los individuos son soberanos y previos a la sociedad, o, al menos, más importantes que ésta, ya que ésta es una tesis radicalmente falsa. Los individuos, a su juicio, son productos sociales, seres "intersubjetivos" (Sandel, 1982: 132) que cumplen roles sociales y políticos dentro de una comunidad, a la que están vinculados de forma *autéctona* porque esta comunidad les ofrece un modo de vida, una forma de relacionarse, una noción sustantiva de la moral, una cosmovisión. Es decir, los individuos obtienen plena autenticidad y pleno sentido de su ser, según un comunitarista como Taylor, cuando rechazan esta visión "atomista" (Taylor, 1996b: 65-81) del individualismo liberal que les impide conocer la dimensión colectiva del ser humano, su pertenencia a un grupo social, a una patria, a una comunidad religiosa, a una civilización.

Un elemento básico de la cosmovisión comunitarista, estrechamente relacionado con el anterior, es el relativo al tipo de sociedad moderna que estos autores defienden. A su juicio, la visión burkeana según la cual la sociedad es un organismo social dinámico que está compuesto por "aquellos que vivieron, aquellos que viven y aquellos que vivirán" demuestra que los individuos son finitos, frente al carácter eterno de la sociedad. Los individuos no pueden ser capaces de construir una sociedad, porque ésta les trasciende temporalmente, con lo cual es imposible aceptar la tesis del constructivismo liberal, según la cual la sociedad es fruto de un contrato entre individuos. Los individuos no contratan la sociedad, porque en realidad la heredan, de forma contextualizada y particularizada. La sociedad, según el comunitarismo, no se construye ni se inventa, no es un producto de los individuos que éstos puedan modelar a su antojo. La sociedad moderna, más bien, se "adquiere" (MacIntyre, 1988: 237), se descubre, se encuentra, o en el mejor de los casos, se "reinterpreta" (Walzer, 1987: 45), pero siempre sobre bases históricas sólidamente enraizadas en una comunidad dada.

Una de las ideas básicas del comunitarismo es la identificación del concepto de comunidad política y la existencia de una comunidad social sustantiva, como algo diferente de la simple agregación de individuos. La comunidad política no es un simple ámbito de convivencia entre seres diferentes, es algo más: es una comunidad moral, un ámbito regido por una serie de valores, que define una concreta noción de virtud, de verdad, la cual se materializa en unas prácticas sociales, unos ritos, unas narraciones históricas que explican el sentido de esa vida comunitaria. Como dice Miller, las sociedades modernas gozan de "una identidad común como ciudadanos que trasciende las identidades separadas" porque están basadas en "lazos comunes" que reproducen un "fuerte sentimiento de pertenencia común" (Miller, 1989: 229). Ésta es también, por ejemplo, la tesis sostenida por Offe, cuando afirma que el mantenimiento del Estado del Bienestar es posible gracias a la existencia de ese "vínculo

comunitario" (Offe, 1990: 176) que trasciende los estrictos intereses individuales.

Un tema importante que resalta el comunitarismo al estudiar la sociedad moderna es la relación que se establece entre el llamado *fact of pluralism* y el llamado *fact of consensus*. Según estos autores, el liberalismo describe con acierto las sociedades modernas cuando afirma la existencia del pluralismo en su seno, pero a su juicio sobrevaloran la importancia del pluralismo, porque el dato verdaderamente relevante que hay que considerar para entender nuestras comunidades políticas es la existencia de una especie de "consenso general subyacente" (Taylor, 1996a: 29), una cultura común, basada en la tradición, en la historia, en nuestro acervo social, político e intelectual, sin la cual no se entendería el hecho de la pluralidad. Para estos autores, colocar el pluralismo y la búsqueda del consenso al mismo nivel, como pretende el liberalismo, no es posible, porque el consenso siempre es más importante que el pluralismo, el orden siempre predomina sobre la idea de conflicto. Es más: a su juicio, el pluralismo no es más que "la consecuencia del desarrollo de nuestra cultura, de los valores más profundos de la modernidad" en que están basadas nuestras comunidades sociales y políticas" (Skinner, 1996: 137-151). Es decir, el pluralismo existe no porque existan distintas opiniones individuales que debemos respetar, sino porque es un valor patrimonial de nuestra cultura, de la comunidad moderna. Lo importante, por tanto, es re-construir el consenso, recuperar los lazos comunes de una comunidad.

¿Cuáles son los principios filosóficos sobre los cuales se asienta la doctrina comunitarista? A diferencia del Liberalismo, el comunitarismo tiene un principio filosófico, de carácter fuertemente normativo, que orienta todo su quehacer: a su juicio, los ciudadanos *autóctonos* están asentados sobre una concreta idea del Bien que éstos deben justificar y desarrollar de manera real en sus vidas cotidianas (Avineri y De-Shalit, 1992: 12). En su opinión los individuos tienen una serie de Bienes sociales, de valores, de principios sustantivos, colectivos y públicos, que sirven de base para su sistema político y que deben defender de manera sustantiva, porque de lo contrario la comunidad política perdería sus fundamentos teóricos y prácticos. La visión liberal de que la justicia debe estar basada en una serie de principios y derechos que garanticen la consideración de las personas como seres libres e iguales, según los comunitaristas, sólo tiene sentido si se concreta en una determinada visión del Bien, que permita delimitar qué es la libertad y qué no es libertad, qué es igualdad y qué es desigualdad, qué es justicia y qué no lo es. Como plantea Sandel, la justicia solamente existe cuando ésta "se somete a los dictados de lo que la comunidad opine sobre ella" (Sandel, 1982: 183). Por esta razón, el modelo filosófico propuesto por el liberalismo es falso en la medida en que ha optado por dos caminos que, según los comunitaristas, son erróneos.

El primer "camino falso del liberalismo" ha sido renunciar directamente a cualquier pretensión de búsqueda y de implementación de la idea del Bien en el ámbito de las sociedades y las instituciones políticas modernas, sobre la base de que la democracia liberal no necesita ninguna legitimación social ni filosófica que se sustente en una idea del bien. Según Unger, este camino es una simple "universalidad vacía de principios" que no sirve para definir ninguna sociedad y, por tanto, no puede sustentar de forma real ninguna institución, ningún valor moral (Unger, 1984: 85). El segundo "camino falso del liberalismo" ha consistido en utilizar una serie de instrumentos analíticos y prácticos que, según estos autores comunitaristas, impiden en último término la consecución de la idea del bien. La principal crítica comunitarista hacia los principios filosóficos del liberalismo se ha lanzado precisamente contra este segundo camino, que describe el bien como una mera situación formal, abstracta, fruto de la reflexión personal, privada, incapaz por tanto de trascender en términos comunitarios, públicos. Según el comunitarismo, si este camino fuera el adecuado, viviríamos en una situación de subjetividad y del particularismo personalista, incapaz de trascenderse a sí mismo, en la que "no habría lugar para la idea del bien en términos colectivos, en términos sustanciales" (Nino, 1996: 131).

Para superar este destino que propone el liberalismo, la renuncia o el camino que no lleva a ninguna parte, el comunitarismo opta por otra vía, que consiste en reconocer la existencia de una cierta idea del Bien, una deontología, apegada a una determinada comunidad de la que los individuos se hacen partícipes mediante una especie de "juicio contextualizado" sobre situaciones morales concretas y específicas (Thiebaut, 1992: 210). Charles Taylor sostiene que el contenido sustantivo de los bienes políticos se logra mediante una apelación a la tradición y a la "historia interna de la subjetividad". Otros, como Martha Nausbaum, creen que la solución está en apelar a la "narración de los distintos pasados" (Thiebaut, 1992: 45). Otros, como Sandel o Etzioni, ante temas como el aborto o la libertad sexual, plantean la necesidad de definir, desde la perspectiva comunitarista, qué es una buena vida humana de aquello que no lo es (Sandel, 1989: 521-538, Etzioni, 1999: 12). En definitiva, la pregunta filosófica fundamental que se hacen los comunitaristas no es qué principios de justicia escogerían las personas situadas en condiciones ideales de neutralidad e imparcialidad a la vista de un conjunto abstracto de hechos, sino que lo que hay que preguntarse es qué valores compartimos realmente y qué elecciones debemos hacer en el curso de nuestra vida para llevar a cabo la realización de ese bien común.

Los modelos de Ciudadanía ofrecidos por el pensamiento comunitario, al igual que el liberalismo, han sido numerosos y muy variados. De todo el abanico posible, vamos a analizar a continuación dos de ellos, que son suficientemente distintos y sin embargo representan la misma cosmovisión comunitaria del ciudadano *autóctono*. Son el ciudadano "modélico" de MacIntyre y el ciudadano

“común-y-corriente-apegado-a-una-comunidad-que-comparte-bienes” de Walzer.

El tipo de ciudadanía propuesta por Alasdair MacIntyre constituye una alternativa radicalmente diferente a la visión de la Democracia Liberal ofrecida por el pensamiento liberal, hasta el punto de que, según autores, podría decirse que su opción es dudosamente compatible con algunos rasgos básicos de las democracias liberales modernas (Mulhall y Swift, 1996: 109-146). La principal característica de su modelo de ciudadanía *autóctona* consiste básicamente en cuestionar de forma profunda algunos de los principios de carácter liberal sobre los que están contruidos nuestros sistemas políticos, como es el caso, por ejemplo, de la idea de libertad y de autonomía personal, que considera, a su juicio, una perversión derivada del estado "emotivista" del hombre moderno, el cual, incapaz de identificarse con ningún valor moral, se convierte en una especie de "libertino" ético, abatido por una sociedad cuyo "esperanto moral" (MacIntyre, 1994: 313) le impide establecer un criterio con carácter material que fundamente los valores, oriente las acciones y conceda legitimidad a las instituciones políticas. Para MacIntyre, no es posible aceptar el individualismo de tipo antisocial que propone el liberalismo ya que éste es un modelo "teórico, abstracto, ajeno a la tradición y a los valores de nuestra historia", que pierde contacto con la realidad de nuestra cultura y convierte a los individuos en seres aislados.

Para fundamentar esta crítica, MacIntyre describe cuáles son los tipos de ciudadanos que a su juicio, habitan en las democracias modernas y que representan los ideales liberales de esta sociedad que él más desprecia: estos tres tipos de ciudadanos son el esteta, el gerente y el terapeuta (MacIntyre, 1988: 100-101). Para este autor, estos tres prototipos de ciudadanía son la prueba de que las soluciones buscadas por el liberalismo para los problemas de las sociedades modernas son parciales, aleatorias, arbitrarias y, por tanto, insuficientes. El esteta existe ante la falta de un criterio estético, unos valores culturales claros y sustantivos. El gerente surge para solventar los problemas de gestión económica ante la falta de patrones definitivos sobre los sistemas de producción y distribución de los bienes sociales. Por su parte, el terapeuta aparece como contrapunto ante la falta de criterios éticos sustantivos que orienten la acción moral de los individuos. Según MacIntyre, estos personajes surgen para dar respuesta a los problemas individualistas de la sociedad moderna, pero, en realidad, lo que hacen es utilizar la comunidad en beneficio propio para, finalmente, obstaculizar la solución de los problemas de la comunidad de forma satisfactoria.

Frente a este modelo de ciudadanía, MacIntyre reivindica la fórmula del ciudadano "modélico", de corte tradicionalista, una especie de personaje patriótico que se erija como el representante de las virtudes y los valores de la

comunidad, esto es, un modelo de ser humano "objeto de consideración para los miembros de la cultura en general o para una fracción considerable de la misma, que proporcione un ideal cultural y moral, objetivo, que justifique un modo de existencia social" (MacIntyre, 1988: 48). Según MacIntyre, estos ciudadanos han de cumplir dos rasgos básicos. En primer lugar, deben asumir la categoría de "seres ejemplares", y no la de simples individuos como propone el modelo liberal; esto significa que las personas deberían vincular sus acciones a la matriz social de la cual proceden y a la cual sirven, porque la formación de su identidad es *autóctona* y su reconocimiento, por tanto, sólo se podrá producir a través de la sociedad, que es quien valorará el mérito o el demérito de sus actos. Asimismo, en segundo lugar, estos ciudadanos deberán asumir que su identidad surge como consecuencia de la asunción de ciertos "roles sociales" a partir de los cuales se integran en dicha sociedad. Los individuos se constituyen como ciudadanos solamente si aceptan identificarse con los papeles sociales que le encomienda la sociedad a la que pertenece, porque, según este modelo, un individuo que intentara retirarse de su posición social, incumpliendo las labores que le exige su rol social, se estaría empeñando en la empresa suicida de hacerse desaparecer a sí mismo. En definitiva, según MacIntyre, los ciudadanos "modélicos" que él defiende deben aspirar a recuperar el modelo de ser humano propio del ideal aristotélico, esto es, un ser que logra su identidad a través de una participación maximalista en la vida pública, en sus ritos y en sus roles.

El tipo de Sociedad moderna que reclama MacIntyre para su ciudadano "modélico", a la vista de estos datos, es una sociedad en el que, al menos aparentemente, se excluye cualquier alusión al conflicto. De hecho, como afirma en uno de sus textos, el conflicto social no es más que "el resultado de las imperfecciones del carácter" (MacIntyre, 1988: 198). Para lograr esta sociedad sin conflicto, sin embargo, es preciso desprenderse de la cosmovisión liberal, ya que, a su juicio, la moral individualista liberal ha desarrollado la idea de que el conflicto, basado en la pugna entre intereses individuales, fruto del "fact of pluralism", es la condición natural de nuestras sociedades, y esta afirmación, según MacIntyre, remite a una visión falsa de nuestra cultura y de nuestra tradición. El liberalismo, según este autor, es una doctrina que impide la armonía social, porque apela a un modelo de sociedad que se asemeja notablemente al modelo típico vigente durante la época del Imperio Romano, en el cual la gente tenía identidad formal pero carecía de lazos profundos por lo que el conflicto se convertía en inevitable. Para MacIntyre, ésta es también la razón de ser de la Democracia Liberal moderna: asumir la defensa de un "yo democratizado que no tiene contenido social necesario ni identidad social necesaria, que puede ser cualquier cosa pero que, en realidad, no es nada" (MacIntyre, 1988: 51). El ciudadano democrático liberal, según este autor, es un ciudadano violento y violentado, que está permanentemente enfrentado con todo y con todos.

Para evitar esta situación a la que nos aboca el liberalismo (es decir, para facilitar la caída de este nuevo neo-imperio romano abstracto y uniformizador), el modelo de sociedad moderna alternativo al que aspira este autor es la construcción de "formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse" (MacIntyre, 1988: 320). Esto supone la apuesta por crear comunidades políticas en sentido fuerte, cerradas, autárquicas y exclusivas, esto es, autóctonas, en las que la vida social cobre pleno sentido, frente a la democracia liberal en sentido débil, abierta, formal y vacía. A su juicio, el ejemplo que mejor simboliza esta propuesta son las llamadas comunidades "benedictinas" (MacIntyre, 1988: 322) que surgieron durante la Edad Media: entidades locales donde la actividad política estaba regida por y para la defensa de una identidad colectiva, basada en unos principios filosóficos, una cultura, unos ritos tradicionales y una lengua común.

El modelo de ciudadanía ofrecido por Michael Walzer difiere sustancialmente del propuesto por MacIntyre y constituye posiblemente el modelo teórico-práctico más elaborado, sugerente y verosímil de todos los que se han realizado dentro del ámbito del pensamiento comunitarista. Básicamente, como veremos en las líneas siguientes, esta oferta se caracteriza por su capacidad para elaborar un proyecto que, sin cuestionar el modelo-base de nuestras democracias liberales modernas, trata de ser aparentemente más omnicompreensivo que ese otro proyecto diseñado y justificado por el liberalismo rawlsiano y rortiano. Para ello, Walzer realiza un proceso de reformulación de los valores liberales, fundamentalmente el individualismo, y los integra en un paradigma novedoso, en el que el liberalismo queda subordinado a los valores propios del pensamiento democrático, concretamente al ideal de la igualdad social.

El modelo teórico-político de Walzer es, al igual que en el caso de Rawls, un modelo basado en el análisis de la noción de Justicia. Sin embargo, a diferencia del liberalismo rawlsiano, que establecía un modelo de justicia basado en la idea de los "principios de libertad e igualdad" (el ideal de los derechos democráticos), el modelo de justicia walzeriano va a establecer un modelo de justicia distinto, denominado modelo de Justicia Distributiva (Walzer, 1993: 17-41), basado en la idea de los "bienes sociales particulares" que aspiran a la consecución, dentro de las sociedades modernas, de lo que este autor llama la "igualdad compleja" (el ideal del bien democrático). Según Walzer, la validez de su modelo de justicia consiste en evitar los dos graves defectos en que incurre el modelo de justicia liberal: por un lado, el carácter abstracto y formal de la idea liberal de justicia, entendida ésta como el fruto de una elaboración política al margen de la realidades sociales; por otro lado, el carácter universal de la idea liberal de justicia, según la cual la justicia puede ser un modelo similar para cualquier sociedad. Frente a esta visión "política" y "universal", Walzer propone un modelo de justicia "social" y "particular", esto es, un modelo que

tiene en cuenta la sociedad de la cual parte, sabiendo que no existe *la* sociedad en general sino sociedades concretas, ciudadanos situados contextualmente, por lo que los modelos de justicia de cada sociedad también han de ser forzosamente distintos.

El modelo de ciudadano *autóctono* que Walzer defiende es lo que podríamos llamar el ciudadano "común-y-corriente-apegado-a-una-comunidad-que-comparte-bienes". Para Walzer, las personas *comunes* no son personas normales que son iguales en todas partes, sino que por el contrario son personas apegadas a un lugar *común*, a una comunidad donde se comparten valores, creencias, formas e instituciones políticas, que son particulares de esa comunidad. A su juicio, por tanto, los individuos adquieren su plena ciudadanía en una comunidad, no porque gocen de unos derechos de titularidad individual, sino porque gozan de una serie de *bienes sociales particulares*, entre los cuales pueden estar, como suceden en "nuestras" sociedades modernas occidentales, la existencia de unos derechos fundamentales e individuales. Este matiz, para Walzer, es muy importante: en su opinión, todos los bienes sociales existentes en una sociedad, tales como el poder, la vida, las habilidades físicas, las cualidades intelectuales y emocionales, los bienes materiales o el prestigio, los derechos políticos o el dinero, están siempre distribuidos justa o injustamente en función no de principios abstractos sino de los "significados sociales compartidos que estos bienes adquieren dentro de cada comunidad" (Walzer, 1993: 135). Es preciso, por tanto, reconocer que los significados sociales compartidos en cada sociedad son relativos, porque la justicia es relativa y particular en cada sociedad, en cada cultura. No existe una justicia de distribución universal, sino modos distintos de articular esa justicia. No existen "bienes primarios" con carácter universal definidos por los individuos, tal como propone el liberalismo rawlsiano, sino que los bienes son particulares y definidos por cada comunidad. Por eso, para saber cómo hay que distribuir los bienes deben conocerse los significados específicos y el carácter social de esos bienes, es decir, debe conocerse la comunidad que con sus prácticas e instituciones construyen, legitiman y mantienen estos bienes sociales. En suma, debemos conocer el tipo de ciudadanía que de manera *autóctona* se construye en cada comunidad.

El concepto de ser humano para Walzer adquiere, como vemos, una diferencia sustantiva respecto al modelo autónomo del ciudadano liberal. A su juicio, las personas adquieren el estatus de ciudadanos, sobre todo, porque comparten unos valores y una vida en común de modo que "sólo como miembros de algún lugar es como las personas pueden tener la esperanza de compartir todos los otros bienes sociales -seguridad, riqueza, honor, cargo y poder- que la vida comunitaria hace posible" (Walzer, 1993: 74). No vivimos en una sociedad de personas individualistas aisladas sino que, al contrario, vivimos siempre dentro de una "comunidad distributiva" (Walzer, 1993: 17) que tiene unos valores

concretos y únicos. Los individuos, como tales, no existen si no es dentro de una sociedad. Por eso, según Walzer, es preciso colocar el análisis de los "bienes sociales compartidos" en el centro de las democracias modernas, y no tanto los individuos de forma aislada.

Una vez reconocido el carácter "social" y "particular" de los bienes políticos de cada comunidad, Walzer pasa a analizar de forma más concreta las características de la sociedad moderna como una comunidad específica. A su juicio, la característica más importante de nuestras sociedades es la existencia de distintos ámbitos sociales que son el lugar en donde están ubicados los distintos bienes sociales, lo que este autor denomina las *esferas* de la justicia: la esfera pública estatal o la esfera privada de la sociedad civil; la esfera de la economía o la esfera del arte o la esfera del mundo ético; la esfera de las relaciones sociales o la esfera de las relaciones íntimas, etcétera. A su juicio, la existencia de estas *esferas* de justicia separadas dentro de la sociedad moderna es fundamental, porque es lo que permite decir que la sociedad moderna es una comunidad donde reina el pluralismo. Es importante advertir que, para este autor, el pluralismo existe no por el hecho de que existan individuos diferentes con intereses particulares y separados, tal y como enfatiza el liberalismo, sino porque existe "un conjunto de esferas en donde se distribuyen las actividades humanas, y con ellas, los bienes sociales en juego" (Walzer, 1993: 45). Según Walzer, la pluralidad moderna consiste en el "arte de la separación" para así poder garantizar la libertad, pero, a su juicio, este proceso no consiste en "separar individuos" unos de otros, lo que provocaría en cierto modo una desligazón social, sino que, por el contrario, de lo que se trata es de "separar instituciones, prácticas y relaciones de todo tipo" (Walzer, 1984: 325) para así garantizar la realización de la libertad, no en abstracto sino a nivel social.

El concepto de las esferas de justicia es un término interesante porque nos permite observar, de forma indirecta, la visión del ciudadano *autóctono* que este autor defiende para nuestras sociedades modernas. Es interesante recordar que este modelo promueve ciudadanos comunes y corrientes, que tratan de hacer un reparto más o menos equitativo de sus bienes en las distintas esferas de su actividad de acuerdo con los valores establecidos en su comunidad, sin recurrir a nociones abstractas, de tipo filosófico, ni a actos extravagantes, que pudieran pervertir el orden de las esferas de justicia de dicha sociedad. La ciudadanía autóctona walzeriana es una ciudadanía que se recrea con una moral local, la de su comunidad, su país, su grupo social de referencia, donde trabaja diariamente, paga sus impuestos y obtiene servicios sociales. Según Walzer, los individuos de las sociedades modernas no son "héroes shakespearianos que claman por vivir como si fueran los autores de sí mismos y no conocieran parientes" (Walzer, 1984: 324) sino que, al contrario, son ciudadanos que logran su identidad cuando se identifican con los valores de la comunidad en la que viven, y respetan la distribución de los bienes sociales

colectivamente y democráticamente aprobada en las distintas esferas (públicas) de la comunidad.

A este respecto, es revelador el análisis que Walzer realiza de un experimento, el llamado caso Putnam, que tuvo lugar en Estados Unidos en los años cuarenta (Walzer, 1993: 300-313). Herbert Pullmam era un rico empresario que quiso construir un pequeño territorio en el que las fábricas y los derechos políticos estaban controlados directamente por él, a cambio de que sus ciudadanos-trabajadores obtuvieran más beneficios en términos materiales de los que podía disfrutar el resto de personas en el resto del país. Walzer comenta que el fracaso de este modelo, que mezclaba esferas de justicia (política, economía, sistema legal, relaciones personales) de forma radicalmente distinta a la tradición cultural americana, es la prueba de que los ciudadanos no pueden pretender buscar modelos sociales ni políticos fuera de los valores de la comunidad, apelando a fórmulas teóricas y estafalarias, porque esa especie de individualismo asocial es inviable. En suma, el modelo de ciudadanía *autóctona* de las sociedades modernas exige, según Walzer, un respeto a las tradiciones y las formas de organización política que ha tenido esta comunidad a lo largo de su historia.

Balance del debate liberal-comunitario

El ciudadano *autónomo* y el ciudadano *autóctono* son dos tipos ideales de ciudadanía que parten de principios filosófico-políticos radicalmente diferentes. Eso no quiere decir, sin embargo, que ambas cosmovisiones sean en la práctica totalmente extrañas la una de la otra. El hecho cierto es que en los últimos años el liberalismo ha asumido argumentos del pensamiento comunitarista, entre los que está el reconocimiento de la comunidad como el ámbito para el respeto de los derechos humanos o la exigencia de defender ciertos valores éticos y culturales mínimos para articular la ciudadanía dentro de una sociedad, entre los cuales está por ejemplo el respeto al valor de la vida, la dignidad o, simplemente, la "decencia" (Margalit, 1996). Del mismo modo, el comunitarismo también ha aceptado algunos argumentos liberales, especialmente los relativos a la defensa de los derechos individuales y el valor de la autonomía personal como principios supremos que deben respetarse a la hora de configurar una comunidad sustantiva. En este sentido, las propuestas como el "patriotismo constitucional" de Habermas (1997), el "patriotismo republicano" de Viroli (1997), así como los modelos del "nacionalismo liberal" de Tamir (1993) o Miller (1997) son, respectivamente, algunas propuestas que liberales y comunitaristas se han lanzado mutuamente para acercar posturas y buscar una nueva definición de la ciudadanía.

A pesar de la importancia de este acercamiento, sin embargo, tal vez sea importante constatar que los argumentos utilizados por ambas doctrinas, aun siendo a veces cercanos, constituyen modelos sociales y políticos muy diferentes. El ideal del ciudadano *autónomo* remite a una visión de la política más restrictiva, en la que básicamente está en juego el reconocimiento de los derechos de las personas para poder convivir públicamente en una sociedad como seres humanos, libres e iguales, que quieren desarrollar su vida privada en un contexto de paz y orden político, el cual está garantizado mediante la celebración de elecciones políticas que regulan la pluralidad social y la alternancia. El ideal del ciudadano *autóctono*, por el contrario, remite a una visión de la política mucho más expansiva, en la que básicamente está en juego el reconocimiento de una comunidad, de unos valores, de unos ideales, como el ámbito más benigno para poder desarrollar la vida de los individuos mediante la creación de "cotos vedados" que salvaguarden la supervivencia de esa comunidad. En teoría política, existen argumentos para hacer compatibles ambos modelos, a pesar de las múltiples diferencias que aquí hemos visto. Sin embargo, en la práctica esta compatibilidad suele ser bastante más difícil. Echemos un vistazo al tema de la inmigración en España, por ejemplo, y comprobemos si existen o no diferencias a la hora de concebir un tipo u otro de ciudadanía. Pero, bueno, esta reflexión es con toda seguridad motivo para otro ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

- AVINERI, Shalomo y DE-SHALIT, Avnar, eds. (1992): *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- BELLAH, Robert N. (1988): *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza.
- BUDGE, Ian (1992): "Direct democracy: setting appropriate terms of debate", en D. Held, ed.: *Prospects for democracy*, Cambridge, Cambridge Polity Press, pp. 136-155.
- CASTELLS, Manuel (1995): *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*, Madrid, Alianza.
- DEL ÁGUILA, Rafael (1993): "El caballero pragmático. Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano", en *Isegoría*, núm. 8, pp. 26-48.
- DEL ÁGUILA, Rafael (1995): "El centauro transmoderno. Liberalismo y democracia en la democracia liberal", en F. Vallespín (ed.): *Historia de la Teoría Política. Volumen 6*, Madrid, Alianza, pp. 549-643.
- DEWEY, John (1961): *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires, Paidós.
- DWORKIN, Ronald (1977): *Taking rights seriously*, Londres, The Pitman Press and Duckworth.
- DWORKIN, Ronald (1985): *A matter of principle*, Cambridge, Harvard University Press.
- ETZIONI, Amitai (1999): *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós.
- GALSTON, William (1982): "Defending liberalism", en *American Political Science Review*, vol. 76, núm. 3, pp. 621-630.
- GINER, Salvador (1996): "La urdimbre moral de la modernidad", en S. Giner y R. Scartezzini, eds.: *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, pp. 43-80.
- GRAY, John (1994): *Liberalismo*, Madrid, Alianza.
- GUTMAN, Amy (1992): "Communitarian critics of liberalism", en S. Avineri y A. De-Shalit, eds.: *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 120-137.
- GUTMAN, Amy, ed. (1994): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1997): *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta.
- HELD, David (1987): *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1992.
- HELD, David (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- IZUZQUIZA, Ignacio (1990): *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos.
- KYMLICKA, Will (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- LACLAU, Ernesto (1990): *New Reflexions on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso.
- LARMORE, Charles (1990): "Political liberalism", en *Political Theory*, núm. 18, pp. 339-360.

- LEFORT, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LLOYD THOMAS, David (1988): *In defense of Liberalism*, Oxford, Basil Blackwell.
- MacINTYRE, Alasdair (1988): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- MacINTYRE, Alasdair (1994): *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Eiusa.
- MacPHERSON, C.B. (1973): *Democratic theory. Essays in retrieval*, Oxford, Oxford University Press.
- MARGALIT, Avishai (1996): *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MILLER, David (1989): "Community and citizenship", en *Market, State and Community*, Oxford, Oxford University Press, pp. 227-251.
- MILLER, David (1997): *Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (1996): *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy.
- NINO, Carlos (1996): "Kant versus Hegel, otra vez", en *La Política*, núm 1, 1996, pp.123-137.
- NUSSBAUM, Martha C. (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós.
- OFFE, Claus (1990): *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid, Alianza.
- POLANYI, Karl (1989): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta.
- RAWLS, John (1978): *Una teoría de justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- REQUEJO, Ferrán (1994): "El cuadrado mágico del liberalismo", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 46, pp. 2-12.
- RORTY, Richard (1983): "Postmodernist bourgeois liberalism", en *Objetivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 197-203.
- RORTY, Richard (1988): "The priority of Democracy to Philosophy", en *Objetivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 175-197.
- RORTY, Richard (1989): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- SANDEL, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SANDEL, Michael (1989): "Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality", en *California Law Review*, vol. 77, núm. 3, pp. 521-538.
- SARTORI, Giovanni (1996): "Los fundamentos del pluralismo", en *La Política*, núm 1, pp. 107-123.
- SCHMITTER, Philippe y KARL, T.L. (1993): "Qué es y qué no es la democracia", en *Sistema*, núm. 116, pp. 17-30.
- SIMMEL, Georg (1977): *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente.
- SKINNER, Quentin (1996): "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", en *La Política*, núm 1, 1996, pp. 137-151.
- SLOTERDIJK, Peter (1994): *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Madrid, Siruela.
- TAMIR, Yael (1993): *Liberal nationalism*, New Jersey, Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, Charles (1996a): *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.

- TAYLOR, Charles (1996b): "La diversidad de bienes", en *La Política*, núm.1, 1996, pp.65-81.
- THIEBAUT, Carlos (1992): *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- THIEBAUT, Carlos (1998): *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós.
- THIEBAUT, Carlos (1999): *De la tolerancia*, Madrid, La Balsa de la Medusa.
- UNGER, Roberto Mangabeira (1984): *Knowledge and politics*, New York, Macmillan.
- VIROLI, Maurizio (1997): *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento.
- WALZER, Michael (1984): "Liberalism and the art of separation", en *Political Theory*, vol. 12, núm. 3, pp. 315-330.
- WALZER, Michael (1987): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachussetts, Harvard University Press.
- WALZER, Michael (1993): *Esferas de justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (1994): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

Resumen

Este artículo pretende comparar los presupuestos teóricos, normativos y prácticos entre distintas corrientes de pensamiento a la hora de definir el concepto de Ciudadanía en nuestras sociedades contemporáneas. En la actualidad, el valor de este término está asociado a dos grandes modelos de análisis de la sociedad: por un lado, el modelo liberal-individual de aquellos autores que conciben la democracia política desde posturas constructivistas abiertas, contingentes y autónomas; por otro lado, el modelo liberal-comunitario de aquellos autores que conciben la democracia política desde posturas más autóctonas, sustantivas e identitarias. El valor de estos dos modelos reside en su capacidad para aglutinar argumentos y así enfrentar distintos temas de debate político, como son, por ejemplo, la definición de las instituciones democráticas de un país o el problema de la integración política en sociedades plurales.

Datos del autor

Carmelo Moreno del Río es profesor de Ciencia Política en la Universidad del País Vasco. Especialista en teoría política, entre sus últimas obras destaca el libro *La comunidad enmascarada. Visiones sobre Euskadi de los partidos políticos vascos*, publicada en el CIS, y el capítulo titulado "La virtud tradicional contramoderna. El pensamiento político de Alasdair MacIntyre", dentro de una obra colectiva sobre *Pensadores Políticos Contemporáneos*, que publica Tirant lo Blanc.