

El comunitarismo. El panorama desolador de nuestra moralidad

por Paulo Alvarez Ovando*

El presente artículo tiene como propósito el presentar algunas de las líneas conceptuales desarrolladas por la corriente comunitarista en su diagnóstico crítico de la moralidad actual.

Es de toda evidencia que el término comunitarista hace referencia al concepto de "comunidad", y no es menos evidente que pueden existir, y de hecho existen, diferencias respecto a la comprensión y denotación que se da a este concepto. Es necesario, entonces, que comencemos dejando en claro cuál es el alcance que tiene el término "comunitarismo" y, dentro de sus definiciones posibles, cuál de ellas tomaremos para el presente trabajo. En este sentido, y siguiendo la tipología de Butcher, los estudios caratulados bajo el rótulo comunitario pueden comprender tres realidades distintas.

En primera instancia encontramos una corriente comunitarista que trabaja sobre los enfoques valorativos de la comunidad. Son proposiciones normativas o ideológicas acerca de la manera en que las personas deben relacionarse las unas con las otras, por ejemplo, el postulado comunitario acerca de la naturaleza del ser humano como esencialmente relacionado con otros seres humanos, implicando un comportamiento responsable y de buena vecindad como imperativo moral.

Un segundo conjunto de estudios comunitaristas hacen referencia a los enfoques descriptivos. En este tipo de estudios los científicos sociales describen las formas sociales, estructuras, interacciones o interrelaciones que podemos observar en el mundo tal como es. Corresponden típicamente a los estudios de ciencia política empíri-

* Profesor de las cátedras de Historia Política, Filosofía y Metodología Política (Escuela de Ciencias Políticas - UCA). Desarrolló tareas como investigador y consultor en organismos internacionales, empresas y fundaciones privadas.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

ca, enmarcados, por lo general, bajo metodologías de investigación comparativistas**.

Finalmente, encontramos caracterizados como estudios comunitaristas todos aquellos que se focalizan en la noción de la comunidad activa y el proceso de desarrollo comunitario. El centro de atención está puesto en la participación dentro de redes sociales y la interacción de la sociedad civil. Los informes de este tipo incluyen principalmente el estudio de los trabajos que se realizan desde las organizaciones voluntarias y comunales.

Nosotros en este primer artículo haremos referencia únicamente al primero de esos sentidos, es decir, el que se sostiene desde el ámbito de la teoría política normativa. Queda claro entonces que nos referiremos exclusivamente al comunitarismo como corriente de filosofía política normativa, dejándose para un futuro estudio complementario a aquellas otras corrientes comunitaristas (Etzioni y otros), así como también a las posiciones adoptadas por los comunitaristas "normativos" dentro del campo propiamente político: multiculturalismo, refundación de un ámbito internacional, política comunitarista en el ámbito de la educación, etc.

Introducción

A partir de los trabajos de Rawls que culminan en *A Theory of Justice* (1971), se produce un resurgimiento de la adormecida filosofía política. Autores como Isaiah Berlin, el propio John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Nozick y otros, renuevan, matices al margen, la filosofía política de cuño liberal. Lógica consecuencia de esto es la correspondiente actualización de las viejas teorías críticas provenientes de perspectivas marxistas y conservadores. A mediados de la década de los 80' entre las corrientes críticas comienza a tomar fuerza la denominada bajo el rótulo de "comunitarismo". Si bien existe una gran heterogeneidad entre los autores que integran esta corriente, en el mundo académico nadie dudaría que al hablar de comunitarismo nos estamos refiriendo a autores como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Roberto Mangabeira Unger y, desde una perspectiva ligeramente distinta, Robert Bellah o Thomas Nagel.

** Dentro de la teoría política actual es necesario reconocer en el sociólogo de empresas Amitai Etzioni y en el Foro Comunitarista fundado por él, el liderazgo en este tipo de estudios.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

La nueva ola crítica que trae el comunitarismo, no es una mera repetición de las anteriores. Donde aquellas tempranas críticas se inspiraban en Marx, las recientes se inspiran en Aristóteles y Hegel. Podemos ver que la crítica que MacIntyre esgrime en contra de Rawls y Nozick esta informada por la idea aristotélica de justicia como enraizada en una comunidad cuyo bien primario es un entendimiento compartido del bien del individuo y el bien de la comunidad. Lo mismo sucede en el ataque de Charles Taylor al atomismo liberal que trata de defender la primacía del individuo y sus derechos por sobre la sociedad. La concepción hegeliana del hombre como un ser históricamente condicionado está implícita en el rechazo de Sandel al punto de vista liberal acerca del hombre como un ser autónomo.

También se manifiestan cambios en la perspectiva que adopta el comunitarismo respecto de algunos de los temas centrales del debate político. Mientras que para los críticos marxistas la "buena sociedad" se relaciona con la propiedad colectiva y la igualdad ante el poder, la buena sociedad de los comunitaristas es aquella que se asienta en la tradición y en identidades establecidas. Para muchos de los viejos críticos el rol de la mujer en la familia era una representación sintomática de su opresión social y económica; para Sandel, la familia provee un modelo de comunidad más rico que el de la justicia. Para los viejos críticos el patriotismo era un sentimiento irracional que obstaculiza el camino para un mundo de paz; para MacIntyre las demandas particularistas del patriotismo no son menos irracionales que las demandas de justicia universal. Los viejos críticos se inclinaban a la defensa de las desviaciones respecto de la moralidad mayoritaria en el nombre de la no represión; los nuevos críticos se inclinan a defender los esfuerzos de las mayorías locales por rechazar las actividades ofensivas en nombre de preservar el modo de vida de su comunidad y los valores que ésta sostiene.

El común denominador de la teoría comunitarista radica en una interpretación pesimista de la condición moral actual. Para el comunitarismo los ideales de autonomía postulados por el proyecto moderno desde su surgimiento en el Iluminismo produce una catástrofe social en la que sólo es posible pensar en "individuos atomizados" (Taylor), completamente "desarraigados" (Sandel), que o bien desconocen el "telos" de sus vidas o simplemente han llegado a "perderlo" en el proceso de construcción de la modernidad (MacIntyre). De donde se

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

debe partir óse nos dice, en lógica consecuenciaó, es del sujeto situado, lo que equivale a sostener: no del individuo, sino de una instancia comunitaria que hace las veces de marco valorativo para la socialización y la autocomprensión de los individuos. Todos los autores mencionados comparten, al menos en principio, este punto de vista: el suelo firme de la caverna de Walzer son los *shared understandings*; Sandel adopta como instancia referencias el "yo enraizado" en una comunidad; Taylor se remite, fenomenológicamente, a las "ideas de bien" existentes; y MacIntyre presupone a su modo la validez de una determinada tradición.

Diagnóstico de nuestra moral

Aún con todas las diferencias que separan las teorías de los autores comunitaristas, es claro que todos ellos coinciden en expresar un juicio crítico acerca de las condiciones en que se desarrolla la moralidad actual. El espectro de estas críticas es amplio. Por un lado, tanto Sandel como Taylor reconocen en el proyecto de la modernidad aspectos negativos, desviaciones que necesitan corregirse porque afectan a la comprensión de la sociedad y del individuo; por el otro, MacIntyre rechaza por completo el proyecto de la modernidad aludiendo que nos ha sumido en una crisis dentro de la cual cualquier intento de diálogo en busca de soluciones es fútil. Exploraremos más detalladamente estas posiciones.

• Michael Sandel: el hombre ser social

El Iluminismo en su doble rechazo de las fuentes de la autoridad tradicional y del absolutismo estatal, alentó una concepción atomista de la sociedad. Según ésta, los individuos en uso de su más soberana autonomía acuerdan reunirse en sociedad y de esta prioridad se deriva el privilegio de los derechos individuales sobre la comunidad política.

Este atomismo, característico de las concepciones liberales, define a los individuos despojándolos de todos los lazos sociales que los caracterizan. Como correlato ineludible las sociedades liberales manifiestan una imposibilidad creciente para la definición de metas compartidas. Este es el argumento que utiliza Sandel para rechazar la política de los derechos individuales tal como la sostiene el liberalismo deontológico.

Cuando el profesor Sandel se refiere a teoría liberal, tiene en men-

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

te la Teoría de la Justicia de John Rawls. La teoría rawlsiana de la justicia busca establecer un mecanismo procedimental que permita la cohesión social aún entre individuos cuyas diferentes opciones respecto a la "vida buena" manifiesten un desacuerdo fundamental. Como toda teoría liberal, no procura proporcionar una moralidad comprehensiva sino regular las relaciones sociales en el ámbito de lo público. según queda expresado por Sandel, Rawls sostiene el primado de la justicia por sobre la idea del bien. Para Sandel, "su tesis medular (la de Rawls) es ésta: una sociedad justa no busca promover ningún fin particular sino brindar la posibilidad a sus ciudadanos de perseguir sus propios fines en forma consistente con una libertad similar para todos; debe gobernarse por principios que no presupongan ninguna concepción particular de lo bueno. Lo que justifica la prioridad de estos principios no es el que maximicen el bienestar general, o que cultiven la virtud u otro tipo de promoción del bien, sino el que estén de acuerdo con el concepto de justicia, una categoría que tiene prioridad por sobre la del bien y que es independiente de ésta" ¹.

Según argumenta Rawls, "la prioridad de la justicia por sobre el bien significa primero, que los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras de la persecución de un bien general, y, segundo que los principios de justicia que especifican esos derechos no pueden deducirse de ninguna visión particular acerca de la vida buena"². Al sostener Rawls el primado de la justicia como virtud fundacional de toda institución social, implícitamente está suponiendo que la misma es independiente, autónoma, respecto a toda circunstancia social e histórica³. En su traducción del primado de la ley moral kantiana como primado de la justicia, Rawls se basa en el constructo de la "posición original" en la que los individuos son caracterizados, al igual que lo hacía Kant, como sujetos racionales y autónomos. Este es precisamente el punto medular de las objeciones de Sandel "la imagen del yo desarraigado, es decir, del yo entendido como prioritario e independiente respecto de sus metas u objetivos"⁴.

² Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, en Goodin, R. y Pettit, P., *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishers, Cambridge, Massachussets. 1997.

³ Rawls, John, *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1974.

⁴ Amy Gutmann sostiene en defensa de Rawls que "requiriendo que nos abstraigamos de nuestros particulares pero no de nuestros compartidos intereses, la posición original con su velo de ignorancia y una delgada teoría del bien evita confiar en que existen preferencias y consideraciones a priori en el razonamiento acerca de la justicia". Gutmann, Amy, *Communitarian Critics of Liberalism*, p. 125, en Avineri, Schlomo y de-Shalit, Avner (eds.) *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press. New York. 1996, 3ª reimpresión.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

Pero para Sandel en realidad el constructo de la posición original de Rawls esconde una falacia: si la posición original está concebida de un modo que garantiza que todo acuerdo al que se llegue será justo, ¿qué margen de elección tienen entonces las personas que se encuentran en la posición original? Aunque en teoría son libres de elegir los principios que quieran, su situación está concebida de un modo que garantiza que sólo desearán escoger determinados principios en los que coincidirán por unanimidad. Como apunta el propio Rawls, la aceptación de estos principios no es una conjetura basada en una ley psicológica o en un cálculo de probabilidades. Es una aceptación ideal en todos los sentidos de la palabra. "Por eso me gustaría demostrar que su reconocimiento es la única elección acorde con la descripción de la posición original en conjunto. En última instancia, el argumento es estrictamente deductivo". Sandel hace ver que esta observación implica muchas cosas.

De ella se deduce, en primer lugar, que no puede decirse que en la posición original se produzca negociación alguna, porque *negociar*, en todos los sentidos de la palabra, implica que las partes tienen intereses, conocimientos, poder o preferencias en cierto modo diferentes, y todo esto queda excluido por el velo de ignorancia. Tampoco cabría pensar con coherencia que se produce discusión alguna entre las partes, pues se presume que todas razonan del mismo modo y que sacan idénticas conclusiones: ninguna tiene percepciones o inquietudes distintas a las del resto. Y si no es posible negociar ni discutir, tampoco es posible hablar de acuerdo. Si todas razonan igual y tienen los mismos intereses y preferencias, a cualquiera de ellas le basta sacar la conclusión por sí misma para saber lo que han hecho todas las demás. En realidad, el acuerdo alcanzado en la posición original no es un acuerdo libre y voluntario suscrito entre varias personas, cumpliendo ciertos requisitos: es, más bien, un reconocimiento de la validez de ciertas proposiciones (como ver que dos y dos son cuatro). Es algo que llegamos a saber, no algo que decidimos; el acuerdo con una proposición, no un acuerdo con otros. Es un acuerdo en un sentido cognitivo, no en un sentido voluntario.

Ahora bien, si Rawls entendiese realmente el acuerdo de la posición original en este sentido cognitivo, el supuesto previo de que en la posición original se reconoce y respeta la pluralidad y la singularidad de las personas resultaría un tanto precipitado. Pues si el velo de

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

ignorancia elimina todo lo que distingue a una persona de otra, ello quiere decir que todas están situadas en una posición idéntica, no en una posición similar, que no hay forma alguna de distinguirlas entre sí. Tras el velo de ignorancia no hay negociación, discusión ni acuerdo, porque falta la pluralidad de personas que estos conceptos presuponen. Lo que encontramos tras el velo de ignorancia no es a varias personas, sino a un solo sujeto: encontramos un yo intersubjetivo como el que Rawls había rechazado oficialmente.

Sandel resume su tesis así: “El secreto de la posición original –y la clave de su fuerza justificativa– no consiste en lo que hacen en ella (las partes), sino en lo que captan. Lo importante no es lo que eligen, sino lo que ven; no es lo que deciden, sino lo que descubren. Lo que se produce en la posición original no es ni mucho menos un contrato, sino la autoconciencia de un ser intersubjetivo”⁵.

Para Sandel es claro que las personas constituyen su identidad en gran parte a partir de los fines sociales que le son dados. Estos fines sociales son interpretados desde las más profundas convicciones individuales pero aún éstas están marcadas por el molde social de la cultura en que se desarrollan. La definición abstracta del sujeto por su capacidad formal de elegir y no por los fines elegidos por él y su comunidad vician en su origen los postulados rawlsianos al igual que todo el programa moral de la modernidad desde Kant a la fecha. La definición del individuo a partir de una instancia comunitaria comprende la existencia de un marco valorativo común que permite la edificación de una sociedad a partir de comprensiones compartidas⁶.

Lo que Sandel defiende, en esencia, es que la concepción rawlsiana de la posición original y de quienes la ocupan implica un sentimiento comunitario muy fuerte (un sentimiento que es, de hecho, constitutivo). Sólo si nos sentimos ya vinculados mutuamente en nuestra comunidad política, comprenderemos la necesidad de aceptar las constricciones que nos impone el velo de ignorancia y otras parecidas, y de deliberar dentro de esos límites que Rawls imagina. En última instancia, si estamos dispuestos a aceptar que la posición original es una forma apropiada de representar la deliberación sobre la justicia, ello se debe, al parecer, a que reconocemos que estamos li-

⁵ Sandel, Michael, *op. cit.*, p. 24.

⁶ Sandel. *op. cit.*. pp. 247 y ss.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

gados a los demás por vínculos morales: vínculos del tipo que precisamente se nos prohíbe presuponer o tener en cuenta en la posición original, donde se estipula que todas las partes están mutuamente desinteresadas.

En *Democracy's Discontent* Sandel afirma que la filosofía pública imperante afirma una concepción voluntarista de la libertad. De acuerdo a esta concepción somos más libres dada nuestra capacidad para elegir nuestros propios fines, desentendiéndonos de todos nuestros lazos y vínculos que nos son dados. Lo mismo se supone que sucede en la esfera estatal; el gobierno respeta la libertad de los ciudadanos, no afirmando una concepción particular de la virtud o de la vida buena, sino proveyéndolos de un marco de derechos neutral respecto a los fines, marco dentro del cual los individuos pueden ser libres de elegir sus propios fines. Sandel sostiene que en el último siglo los norteamericanos han abandonado la antigua visión comunitaria de la libertad enraizada en la participación y el autogobierno. Ha sido reemplazada por una definición individualista basada en el potencial de la elección personal autónoma. Esto supone la paradoja que mientras que los americanos han crecido en la capacidad de expresar su libertad individual se han ido viendo más y más constreñidos en el ámbito de la vida pública. A esto llama liberalismo de la república procedimental que enfatiza los derechos pero sin afirmar alguna visión substantiva del bien⁷.

Sin embargo para Sandel esta concepción supuestamente neutral, no es compatible con todo punto de vista sobre la vida buena. Sandel sostiene que es incompatible con una concepción del individuo como persona situada, unida por lazos comunitarios a sus semejantes y no aislada por un "velo de ignorancia" que al quitarle todo contacto con su realidad social y cultural lo desvanece y caricaturiza. La necesidad de rescatar los lazos sociales que caracterizaban a la sociedad americana y que Tocqueville catalogó como "hábitos del corazón", constituyen el núcleo de su propuesta política⁸.

⁷ Este punto es compartido por todos los autores comunitaristas. Como veremos más adelante, en Walzer se hace referencia a los acuerdos compartidos ("*shared understandings*"); Taylor se remite, fenomenológicamente, a las "ideas de bien" existentes; y MacIntyre presupone la validez de una determinada tradición.

⁸ Sandel, Michael, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998. p. 270

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

La exposición de Sandel rescata una defensa de la tradición republicana al sostener que para ésta el ser libre no es únicamente el elegir los propios fines, ser libre es participar en el conjunto de fuerzas que gobiernan la comunidad política. "En la visión republicana, para encontrar una regla propia se requiere que los ciudadanos posean ciertas cualidades de carácter, ciertos hábitos y disposiciones, ciertas virtudes cívicas. Entre estos hábitos figuran, por ejemplo, una orientación hacia el bien común, una preocupación por la totalidad, y la capacidad de deliberar correctamente sobre la cosa pública. En la concepción republicana de la libertad, el gobierno no puede ser pensado como neutral o indiferente acerca del carácter moral. En consecuencia, la política es un proyecto formativo"⁹.

Es importante distinguir que para Sandel el abreviar en la tradición no implica un retorno a instancias pretéritas sino una recuperación de los principios fundamentales para ser aplicados prudencialmente a una realidad que es definitivamente distinta: "el contenido de la virtud cívica impartido tendrá que distinguir entre nuestras circunstancias particulares". A diferencia de las anteriores visiones republicanas, nosotros debemos estar capacitados para convivir con las múltiples, superpuestas, y, en algunos casos, contendientes lealtades morales y políticas. "Deberá equiparnos para vivir –y esta es la parte más ardua– con las tensiones provenientes de un yo múltiplemente situado y múltiplemente enraizados. El cambio exige construir instituciones que nutran al tipo de ciudadanos que el autogobierno requiere"¹⁰. El análisis de Sandel penetra más hondo en los orígenes históricos y en las vías de solución de la crisis que su diagnóstico plantea pero con ello estaríamos excediendo las pretensiones de este primer artículo. Hasta aquí sólo nos ha interesado exponer las tendencias centrales que destaca Sandel en su caracterización de las sociedades modernas como sociedades marcadas por una comprensión atomista de la comunidad.

• Charles Taylor: las fuentes de la moral

Charles Taylor identifica tres factores a través de los cuales se manifiesta la crisis de la moralidad: "La pérdida de sentido por la diso-

⁹ La búsqueda de la neutralidad estatal en las concepciones morales y religiosas impide que el gobierno busque cultivar la virtud cívica" Gergen, David, *Rediscovering Civility*. Entrevista con Michael Sandel. *U.S. News & World Report*, 10 de mayo de 1996.

¹⁰ Sandel. *Democracy's Discontent*, op. cit. pp. 274 y ss.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

lución de los horizontes morales que provoca el individualismo; el eclipse de los fines frente a una razón instrumental desenfrenada y, finalmente, la pérdida de la libertad”¹¹.

El primero de estos puntos hace referencia al individualismo como origen del más fuerte de estos malestares. En su análisis histórico, Taylor descubre que el proyecto de la Ilustración sustrajo al hombre de sus lazos comunes para sumergirlo en las tinieblas de una racionalidad vacía y desenfrenada.

Ante los afanes iluministas se alza como reacción la experiencia del Romanticismo y su ideal de la autenticidad. Este ideal interpreta que la fuente de la moral reside en lo más hondo de nosotros mismos. La filosofía, y aún más el arte, modernos interpretan este ideal de la autenticidad desde el expresivismo, convirtiendo –diríamos mejor, adulterando– este ideal en un cultura de la autenticidad. “La gente de la cultura de la autenticidad... presta apoyo a un cierto tipo de liberalismo: el liberalismo de la neutralidad. Uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutra en cuestiones que ata–en a lo que constituye la vida buena. La vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo de los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión”¹². El resultado de esta teoría consiste–en relegar las discusiones sobre la vida buena a los márgenes del discurso político. Como consecuencia de esto la cultura moderna demuestra una enorme incapacidad de articular ideales constitutivos de lo social.

Taylor quiere hacer frente a las teorías que proponen la autorrealización como valor fundamental. Estas teorías no pueden defender legítimamente el ideal de la autenticidad porque destruye los horizontes de significado. Nuestra identidad –sostiene Taylor– es definida siempre en un diálogo¹³. Al no considerar ni la necesidad de lazos con los demás, ni la exigencia de algo que está más allá o fuera de nosotros mismos, son contraproducentes y se destruyen a sí mismas. Tenemos necesidad de los otros no solo para realizarnos, sino para

¹¹ Sandel, Michael, Conferencia pronunciada en la Universidad de Virginia. Septiembre, 1997.

¹² Ver Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1994. p. 45

¹³ Este punto es central en el debate que Taylor encara frente a Habermas, quien comparte la definición dialógica del individuo pero recela explícitamente de la búsqueda de algún fundamento heterónomo que constriña el potencial emancipatorio del diálogo intersubjetivo. Ver Habermas, Jürgen, *Droit et Démocratie*. Gallimard, Paris, 1997. pp 203 y ss.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

definimos. "Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de qué se elige, depende de mi comprensión de que independientemente de mi voluntad existe algo noble, valeroso, y por tanto significativo para la configuración de mi propia vida. El ideal de la autoelección supone que hay otras cuestiones significativas más allá de la elección de uno mismo. Sólo si existo en un mundo en que la historia, o las exigencias de la naturaleza, o las necesidades de mi prójimo humano, o los deberes del ciudadano, o la llamada de Dios, o alguna otra cosa de ese tenor tiene una importancia que es crucial puedo yo definir mi identidad para mi mismo que no sea trivial"¹⁴.

Esta trivialidad es una de las dos caras del espejo en que se refleja la crisis actual. La filosofía de la posmodernidad retoma la doble influencia de Nietzsche y de la vertiente descentradora del modernismo. Taylor describe la presencia de estas tradiciones en dos filósofos posmodernos. Se trata de la deconstrucción derridiana y la microfísica del poder de Foucault. "Ambas filosofías han asumido la arremetida negativa del modernismo –su anti-romanticismo, su desconfianza hacia la supuesta unidad de la transparencia del ser desvinculado o hacia las supuestas fuentes internas del yo expresivo...-. Las dos filosofías pretenden renunciar a toda noción del bien. Lo que terminan celebrando en su lugar, no enteramente porque así hayan querido, es la fuerza y libertad potencial del yo... pura libertad no obstaculizada"¹⁵.

Para Foucault, inspirado más directamente en Nietzsche el yo se construye a través de las relaciones de poder y de los modelos de disciplina, el modelo paradigmático es el que adopta el psicoanálisis que, basado en una larga tradición de control a través del confesionario, establece que esta forma de poder depende de inculcar la idea de que tenemos en nosotros mismos profundidades que han de ser reveladas; profundidades que entendemos imperfectamente y necesitamos ayuda para descifrarlas y hacerles justicia. Para Derrida el sujeto se encuentra encarcelado por un lenguaje que escapa a su control. Por tanto, el proceso de deconstrucción pretende deshacer toda distinción jerárquica ya que la única lealtad posible es a la libertad. No hay distinción entre la abstracción y la experiencia concreta, entre confusión

¹⁴ Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 53 y ss.

¹⁵ Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 517.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

y claridad, entre falsas lecturas y verdaderas, toda lectura es una falsa lectura.

Ambos interpretan a Nietzsche desde su concepción de toda interpretación como imposición de poder y arbitrariedad.

Taylor reconoce en todo esto el trasfondo nietzscheano pero, conjuntamente con él, se reconoce también un paradigmático intento liberacionista contemporáneo. El deshacer toda jerarquía aspira a obtener un "mundo de iguales", aspira a lograr el más omnipresente de los bienes modernos: la libertad no restringida. Pero para Taylor ese intento evidentemente falla al ser sostenido sin ninguna afirmación del bien¹⁶.

Una de las principales tareas consiste en recuperar el contacto con las fuentes morales que permitan recrear un orden de referencias públicamente compartido. Esas fuentes pueden ser divinas, o estar en el mundo, o en las facultades del yo¹⁷. La tarea se muestra más urgente debido al sentido de que nuestra sociedad moderna, fragmentada e instrumentalista, ha menguado y empobrecido nuestras vidas. Encontramos esta búsqueda de fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas científicas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas. Pero el desacuerdo entre los tres desarrollos permitiría reconocer con Macintyre un alto grado de intraducibilidad y de incapacidad de diálogo.

Pero ¿qué significa tener un orden de referencias públicamente establecido? No se trata sólo de compartir creencias con el resto, sino de algo mucho más fundamental. "Es lo que Wittgenstein explora en *Sobre la certeza*, en donde se refiere al error de hablar de la «creencia» o «supuesto» de que el suelo se mantendrá sólido bajo nuestros pies. Ésas son materias sobre las cuales normalmente no hemos formulado una creencia; no porque dudemos de ellas, sino por-

¹⁶ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1997. p. 180.

¹⁷ "Pero indudablemente algo ha cambiado desde la era de la gran cadena del ser y el orden de referencias públicamente establecido. He intentado expresar esto al afirmar que la metafísica o la teología nos llegan registradas en una visión personal, o refractadas a través de una sensibilidad particular". Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. *op cit*.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

que estamos demasiado ocupados dependiendo de ellas, respaldándonos en ellas, mientras nos dedicamos a creer o poner en duda otras cosas”¹⁸.

Virtualmente nada en el ámbito de la mitología, la metafísica o la teología se sitúa actualmente de esta forma como trasfondo públicamente disponible. Pero eso no significa que no haya fuentes morales que se daban abrir para nosotros. Lo que eso significa es que la apertura de esos ámbitos, en vez de ser un movimiento contra un trasfondo firme, es una articulación de la visión personal. Una visión de la que podríamos llegar a participar también, como visión personal; pero que ya nunca más puede convertirse en una apelación a las referencias públicas, algo próximo al casi inimaginable retorno a una nueva edad de fe.

No obstante, existe una diferencia con los tiempos pasados. No es sólo que hoy son más provisionales que los antiguos credos públicos¹⁹, estamos en una edad en que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesible. La única manera en que cabe explorar el orden en que nos hallamos con objeto de definir las fuentes morales es a través de esa resonancia personal. Lo que intento decir con esta analogía es que nos engañaríamos si pensáramos que el lenguaje filosófico o crítico para esas materias es de alguna forma más acertado y más libre que el del índice personal que poseen los poetas y los novelistas. El tema no permite un lenguaje que escape de la resonancia personal. O exploramos esta área con ese lenguaje, o no la exploramos en absoluto²⁰.

¹⁸ La analogía no es completa, desde luego. La creencia en Dios en una “edad de fe”, o la creencia en la jerarquía de los seres en la gran cadena, nunca podría haber permanecido en el plano de inarticulación total de nuestra dependencia de la solidez de la tierra. Esas creencias son formuladas, y las creencias pueden incluso exigirse de nosotros como un deber. En nuestra vida pública y privada de oración, penitencia, devoción, disciplina religiosa, nos apoyamos en la existencia de Dios, utilizamos esto como el eje esencial de nuestra acción, aun cuando no estemos formulando nuestras creencias. O al escribir o pintar, las referencias de la cadena del ser, los grandes acontecimientos de la historia sagrada o profana, están también ahí como algo con lo que tengo que contar, como realidades a las que me tengo que acomodar, mientras quizá me concentro en el esquema de mi rima o en el contraste de mis colores.

¹⁹ Sabemos que el poeta, si es serio, apunta hacia algo –Dios, la tradición que, según él cree, está ahí para todos–. Pero también sabemos que sólo puede dármolo refractado a partir de su propia sensibilidad. No podemos simplemente deshacer el nudo de la verdad trascendente; está inseparablemente incrustada en la obra. Las creencias continúan incrustadas y entretrejidas en la visión y sensibilidad de una persona e incluso en la memoria y la biografía, si reflexionamos sobre cómo las obras de Pound y Eliot suelen ganar claridad y fuerza cuando entendemos algunas de las alusiones personales en los fragmentos que las configuran

²⁰ Taylor, Charles, *Fuertes del yo*, *op cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

Esa es la razón por la cual el centro de gravedad se desplaza hacia las palabras en gran parte de la poesía moderna. Las raíces de la poesía se adentran en los usos invocativos del lenguaje. Éstos han desempeñado un importante papel en la vida religiosa desde los tiempos más remotos, hasta el recitar el Corán o el decir la misa. Pero también existen en la vida laica, nos apoyamos en las palabras, atendemos desde ellas a lo que está siendo invocado. Pero con la poesía de Pound, por ejemplo, se da un giro extraño. Alguna «energía» está siendo captada en esas palabras, pero la única manera de definirla es precisamente atender a las palabras. Esto se asemeja a una religión en la que las definiciones cruciales están asociadas al ritual, no a la teología.

Pero retomando el hilo conductor original de los malestares descritos por Taylor, recordemos que para él la crisis de nuestra cultura se expresa a través del conflicto entre los modos de pensamiento y acción desvinculados e instrumentales que han incrementado constantemente la sujeción que ejercen sobre la vida moderna. El modernismo sucede al expresivismo romántico, tanto en la protesta contra esos modos, como en la búsqueda de fuentes que restituyan a la vida hondura, riqueza y significado.

Los imperativos morales que son sentidos con particular fuerza en la cultura moderna “dimanan de las hondamente arraigadas nociones morales de libertad y benevolencia, y de la afirmación de la vida corriente, cuyo desarrollo he trazado con cierto detenimiento desde el primer período moderno, a través de las formas que adoptaron en el deísmo y en la Ilustración”. Como herederos de ese desarrollo reconocemos un status indiscutible a las demandas de la justicia y la benevolencia universales; somos particularmente sensibles a las pretensiones de igualdad; sentimos las demandas de la libertad y la autonomía como axiomáticamente justificadas, y consideramos algo extraordinariamente prioritario el evitar la muerte y el sufrimiento. “Pero bajo ese acuerdo general existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes morales que apuntalan esos parámetros”²¹.

La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza.

²¹ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, *op.cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

El hecho de que exista tanto acuerdo sobre los parámetros, y tan profundas divisiones acerca de las fuentes, es una de las motivaciones para la clase de teoría moral, hoy ampliamente extendida, que intenta reconstruir la ética sin ninguna referencia al bien. De hecho, suele ser posible partir de intuiciones concordadas sobre lo que es correcto, incluso a través de los resquicios que separan esas tres familias. Pero la ética procedimental moderna está también motivada por muchas otras consideraciones. En algunos casos éstas brotan del haz de nociones desvinculadas, y comparten su resistencia o confusión metafísica para reconocer abiertamente las fuentes morales, o pueden incluso creer que la libertad requiere que sean negadas. La ética procedimental está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los centrales bienes vitales modernos, la benevolencia y la justicia universales: erróneamente creen que se les puede dar un *status* especial segregándolas de cualquier consideración sobre el bien. “En esto se acoplan sin fisuras en la tradición del naturalismo ilustrado: la propia austeridad acerca de los bienes del espíritu nos capacita para dedicarnos con mucho más ahínco a la beneficencia universal. Continúan en la línea del *cri de coeur* de Bentham acerca del amor de la humanidad, del austero compromiso agnóstico con el progreso, de la lucha del doctor Rieux de Camus para paliar el sufrimiento en un mundo desencantado”.

En este sentido la primacía de la autorrealización reproduce y refuerza algunas de las consecuencias negativas reproducidas y reforzadas por el instrumentalismo. Las afiliaciones comunitarias, las solidaridades de nacimiento, matrimonio, familia, o de la *polis*, son relegadas a un segundo término. Taylor nos recuerda el consejo que Gail Sheehy expresaba y que tan influyente fue a mediados de los años setenta:

“no puedes llevar todo contigo cuando partes para el viaje de la edad madura. Vas a ir muy lejos. Lejos de las pretensiones institucionales y de las incluidas en el orden del día de otras personas. Lejos de las valoraciones y acreditaciones externas, cuando lo que tú buscas es la validación interior. Te alejas de los roles y penetras en el yo. Si me fuera posible darte a todos un regalo de despedida para este viaje, les regalaría una tienda de campaña. Una tienda de campaña para la provisionalidad. El regalo de unas raíces portables ... (...) las delicias del autodescubrimiento están siempre a mano. Aunque los seres amados han entrado y salido de nuestras vidas, siempre queda la capacidad de amar”²².

²² Sheehy, *Passages. Predictable Crises of Adult Life*. Nueva York. Bantam Books. 1976. p. 30.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

Para Taylor, "cabe obtener realización expresiva de esa ruta, pero en un mundo de afiliaciones y relaciones cambiantes la pérdida de sustancia, la creciente liviandad de los lazos y la superficialidad de las cosas que utilizamos aumentan muy rápidamente"²³. Y las consecuencias públicas son aún más directas. Una sociedad de personas que se autorrealizan, cuyas afiliaciones son cada vez más revocables, no puede sostener la fuerte identificación con la comunidad política que necesita la libertad pública.

"La prioridad de la autorrealización, particularmente en sus variantes terapéuticas, genera la noción de que las únicas asociaciones con las que es posible identificarse son las formadas voluntariamente y favorecedoras de la autorrealización, tales como los 'enclaves de estilo de vida' en los que se apiñan personas de situación o intereses similares. Más allá de esas asociaciones se halla el ámbito de las relaciones estratégicas, en el cual las consideraciones instrumentales son supremas. La ética generada más allá de la autorrealización es precisamente la de la equidad procedimental, que desempeña un importante papel en la perspectiva instrumentalista. Políticamente, este segmento de la contracultura encaja perfectamente en el mundo instrumental y burocrático que se proponía poner en tela de juicio. Lo fortalece"²⁴. El "triunfo de lo terapéutico" puede también significar la abdicación de la autonomía, en la que el lapso de los parámetros tradicionales, junto con la fe en la técnica, hace que la gente deje de confiar en sus propios instintos acerca de la felicidad, la realización y de cómo debe criar a sus hijos. Es entonces cuando las "profesiones de apoyo" se hacen con el control de sus vidas.

La única recuperación posible se da a través los lenguajes más sutiles de la expresión personal basada en una identidad compartida. No es que los parámetros morales básicos de la modernidad concernientes a los derechos, la justicia, la benevolencia dependan de esa exploración; más bien dependen de los bienes a los que no tenemos acceso a través de la sensibilidad personal. Pero existen otras importantes cuestiones de la vida que sólo cabe resolver a través de esa clase de intuición: por ejemplo, por qué es importante y qué significa tener un entorno humano de más profunda resonancia y, aún más, mante-

²³ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, op. cit.

²⁴ Taylor, Charles, *Invoking Civil Society*, en *Contemporary Political Philosophy*, op. cit.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

ner afiliaciones con cierta hondura en tiempo y compromiso. "Cuando las tradiciones públicas de la familia, la ecología, incluso la polis son minadas o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida"²⁵.

Taylor insiste en destacar el aspecto positivo de la situación actual. El consenso que se suscita respecto a ciertos compromisos morales es evidente: "Sólo es necesario comparar cualquier vertiente de nuestra cultura con las creencias básicas que antes se sostuvieron fuera de ella: cabe pensar, por ejemplo, en la tortura judicial, en la mutilación por crímenes o robo, o incluso en un racismo abiertamente declarado (contra el oculto y no reconocido)".

Así pues, ¿por qué preocuparse por no estar de acuerdo con las razones si estamos unidos en torno de las normas? "No es el desacuerdo lo que plantea el problema, sino que la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación con la benevolencia y la justicia. Se supone que hemos de preocuparnos por la vida y el bienestar de todos los habitantes de la Tierra; somos llamados a fomentar la justicia social entre los pueblos; suscribimos las declaraciones universales de derechos. Por supuesto, esos parámetros se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados"²⁶.

No obstante, ser movido por una fuerte sensación de que los seres humanos son eminentemente dignos de ser ayudados o tratados con justicia, un sentido de su dignidad y valor, es una cosa muy diferente. Aquí entramos en contacto con las fuentes morales que originalmente apuntalan esos parámetros.

Esas fuentes, como hemos visto, son plurales. Pero tienen en común que ofrecen apuntalamientos positivos de esta clase. La noción original cristiana del *agapé* es la del amor que Dios tiene a los humanos y que se conecta con su bondad como criaturas. Los seres humanos participan de ese amor a través de la gracia. Es una afirmación divina de la criatura, captada en la reiterada frase del primer capítulo del Génesis en cada etapa de la creación: "y vio Dios que era bueno". El *agapé* es inseparable de ese "ver bueno". Todas las sucesivas nociones

²⁵ Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. *op cit.*

²⁶ Taylor, Charles. *Invoking Civil Society*. *op cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

diferentes, más o menos secularizadas, incorporan algo similar.

Esos parámetros necesitan fuentes poderosas. Y ello porque hay algo moralmente corruptor, incluso peligroso, en sostener la demanda simplemente en el sentimiento de obligación no descargada, en la culpa o en su reverso, la autosatisfacción. La hipocresía no es la única consecuencia negativa. La moral como benevolencia genera la autocondena de quienes no están a la altura requerida, y una depreciación de los impulsos de autorealización, vistos como tantos obstáculos erigidos por el egoísmo que nos impiden alcanzar la altura del parámetro. Nietzsche explora esto con suficiente brío y resulta ocioso realzarlo. Y, desde luego, el reto de Nietzsche se basa en una profunda intuición. Si la moral sólo puede ser impulsada negativamente, allí donde no puede existir la beneficencia impulsada por la afirmación del destinatario como ser de valor, entonces la compasión es destructivo para el dador y ventajosa para el destinatario, y la ética de la benevolencia puede en verdad ser indefendible. Su inquietante conclusión dice que es precisamente la ética de la benevolencia lo que se interpone en el camino. Sólo si existe algo como el *agapé*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado.

-Taylor se cuestiona si en realidad no vivimos sobrepasando nuestros medios morales en constante fidelidad a los parámetros de justicia y benevolencia. ¿Poseemos medios para procurar el bien que sigan siendo creíbles y lo suficientemente potentes para sostener esos parámetros? Si no fuera así, sería más honrado y más prudente moderarlos²⁷.

Para la ética procedimental moderna cabría decir que de alguna forma necesitamos un humanismo sobrio, de mentalidad científica y

²⁷ A esta altura de la argumentación, Taylor se plantea un cuestionamiento impactante: "¿Depende de la afirmación naturalista de una visión de la naturaleza humana en la plenitud de su salud y fortaleza? ¿Nos mueve hasta el punto de ayudar a lo irremediablemente roto, como lo mentalmente discapacitado, quienes mueren sin dignidad, los fetos con defectos genéticos?" Y sin querer declarar una respuesta sostiene que "quizá cabría juzgar que esto no nos mueve, y que ello representa un punto en favor del naturalismo; quizá debería despreciarse el empeño en cosas no prometedoras. Mas la vida de la Madre Teresa o la de Jean Vanier parecen apuntar a un patrón diferente, que emerge de la espiritualidad cristiana. Obviamente, no soy neutral al plantear esas preguntas. Aun cuando me abstengo de contestarlas (en parte por delicadeza, pero sobre todo por falta de argumentos), el lector ya sospecha que mi corazónada se inclina hacia lo afirmativo, que pienso que el humanismo naturalista es defectuoso en esos aspectos, o quizá, mejor dicho, que por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor"

laico. Mas esto le sigue pareciendo a Taylor demasiado simple: "He sostenido que ese modo de razonamiento es profundamente erróneo. No sólo es posible que algunos ideales potencialmente destructivos estén encaminados a bienes genuinos; algunos de ellos indudablemente lo están. E incluso los no creyentes, si no la bloquean, sentirán la poderosa llamada del evangelio, que interpretarán de forma laica; de la misma manera que los cristianos, a no ser que estén encerrados en una autosuficiencia de miras estrechas, reconocerán la horrosa destrucción que se ha forjado en la historia en nombre de la fe. Esa es la razón por la cual adoptar una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de *obviar* el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su «mutilación». Implica sofocar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar"²⁸.

Eso no quiere decir, sin embargo, que aun teniendo que pagar un precio, no sea lo más seguro. La prudencia nos amonesta constantemente a reducir las esperanzas y circunscribir la visión. No obstante, nos engañaríamos si pretendiésemos que con ello no se niega nada de nuestra humanidad.

Para Taylor en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu. Lo hacemos en parte guiados por la prudencia a la que acaba de aludir. "Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, nosotros nos estamos asfixiando".

En oposición a las posturas más extremas que rechazan por completo la herencia moderna, sostiene que "la estrategia prudente tiene sentido si se parte del supuesto de que el dilema es inevitable, de que las más altas aspiraciones espirituales han de conducir a la mutilación o a la destrucción. Mas, si se me permite hacer una última y no corroborada aserción, deseo decir que no acepto que esto sea nuestra suerte inevitable. El dilema de la mutilación es, en cierto sentido, nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro. ¿Cómo demostrarlo? No puedo hacerlo aquí (o, para ser sincero, en ningún otro lu-

²⁸ Taylor, Charles. *Fuentes del yo, op cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

gar por el momento). Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos”²⁹.

Estas posturas extremas a las que Taylor califica como desesperanzadas, quedan expuestas claramente en la obra de Alasdair MacIntyre.

Alasdair MacIntyre: tradición y virtud

El panorama que describe MacIntyre es mucho más desalentador que el diagnosticado por Sandel y Taylor. Para MacIntyre, la ruptura que introduce la Ilustración, llega hasta nosotros bajo la forma de una división inapelable entre mundos morales aislados. Como en una moderna Torre de Babel las personas se encuentran aisladas por la intraducibilidad de sus lenguajes derivados de tradiciones morales rivales inconmensurables entre sí³⁰. Este es el centro cordial desde el que se originan las reflexiones de MacIntyre y que recorre todo el proyecto de su obra³¹.

MacIntyre descubre la condición social de nuestra moralidad a través de un recorrido histórico que nos lleva desde sus orígenes en la Grecia homérica hasta el presente en el que nos vemos forzados a optar entre una política de la virtud –Aristóteles– o una política fundamentada en la voluntad de poder –Nietzsche–³².

De acuerdo con MacIntyre, el proyecto iluminista que ha dominado la filosofía durante los pasados 300 años prometió una concepción

²⁹ Taylor, Charles, *Fuentes del yo*, op cit.

³⁰ La idea corresponde al planteo que ya desde el inicio de *After Virtue* sostiene MacIntyre: “La cuestión más impactante respecto a nuestro lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se utiliza para expresar desacuerdos, y la cuestión más impactante de los debates en que estos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Parecería que no existe una manera racional de alcanzar un acuerdo moral en nuestra cultura”. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2ª edición, 1984, p. 6.

³¹ Si bien algunas de sus reflexiones ya se esbozaban en germen en sus primeros escritos como *Historia de la ética*, el núcleo de sus teorías se encuentra desarrollado en el tríptico que componen *Tras la virtud*; *Justicia y Racionalidad*; y *Tres visiones rivales de la ética*.

³² “Comprendí claramente que el fracaso del proyecto iluminista dejaba abiertas dos alternativas: la primera, la reconstrucción de la teoría y la práctica moral del aristotelismo, explicando el fracaso del Iluminismo como síntoma de la imposibilidad de descubrir alguna justificación racional de la moralidad. Es decir, interpretando el Iluminismo como confirmación de la verdad del diagnóstico de Nietzsche. La otra alternativa era dar la razón a Nietzsche. De aquí el dilema: ¿Aristóteles o Nietzsche?”. En Borradori, Giovanna, *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. Norma, Santafé de Bogotá, 1996, p. 214.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

de la racionalidad independiente del contexto histórico social, e independiente de cualquier comprensión específica de la naturaleza o propósito humano. Pero no sólo esta promesa ha sido incumplida sino que el proyecto en sí mismo fundamentalmente falló. En consecuencia el pensamiento moral y político moderno está en un estado de desarraigo del cual sólo podremos ser rescatados si nos reversionamos a un paradigma aristotélico con su compromiso esencial con la teleología.

En palabras de MacIntyre, el proyecto moderno de fundamentación de la moral "ha de entenderse como un infructuoso intento por explicar el sentido de la vida (buena) sin recurrir a *telos* alguno, un vano intento que, con el tiempo, ha terminado efectivamente por instaurar una civilización individualista, caótica y sin sentido. La empresa es absurda porque se ha abierto camino prescindiendo de un elemento esencial de la visión aristotélico-tomista precedente: de la idea de "virtud", que es la única que da sentido al comportamiento moral. Por lo mismo, sólo podrá reconstituirse el mundo moral, tanto en sentido teórico como práctico, si logra restaurarse aquella tradición perdida"³³.

La tradición de la que habla MacIntyre debe entenderse como un paradigma de vida moral, alternativo a la civilización moderna en su conjunto. No consiste su propuesta, por tanto, en un progreso o mejor comprensión de las formas de vida moral actuales sino que la propuesta encuentra su norte en tanto se constituye como un rechazo de la civilización generada a partir del proyecto moderno. Sólo de este modo lograremos óen el "punto crítico" de la historia en el que, según MacIntyre, nos encontramos ahora ó sostener "la civilidad, la vida moral y la vida intelectual... a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros"³⁴.

En abierto y expreso contraste con la cosmovisión moderna (y, por ende, también con la tradición democrático-liberal), MacIntyre nos ofrece una defensa mucho más radical de una tradición específica. "En nombre de la libertad, el liberalismo impone una forma de dominio silencioso que, con el paso del tiempo, tiende a disolver los lazos humanos tradicionales y a empobrecer la red de las relaciones culturales y sociales. Mientras buscan imponerse a través de regímenes de poder basados sobre la idea de que cualquiera es libre de perseguir

³³ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, op. cit., pp. 256 y ss.

³⁴ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, op. cit. p. 263.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

cualquier objetivo que considere útil para sí mismo, los liberales privan a la mayoría de los hombres de la posibilidad de comprender la propia vida como búsqueda y logro del bien. Y esto, sobre todo, porque el liberalismo tiende a desacreditar las formas tradicionales de comunidad humana en medio de las cuales puede expresarse de veras el proyecto de una realización personal”³⁵. Aun cuando pueda discutirse si MacIntyre es o no un genuino representante del comunitarismo, no cabe duda de que él es quien ha desarrollado con la mayor consecuencia la idea de recuperar una tradición antiilustrada y teleológicamente autárquica.

Si se tiene la convicción de que la concepción moderna de la moral desconoce el horizonte originario de valores que le otorga sentido a nuestra vida moral concreta, parece necesario llegar a las dos conclusiones siguientes: primero, que sólo hallaremos una concepción moral razonable en el interior de una tradición teleológica independiente, coherente y –al menos teóricamente– antimoderna; y, segundo, que deberemos admitir y asumir con seriedad el problema de la inconmensurabilidad entre las tradiciones.

En otros términos: la idea de una tradición alternativa es, en MacIntyre, una utopía moral de grandes dimensiones, que no se remite en sentido estricto a los *shared understandings* sino que se remite a un ideal, un ideal ausente de la realidad, pero presente espiritualmente, cuya revitalización nos es sugerida como un categórico deber moral. A una interpretación como ésta puede objetársele, naturalmente, que, teniendo un carácter deontológico tan evidente, ella se asemeja a muchas otras concepciones contemporáneas supuestamente “alejadas de la praxis” o “desarraigadas”, y que, por tal motivo, ella también requiere de buenos argumentos que respalden su superioridad ante las concepciones rivales.

En sus obras siguientes, *Whose Justice? Which Rationality?* y *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre procura dar una solución a este problema. Más aún, se propone sustentar la tesis fuerte según la cual la idea misma de investigación racional –y, con ella, la noción de racionalidad– sólo pueden ser tematizables en el interior de una tradición específica. “Lo que la Ilustración nos impide ver y tenemos que recuperar ahora –escribe–, es una concepción de la in-

³⁵ Borradori, Giovanna, *op. cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

vestigación racional como encarnada en una tradición". Porque: "No hay otra forma de empeñarse en la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de las formas de racionalidad práctica y de justicia, que desde el interior de una tradición particular de conversación, cooperación y conflicto con quienes pertenecen a la misma tradición. No hay otro suelo firme, ni otro lugar para la investigación, ni otro modo de dedicarse a las prácticas de proponer, evaluar, aceptar o rechazar los argumentos racionales, que a partir de lo que nos provee una u otra tradición particular".

Sin embargo el proyecto moderno es incapaz de ver que "toda forma de moralidad, incluida la del liberalismo moderno, por más universal que pueda declararse, pertenece siempre a un grupo social específico y es el producto de la vida y de la historia de aquel grupo. La moralidad no existe sino en formaciones sociales reales o posibles, y eso que expresa, o puede expresar, coincide con sus formas realizadas socialmente. Estudiar cualquier tipo de moralidad abstrayendo sus principios, y luego estudiándolos separadamente de la práctica social conformada por ellos, significa entenderlos mal"³⁶.

Lo que se echa de menos en MacIntyre, es una definición más precisa de la tradición, una definición lo suficientemente precisa como para poder diferenciar realmente las tradiciones unas de otras³⁷.

En definitiva lo que MacIntyre quiere dejar claro es que "en una verdadera moralidad la reglas son las que tienen la autoridad, no los individuos. La idea de que cada cual escoge su propia moral no tiene sentido. Si lo tiene, en cambio, hacerla a un lado y buscar superarla. Nietzsche ocupa esta posición en la medida en que representa una respuesta definitiva a la inconclusividad y a los contrastes inconciliables que constituyeron el resultado de las filosofías morales iluministas y posiluministas. El proyecto central del Iluminismo consis-

³⁶ Borradori, Giovanna, *op. cit.*

³⁷ En sus obras, MacIntyre se refiere a cuatro tradiciones: la tradición aristotélico-tomista, la tradición agustinotomista, la tradición escocesa (de filosofía moral) y la tradición liberal. No resulta claro, sin embargo, por qué tendría que considerarse sólo esas, ni, sobre todo, por qué habría que diferenciarlas tan radicalmente entre sí (dado que se da por sentada la hipótesis de que las tradiciones son por principio incompatibles unas con otras). MacIntyre advierte, por cierto, que existen otras tradiciones, no sólo fuera, sino también dentro de "nuestra cultura" –como por ejemplo la "tradición prusiana", que se habría formado en torno a la teología luterana y a la filosofía del idealismo alemán–, pero una observación como esta hace aún más cuestionable la idea de incommensurabilidad y termina por difuminar los contornos del concepto de tradición.

tió en identificar un conjunto de reglas morales, todas igualmente irrefutables para cualquier individuo racional. Pero el proyecto fracasó en cuanto sus héroes sostuvieron puntos de vista en contraste recíproco. Kantianos versus utilitaristas, utilitaristas versus contractualistas: la teoría universalista por excelencia ha transmitido al Occidente un tal sentido de derrota que el siglo XX se encontró carente de cualquier moralidad racional que pudiera decirse que era compartida ampliamente. Lo que la cultura del siglo XX ha heredado del Iluminismo no es otra cosa que una amalgama de fragmentos resultantes de comportamientos y teorías morales pasadas³⁸.

Lo que MacIntyre propone es más bien un modelo de aprendizaje entre tradiciones que debe llevarse a cabo a través de la traducción del lenguaje de una tradición en el lenguaje de la otra, lo que significa –dado que a todo lenguaje subyace un mundo vital– a través de la traducción de una cosmovisión completa en la otra. Pero para eso se necesita, ante todo, estar dispuestos a aprender. Pues esto ocurre, nos dice MacIntyre, cuando una tradición enfrenta una “crisis epistemológica”, en la que sus propios recursos conceptuales no son ya suficientes para hacer frente a los problemas que le son immanentes como tradición. En tal caso, sería posible tratar de aprender la lengua de otra tradición como una “segunda primera lengua”, es decir, asimilando el entero mundo vital que la sostiene³⁹. A través de este aprendizaje se llegará en un momento a reconocer el núcleo propiamente dicho, e intraducible, de aquella tradición: su propio patrón de racionalidad. Y se podrá estar, entonces, en condiciones de establecer si la entera visión conceptual de esa tradición es “superior” a la propia, sin tener que hacer indebidas comparaciones teóricas entre ambas.

Para MacIntyre las afirmaciones originadas desde adentro en cualquier tradición madura, sean filosóficas, morales o científicas, son generalmente afirmaciones de “verdad”, es decir, están formuladas en modo tal, que cualquiera que provenga de otra tradición sea construido a reconocerlas como aporte de genuino conocimiento. Argumenta en su defensa que “las actividades de investigación presuponen por sí mismas un concepto fuerte de verdad. Es obvio, entonces, que la relación entre verdad y racionalidad es problemática, pero no es un

³⁸ Borradori, *op.cit.*

³⁹ Ver MacIntyre, Alasdair, *Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos*. EIUUSA, Barcelona, 1994.

tema específico del aristotelismo. Una razón a la cual algunos atribuyen una dificultad insuperable reside en que si un conjunto de afirmaciones, o una teoría, reivindica la "verdad", debe ser posible parangonar los méritos de tal reivindicación con los méritos de reivindicaciones rivales sobre el mismo tema. Pero si no existen los estándares para una tradición independiente y neutral de justificación racional, de modo que teorías rivales que provengan de tradiciones diversas puedan ser valoradas con referencia a los estándares internos de su propia tradición, entonces parece imposible suministrar las condiciones de una comparación. Las teorías rivales serán por eso inconmensurables. Se sigue de aquí que cualquier forma de historicismo que logre relativizar la justificación racional según el contexto de tradiciones particulares de investigación se hará incompatible con un punto de vista que, como el aristotelismo, asevera la verdad de sus conclusiones"⁴⁰.

Dicho en otros términos: aprender no significa aquí aplicar criterios ajenos (provenientes de otra tradición) a la solución de los problemas propios (surgidos en la propia tradición), sino asumir la cosmovisión global de la otra tradición, de cuya superioridad uno mismo se ha convencido en el proceso de aprendizaje. El modelo de MacIntyre parece proponerse explicar en qué sentido es posible (o, más bien, necesario) que, pese a la inconmensurabilidad reinante por principio, una tradición que se halle envuelta en contradicciones (como la tradición liberal) puede entrar en comunicación con otra tradición más fértil (como la aristotélica tomista) y convencerse, entonces, de su superioridad conceptual. "La otra razón que me sugiere rechazar a Nietzsche por Aristóteles es, por así decir, "aristotélica". Refleja tanto el descubrimiento de que la historia de " desarrollo intelectual y moral podría ser escrita en términos aristotélicos, como una renovada toma de conciencia histórica. En pocas palabras, la conciencia de que en aquellos debates medievales que reconstruyeron la tradición aristotélica en medio de marcos judíos, islámicos y cristianos, el aristotelismo había progresado independientemente de las críticas externas, de un modo tal, que podía aparecer, en su versión tomística, como el más adecuado informe del bien humano, de las virtudes y de las reglas de cualquier otro marco de pensamiento con el cual hubiera entrado en contacto"⁴¹.

⁴⁰ Borradori, *op. cit.*

⁴¹ Borradori, *op. cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

Por lo pronto, pareciera como si el marco teórico en que es planteado el problema condujese necesariamente a entender el aprendizaje como un proceso paradójico. En efecto, de acuerdo al modelo, sólo se puede hablar en sentido estricto de aprender en el interior de una tradición determinada y según sus propios criterios inmanentes. Si también para el caso de la relación entre tradiciones se quiere seguir hablando de “aprender”, es preciso introducir una hipótesis artificial óla hipótesis del aprendizaje de una segunda lengua ó pero llevándola sólo hasta el punto en que se haga necesario dar un salto cualitativo hacia el horizonte hermenéutico ajeno. Si no hubiera aprendizaje, la comunicación sería imposible; si no hubiera salto cualitativo, desaparecería la incompatibilidad entre las tradiciones ⁴². Pero, si a este último paso se le sigue llamando aprender, uno se pregunta cuáles pueden ser los parámetros respecto de los cuales se lleva a cabo tal experiencia, parámetros que, naturalmente, ya no podrían ser inmanentes tan solo a una de las tradiciones que están aquí en relación. Si, en cambio, no se piensa ya en un proceso de aprendizaje, sino en la experiencia de una visión o una conversión, entonces se pregunta uno si ello no equivaldría a exigir que una tradición renuncie, por motivos conceptualmente enigmáticos, a su propia identidad como tradición. Más grave es, sin embargo, la cuestión previa, a saber: de dónde podría surgir la motivación a aprender de una tradición ajena y, por ende, la disponibilidad a renunciar a la propia identidad. Porque, si nos atenemos a la definición ya mencionada de tradición óno menos que al comportamiento habitual que se observa entre las tradiciones ó deberíamos más bien pensar en lo contrario, es decir, en que las tradiciones, lejos de buscar aprender una de la otra, tienden a ignorarse o a combatirse recíprocamente. Pero, si este fuese el caso, es decir, si todo hombre tuviese por principio la posibilidad de abandonar la propia tradición, que es justamente la que define su identidad, para adoptar una nueva, entonces no estaríamos ya tan lejos de aquella concepción moderna de la autonomía contra la cual MacIntyre trata de argumentar recurriendo precisamente a la noción de tradición.

Quizás el concepto central de MacIntyre que debe tenerse en

⁴² Horton, John - Mendus, Susan (eds.), *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1994.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

cuenta para articular su diálogo entre tradiciones es la resurrección de la tradición de "la virtud"⁴³. En Tras la virtud sostiene que el fracaso del proyecto iluminista representa la consecuencia del rechazo desahogado, por parte de la cultura de los siglos XVII y XVIII, de la "tradición de las virtudes". "Tal tradición nació durante la transición de diversas formas antiguas de comunidad griega a la polis ateniense del siglo V. Ella implica, sucesivamente, la construcción de una teoría y de una práctica de las virtudes en la cual Sócrates, Platón y Aristóteles, representan referencias claves. La tradición de las virtudes es llamada así porque está marcada por un concepto central y compartido de las virtudes, a las cuales se atribuyen esencialmente tres significados. En primer lugar, las virtudes emergen como esas cualidades de la mente y del carácter sin las cuales no pueden ser conseguidos los bienes internos de prácticas humanas como el arte y las ciencias, ni de actividades productivas como la agricultura, la pesca y la arquitectura. En segundo lugar, las virtudes representan las cualidades sin las cuales un individuo no puede alcanzar una vida ordenada, es decir, el conjunto de bienes que debe alcanzar como bien máximo. Finalmente, en tercer lugar, éstas son las cualidades sin las cuales no puede florecer una comunidad con un concepto adecuado del bien común"⁴⁴.

Esta visión compleja de las virtudes recibe, efectivamente, su formulación más clásica en el pensamiento de Aristóteles, y más precisamente, en una forma que exige no sólo una justificación de las tesis centrales de su filosofía moral y política, sino también de la metafísica que tales tesis presuponen. Pero su aplicación a esquemas políticos actuales resulta de una lectura compleja.

MacIntyre reconoce este hecho y sostiene que "una crítica aristotélica de la sociedad contemporánea debe poder reconocer que los costos del desarrollo económico son pagados realmente por los que menos tienen, los beneficios son distribuidos en un modo que no tiene nada que ver con los méritos. Al mismo tiempo la política de amplio espectro se ha vuelto estéril. Los intentos para reformar los varios sistemas políticos de la modernidad desde su interior se transforman siempre en formas de colaboración con esos mismos sistemas. Lo que permanece todavía vital es la política de construir y sostener co-

⁴³ Ver MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*

⁴⁴ Borradori, *op. cit.*

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

munidades de peque-a escala, a nivel de la familia, de la vecindad, del puesto de trabajo, de la parroquia, la escuela o la clínica: de las comunidades al interior de las cuales se encuentran todavía las necesidades primarias. Pero no soy un favorecedor de la sociedad comunista. No creo en los ideales o en las formas de una comunidad como panacea para las enfermedades sociales contemporáneas. Y por tanto no siento que le atribuya a mis visiones políticas un programa de acción bien preciso”⁴⁵.

Pero, al igual que nos sucedía con Sandel, estamos ya penetrando en el ámbito de lo propiamente político, lo cual está más allá de nuestros objetivos actuales.

• Michael Walzer: la crítica social

El último diagnóstico nos introduce en el ámbito de las propuestas que enarbola el comunitarismo para superar la crisis actual. Michael Walzer comparte con los restantes autores una visión sombría de nuestro tiempo he introduce, al igual que MacIntyre el concepto de tradición como enclave sobre el cual comenzar a restituir algunos de los viejos valores perdidos de nuestras instituciones sociales.

Los trabajos de Walzer sobre el significado político del *Éxodo*⁴⁶ para la tradición profética del pueblo judío (y para la tradición occidental en general) son especialmente interesantes porque lo que él cree observar allí no es tan solo un caso específico de la capacidad de autocrítica que posee una tradición común, sino que es, sobre todo, un caso paradigmático de lo que debería constituir la crítica moral en cualquier sociedad. La historia de la liberación de la servidumbre de Egipto y la experiencia colectiva durante la marcha por el desierto, le sirven al profeta de fuente de legitimación moral en su crítica de la opresión reinante bajo la monarquía judía ahora estabilizada. La voz de denuncia del profeta tiene la función de revivir valores comunes profundos del propio pueblo, valores con los que todos puedan (y deban) identificarse, y a cuya luz se muestre que las condiciones sociales de la época –la opresión de los pobres, la falta de solidaridad social, la hipocresía de los rituales y su escrupulosidad– constituyen una forma de traición moral. “[La] profecía es crítica social –escribe Wal-

⁴⁵ Borradori, *op. cit.*

⁴⁶ Walzer, Michael, *Éxodo y Revolución*. Per Abat, Buenos Aires, 1986.

zer— porque representa un desafío para los dirigentes, las convenciones y las prácticas rituales de una determinada sociedad, y porque esto lo hace en nombre de valores que son reconocidos como tales y compartidos en esta misma sociedad”⁴⁷.

Ahora bien, Walzer reconoce que esta función crítica del profeta, al igual que la validez de los valores que invoca, no son en modo alguno evidentes entre aquellos a quienes se dirige, ni siquiera entre los miembros de la propia tradición judía (o judeocristiana). Como el profeta sólo puede remitirse a valores comunes (a la Ley de Dios) dentro de su tradición, y como sus adversarios pueden reivindicar un idéntico derecho (con mayor razón aún, pues en su favor se halla la positividad institucional de la ley), su discrepancia se convierte en una disputa por la correcta interpretación de aquella tradición. De lo que se trata no es, en efecto, del hecho trivial que existan diferentes interpretaciones de una misma tradición y que todas ellas pretendan ser correctas. De lo que se trata es más bien que, de acuerdo a los criterios conceptuales del propio modelo comunitarista, es justamente la posición criticada la que parece contar con mayores argumentos legitimantes en su favor⁴⁸. Porque, el criterio decisivo previsto por la teoría para validar una concepción normativa es precisamente su institucionalización comunitaria, es decir, su aceptación consensual en la vida real de la tradición concernida. El modelo no admite que se haga uso de un criterio ético independiente de los sistemas de valores que se han ido encarnando en la historia de la respectiva comunidad, como por ejemplo: que la práctica de la justicia haya de preferirse a la práctica del culto. Así, pues, pese a la simpatía que pueda suscitar en nosotros la fuerza simbólica del sentimiento de justicia en

⁴⁷ Walzer, Michael, *op.cit.* cap 1.

⁴⁸ Joshua Cohen cree detectar un “dilema comunitarista simple”. El dilema surgiría por el hecho de querer sostener Walzer, de un lado, que nuestros valores morales están institucionalizados y anclados en una tradición, y por pretender, simultáneamente, que adoptemos una actitud crítica frente a las instituciones justamente en nombre de aquellos mismos valores morales. Pues, o bien las instituciones sociales existentes encarnan valores morales colectivos ó con lo cual éstos no pueden ser críticos en sentido estricto, o bien nuestros valores morales son de naturaleza crítica, lo cual significa que no poseen encarnación institucional (y, por tanto, tampoco legitimación) en la comunidad concernida. No nos libramos del dilema aduciendo que los valores morales se hallan inscriptos en una tradición. Pues, tampoco en este caso se entiende por qué una interpretación crítica de las instituciones tendría que ser válida, si también estas instituciones podrían remitirse a su vez a interpretaciones legitimantes en la misma tradición. Llega Cohen a la conclusión de que la estrategia de fundamentación del comunitarismo es, en última instancia, o bien conservadora, o bien carente de significación.

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

la tradición profética, es preciso reconocer que la fundamentación epistemológica que de ella nos da el comunitarismo es insuficiente para otorgarle el carácter vinculante deseado.

Los estudios de Walzer sobre la tradición profética tienen, en todo caso, solamente un carácter paradigmático. Lo que se pide que reconozcamos en ellos, es el modo en que opera la conciencia moral colectiva no sólo de un pueblo particular, sino también de la tradición democrático liberal de la que el mismo Walzer se considera miembro.

A modo de conclusión

Las filosofía del comunitarismo se resume en sus tesis acerca de la crisis de la filosofía pública moderna. Por el lado negativo, rechazo al atomismo social y al deontologismo que justifica la primacía de la justicia sobre el bien. Por el positivo, búsqueda de fundamentos morales compartidos y diálogo entre tradiciones rivales

Desde el punto de vista teórico, la filosofía política del comunitarismo se opone a la fundamentación individualista del modelo liberal de sociedad. Sostiene que es insuficiente para sustentar el ideal de una sociedad democrática. Lo que trata de demostrar es que para encontrar raíces sólidas a la motivación que mueve a los individuos a constituir una sociedad, es necesario presuponer algún tipo de bien común. A la luz de estas críticas, la concepción liberal aparece como una reproducción conceptual inadecuada de la experiencia ética real, o como una descripción insuficiente y engañosa de lo que constituye acatar un sistema de normas de coexistencia.

En su rechazo de la modernidad, el comunitarismo no logra despojarse del carácter antimetafísico de la ilustración que debilita sus teorías. Sin la concepción de un bien metafísico superior no es posible reconstruir la cadena de comprensiones compartidas que, no sin lucidez, la teoría comunitaria ve disolverse ante nuestros ojos.

Como herederos de la modernidad, los autores comunitaristas pretenden ofrecer un paradigma conceptual alternativo en los asuntos morales basándose en el diálogo desde unas tradiciones compartidas. Pero, como sostiene Miguel Giusti, "La comunicación entre tradiciones heterogéneas es en realidad un proceso que se halla ya hace mucho tiempo a nuestras espaldas, y es sobre este proceso que deberíamos reflexionar desde una perspectiva política y moral sobre sus múl-

EL COMUNITARISMO. EL PANORAMA DESOLADOR DE ...

tiples dimensiones y consecuencias ontológico-sociales, como son, por ejemplo, las condiciones universales de la investigación científica, las reglas compartidas del derecho internacional, o las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal. Los acuerdos comunes de naciones y tradiciones no son lo suficientemente sólidos como para basar en ellos la moralidad, ya que son irreales en el sentido de que la selectividad, manipulación o coerción que los origina los pone en desacuerdo con partes específicas de la sociedad civil”⁴⁹.

La teoría comunitarista aún no ofrece respuestas a este tipo de cuestionamientos. Su desarrollo todavía es inconcluso y si consideramos que las líneas conceptuales desarrolladas por los distintos autores gozan de una marcada heterogeneidad que hemos intentado disimular, resulta fácil comprender que desde la perspectiva filosófica el comunitarismo se agota en una mera tesis crítica que permita fundamentar sus tesis de orden político.

⁴⁹ Giusti, Miguel, *Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista*, en Cortés Rodas (ed), *Liberalismo y Comunitarismo*. Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1996.