

Sobre el concepto de «comunidad liberal»*

ALESSANDRO FERRARA

Università 'La Sapienza', Roma

1. Premisa

El debate entre comunitarismo y liberalismo abierto por las críticas hechas a Rawls por parte de Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*, de la crítica a la concepción atomista del individuo desarrollada por Taylor, y de la crítica del proyecto ilustrado introducida por MacIntyre,¹ parecía haber llegado a un punto muerto después de la respuesta de los liberales de la segunda mitad de los años ochenta —una respuesta que gira en torno a las contribuciones del último Rawls, al concepto de «liberalismo político» de Larmore y al liberalismo «integrado» de Dworkin—.² Sin embargo, una nueva controversia ha surgido alrededor del concepto de «comunidad liberal». La ocasión se presentó en un simposio promovido en 1989 por el curso de doctorado en «Jurisprudencia y Política Social» de la Universidad de California en Berkeley,³ en el cual juristas y filósofos de la parte liberal como Dworkin, Moore, Waldron, Williams, y de la parte comunitarista, como Sandel y Selznick, fueron invitados a discutir sobre la siguiente cuestión inspirada por una reciente sentencia en la que la Corte Suprema de los Estados Unidos, en el caso de *Bowers vs. Hardwick* de 1986,

* Este texto fue originalmente escrito y presentado por su autor como ponencia en el marco del *Simpósio de Filosofia Política: Individualismo y Comunitarismo*, organizado por Fernando Quesada entre el 28 y el 31 de octubre de 1991 en Madrid. Participaron como ponentes en este encuentro: Jean L. Cohen (Columbia University, Nueva York), María Pía Lara (UAM-I, México), Javier Muguerza (UNED, Madrid), Sergio Pérez (UAM-I, México) y Carlos Thiebaut (CSIC, Madrid). La mayor parte de las contribuciones han aparecido con posterioridad en publicaciones recientes de sus autores. Con este texto que nos complace presentar se completa por tanto la edición de los principales materiales reunidos entonces. La traducción del original italiano fue realizada por Sofía Arjonilla Alday, y la revisión para su publicación definitiva corrió a cargo de José M.^a Hernández y Francisco J. Martínez. (N. de la Redacción.)

había decidido sostener la constitucionalidad de una ley que convertía la sodomía homosexual en un delito:

Asumiendo que —en un contexto moderno— una comunidad amplia, por ejemplo una comunidad nacional, es inevitablemente diversa en su interior: ¿pueden las ideas de la mayoría, que no son objeto de *overlapping consensus** entre todos los componentes de la comunidad, encontrar legítimamente expresión en las leyes del Estado? ¿Tiene una mayoría el derecho de determinar la cultura y la identidad de la comunidad plasmando las leyes a su propia imagen y semejanza?

Por la parte liberal se responde que *en ningún caso* es legítimo el hecho de que la mayoría impregne las leyes de sus propios valores. Por la parte comunitarista se sostienen dos contratesis distintas: primera, que las leyes positivas jamás pueden ser del todo «neutrales» y por lo tanto nadie tiene jamás el título de la mayoría para influenciarlas según su propia visión del bien; segundo, la tesis según la cual una comunidad que no incorpora una visión sustantiva al centro de las normas que la rigen, está destinada a disolverse. La posición liberal, representada por Dworkin, mantiene la posibilidad de una «comunidad liberal», o sea superar el individualismo atomístico que en el pasado se había asociado al liberalismo e inscribir en el templo liberal el nuevo valor de la *integración social*, sin por ello renunciar a los valores tradicionales de la *tolerancia*, de la *autonomía del individuo* y de la *neutralidad del Estado*. La posición comunitarista, por el contrario, mantiene la expresión «comunidad liberal» como intrínsecamente contradictoria. Pretendo presentar aquí las argumentaciones con las cuales se enfrentan las dos partes y, en las conclusiones, agregar algunas consideraciones en referencia al debate entre liberalismo y comunitarismo.

2. La tesis de la «comunidad liberal»; o bien un liberalismo «favorable a la comunidad»

La argumentación de Dworkin toma la forma de una «argumentación por eliminación».⁴ Dworkin deriva la deseabilidad de la neutralidad de la justicia y del derecho —o, más precisamente, la deseabilidad de imponer, con la fuerza del derecho penal, sólo aquellos contenidos morales sobre los cuales existe un acertado *overlapping consensus* entre *todos* los componentes de la comunidad y ejercitar un comportamiento de *tolerancia* respecto a los contenidos morales,

* «Consenso por superposición». El término fue acuñado por John Rawls («The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, n.º 1 [1987], pp. 1-25) para designar el acuerdo mediante el cual sólo se aceptarían como valores justos aquellos que son compatibles con todas y cada una de las concepciones de la vida buena existentes en una sociedad dada. Se trataría de una especie de máximo común denominador moral de esa sociedad. (N. de la Redacción.)

formas de conducta, creencias, concepciones del bien que sobrepasen este *overlapping consensus*— de la imposibilidad de defender las cuatro variedades de argumentaciones «comunitarias»: la tesis *mayoritarista*, la tesis *paternalista*, el argumento de la *anomía*, y la posición *integracionista*. Estas posiciones tienen en común la apreciación positiva de la imposición a través de instrumentos legales y penales, y también de algunos aspectos de la concepción mayoritaria de la vida buena sobre los cuales no se registra *overlapping consensus* con las otras concepciones del bien presentes en la comunidad. El modo de argumentar varía de posición a posición.

En primer lugar Dworkin toma en consideración la tesis *mayoritarista* según la cual una mayoría tiene el derecho, mientras se mantenga como mayoría, de plasmar la vida moral de la comunidad, incluso mediante instrumentos legislativos y jurídicos, de forma que se justifique mejor desde el punto de vista de su concepción del bien. La imposición puede referirse a los procedimientos mediante los cuales la mayoría dirime las controversias respecto a conflictos de valor (mayoritarismo *procesual*) o a los contenidos propios de la visión moral de la mayoría (mayoritarismo *sustancial*). La objeción que Dworkin presenta contra esta primera concepción antiliberal, es que ella se fundamenta en la generalización indebida de un caso particular. Ella considera que todos los conflictos éticos que dan forma al *ambiente ético* de una comunidad están estructurados sobre el modelo «todo o nada», o que son conflictos en los cuales el vencedor tiene derecho a la totalidad de la apuesta y el perdedor a nada. Está claro por el contrario, continúa Dworkin, que sólo *algunas* decisiones éticas o políticas —por ejemplo, la deseabilidad de un cierto esquema de defensa de «guerra de las galaxias» o la admisibilidad de la pena de muerte— se ajustan a este esquema y no admiten vía intermedia o acuerdos. En la mayor parte de los casos, sin embargo, es posible encontrar una solución que ponga de acuerdo a la mayoría y a las minorías, y en este caso la justicia quiere que la mayoría no obtenga un peso mayor que el que le corresponde. El resto de la argumentación de Dworkin se fundamenta en una curiosa estrategia. Primero Dworkin muestra cómo en la esfera del mercado la equidad requiere «exactamente lo contrario» de una concentración de la capacidad para influenciar la esfera económica en su totalidad por parte del vencedor: una economía monopolista sería lo contrario a una economía de mercado. Después Dworkin introduce la hipótesis —inaceptable no sólo por los comunitaristas sino también por los liberales como Habermas— según la cual tanto para el ambiente ético, como para el comercio, la equidad requiere que el orden general emerja más como resultado no intencional de la interacción de las decisiones individuales o de grupos, que como proyección consciente de una voluntad colectiva.⁵ Por lo tanto la mayoría no tendría ningún derecho a dar forma al ambiente ético. Pero la refutación dworkiniana de la posición mayoritarista se debilita por el hecho de fundamentarse en un supuesto claramente no compartido por el adversario antiliberal. Por otra

parte, la objeción de Dworkin depende de la asunción liberal de una separabilidad neta de las *cuestiones de justicia y éticas en sentido más amplio*, de lo justo y del bien, de la norma y de su aplicación. Si pensásemos, de acuerdo con Sandel, que simplemente no hay modo de evitar que una visión cualquiera del bien acabe por reflejarse en las leyes de una comunidad muy alejada del *overlapping consensus*, entonces, en ausencia de puntos ontológicos arquimédicos, trascendentales o *geschichtsphilosophisch*, ¿no sería la tesis más sensata exactamente aquella que constituya la mayoría, mejor que ninguna otra opción, para plasmar su propia concepción del bien en las leyes de la comunidad?

En segundo lugar Dworkin examina la tesis *paternalista* según la cual la coercitividad del derecho positivo, no obstante, puede inducir a las personas a vivir una vida mejor que aquella que vivirían o habrían vivido si ciertos contenidos morales, no compartidos por ellos, no estuviesen plasmados en las leyes de la comunidad. La objeción de Dworkin parte de la premisa de que el valor de ciertos ingredientes de la vida buena está *intrínsecamente*, y no contingentemente, unido al reconocimiento que se tiene de este valor. Si un misántropo recibe mucho afecto de sus parientes y amigos, pero lo desdeña como resultado de un cálculo y por lo tanto lo priva de valor, su vida no será por eso mejor que la de aquel que no reciba ningún afecto. Como consecuencia no sirve de nada inducir a las personas, por medio de sanciones conectadas a las normas legales, a evitar comportamientos como por ejemplo la homosexualidad o el uso de drogas duras, si las personas no alcanzan libremente a convencerse de la ilicitud moral del comportamiento en cuestión.⁶ Por otro lado, se podría agregar que si las personas no están ya convencidas de ello, el instrumento legal, aunque sea útil, no es efectivamente indispensable. Pero la argumentación «paternalista» se autodestruye definitivamente, sostiene Dworkin, cuando apela al papel de incentivo o desincentivo que pueden tener las sanciones conectadas a las normas legales y a la influencia que por esta vía pueden ejercer sobre el juicio del actor:

No lograremos mejorar la vida de alguien, a pesar de que él apruebe el cambio introducido, si los mecanismos que usamos para asegurar el cambio reducen su habilidad para considerar los méritos críticos del cambio de forma reflexiva. Las amenazas de castigo criminal corrompen más que mejoran el juicio crítico, y aun si las conversiones que ellas inducen son sinceras, estas conversiones no pueden ser tenidas en cuenta como genuinas para decidir si las amenazas han mejorado la vida de alguien.⁷

En tercer lugar Dworkin examina la tesis que podríamos llamar *anti-anómica*. Según esta tesis una comunidad cuya mayoría renunciase a su propia prerrogativa de plasmar en las leyes una concepción sustantiva del bien, y tolerase verdaderamente el pluralismo ético, se disgregaría (versión fuerte) o bien vería reducida drásticamente (versión débil) su capacidad de satisfacer algunas

necesidades sociales de sus miembros, en primer lugar, la necesidad de construir la propia identidad personal sobre el fondo de un tejido de significados *indiscutidos y dados por descontado*.⁸ En la medida en que una comunidad admite un verdadero pluralismo moral, tal tejido de significados comunes deja de ser indiscutido y se vuelve problemático. El resultado es una anomía que da comienzo a la erosión de las tradiciones y al desarraigo cultural, o sea al binomio de atomización y masificación del individuo. Esta posición, objeto Dworkin, presupone un concepto discutible de la perspectiva común sobre la cual puede erigirse la identidad de los individuos y, además, se apoya en una fenomenología moral igualmente dudosa. Referente al primer punto: si por un lado es razonable asumir que la cultura moral que sirve de fundamento no puede, como no puede el *modo de vida* shutziano, ser cuestionada, trascendida, o ser objeto de un examen crítico global, no se ve, por el otro lado, por qué motivo aspectos parciales de este fundamento, considerados aisladamente, no puedan ser cuestionados de vez en cuando. No se ve cómo se justifica la suposición de que existe un área especial de significados tan fundamental que no pueda ser jamás examinada de forma profundamente crítica, ni aun manteniendo inalterado el resto. Aún menos justificada aparece la suposición de que esta área intangible deba estar necesariamente conectada con las actividades sexuales, por no hablar de la suposición de que este sentir común en materia sexual deba, para servir de sostén a la identidad, ser compartido a nivel de *toda la comunidad*, más que a nivel de segmentos relevantes de ella, como asociaciones de correligionarios.⁹ Referente al segundo punto: la fenomenología moral sobre la cual se apoya la tesis de la anomía, no explica por qué debería ser imposible para los individuos construir su propia identidad sobre un fundamento caracterizado por la tolerancia, por ejemplo en la forma de la suspensión del juicio referente a la licitud de ciertas formas de comportamiento sexual.¹⁰

Por último, Dworkin examina la tesis *integracionista* según la cual la conexión existente entre identidad individual y colectiva es tan estrecha, que la calidad de la vida de cada individuo depende, de alguna forma, de la calidad de la vida colectiva de la comunidad en su conjunto. Es la tesis del republicanismo al estilo de Thomas Jefferson. La diferencia entre «comunitarismo paternalista» y «comunitarismo integracionista» es clara. Ahí donde la tesis paternalista se presenta como *altruista*, la tesis integracionista tiene un tono *eudemonístico*:

El argumento de la integración no supone que al buen ciudadano le importará el bienestar de sus conciudadanos; argumenta que él debe preocuparse por su *propio* bienestar, y que, sólo en virtud de *esa* preocupación, debe interesarse por la vida moral de la comunidad de la cual es miembro.¹¹

Respecto a este cuarto tipo de posición comunitarista, la estrategia de Dworkin no consiste en el ataque frontal y la completa deslegitimación, sino

más bien en intentar despojarla de su talante *antiliberal*, o sea *intolerante* y *antipluralista*. Dworkin, de hecho, caracteriza su propia concepción como un «*liberalismo integracionista*» y acepta la tesis de que la comunidad tiene una vida colectiva propia, dotada de una calidad peor o mejor según las diversas opciones realizadas colectivamente, pero restringe el ámbito de esta vida común sólo a la esfera de la actuación política, entendida en sentido institucional (como conjunto de actos legislativos, judiciales y de gobierno), y deja abierta una actitud de tolerancia a todas las demás esferas de la actuación, incluida la esfera erótico-sexual.

La racionalidad de esta distinción queda ilustrada por Dworkin en referencia a la vida colectiva de una orquesta. La vida colectiva de una comunidad, sostiene Dworkin, se limita al conjunto de aquellos actos que son reconocidos como colectivos por la conciencia común y por las prácticas sociales vigentes. Por ejemplo, el acto de seguir una sinfonía se concibe normalmente, tanto por los participantes (los músicos de la orquesta) como por la comunidad más vasta, como un acto único realizado por un actor colectivo al interior de una práctica musical. En segundo lugar, las acciones individuales que contribuyen a constituir los actos colectivos, de los que se compone la vida colectiva de la comunidad, deben ser coordinados no según el modelo de la convergencia inintencional de los resultados típicos del mercado, sino mediante la concertación de las intenciones y de los planos de las acciones de los actores —algo parecido a aquello que Habermas llama «acción comunicativa». Volviendo al ejemplo de la orquesta, la convergencia de las intenciones conscientes es esencial: una combinación de los sonidos producidos por individuos que tocan aisladamente, la cual casualmente diese lugar a la misma secuencia de sonidos anotados en la partitura de la *Séptima Sinfonía de Beethoven*, no constituiría una ejecución de la misma. Debe existir una clara correspondencia entre la calidad requerida para ser miembro de la comunidad y la naturaleza de los actos colectivos que constituyen la vida común, como también entre la naturaleza de estos actos colectivos y el tipo de vida colectiva de una comunidad. Una orquesta, por un lado selecciona, como calidad relevante para los fines de la pertenencia a la misma, la competencia musical, y por otra parte vive una vida común que está restringida al solo momento de la ejecución musical: «La vida comunitaria de una orquesta está limitada a la producción musical de la orquesta: es sólo una vida musical». ¹² Continúa diciendo que la conexión, en la que los comunitaristas insisten tanto, entre calidad de la vida individual y calidad de la vida colectiva, subsiste sólo en el ámbito de los actos colectivos que constituyen la identidad de la comunidad:

Los músicos tratan sus ejecuciones en conjunto como la ejecución de su orquesta personificada, y comparten en ella triunfos y fracasos como suyos propios. Pero no suponen que la orquesta tiene también una vida sexual, compuesta de alguna forma por las actividades sexuales de sus miembros. ¹³

En conclusión, volviendo a la cuestión inicial, mientras un componente mayoritario de la comunidad tiene el derecho de prohibir, mediante leyes, prácticas que perjudican la vida política común, no tiene el derecho de prohibir, sobre la base de concepciones del bien, controversias, prácticas individuales que no dañan la vida colectiva de la comunidad política. En particular, ninguna mayoría tiene el derecho de imponer una concepción propia de la sexualidad, porque: *a)* a diferencia del caso de una orquesta, nuestra cultura no reconoce ninguna actividad sexual a escala macro-social, sino sólo actividades sexuales que implican parejas o al máximo grupos restringidos de individuos; *b)* cuando hablamos de las costumbres sexuales de una comunidad, hablamos *estadísticamente*, como media de las actividades sexuales practicadas por los individuos, y no como resultado de un esfuerzo cooperativo como es la ejecución de una sinfonía por una orquesta; y *c)* mientras la competencia musical es pertinente en los miembros de una orquesta, la actividad sexual de un individuo no tiene ninguna relación con los criterios que definen la pertenencia a la comunidad política en cuanto tal.

Pero esta argumentación no recoge el núcleo del problema. Lo que los comunitaristas critican no es que los actos políticos de orden legislativo, ejecutivo o judicial sean la sustancia de la vida política colectiva de una comunidad, sino que la vida colectiva de una comunidad *se agote* en la dimensión política.¹⁴ Selznick, por ejemplo, subraya que la vida colectiva de una comunidad incluye «aún mucho más» y que, a fin de que la comunidad se mantenga cohesionada, «cada esfera de la vida debe ser abierta a escrutinio y asentimiento a la luz de lo que Dworkin llama los “intereses críticos”». ¹⁵ A esta tesis, en verdad, Dworkin no tiene nada que oponer, sino una especie de intrínseco atractivo de la posición media entre dos extremos. Dworkin de hecho presenta su «liberalismo integrado» o «republicanismo cívico de marca liberal» como una tercera vía entre el *individualismo atomístico* del primer liberalismo —según el cual un individuo «no considerará su propia vida menos exitosa en absoluto si, a pesar de sus mejores esfuerzos, su comunidad acepta una gran desigualdad económica, o racial, u otras formas de discriminación irracional, o coacción injusta sobre la libertad individual»—¹⁶ y el *integrismo comunitarista* —para el cual la calidad de la vida individual está amenazada por cualquier desviación de las normas comunes. En medio de estos dos extremos se coloca la posición del *liberal sensible a la comunidad* —el «liberal de orientación comunitaria»— el cual «sí considerará su propia vida devaluada [...] si vive en una comunidad injusta, independientemente de los esfuerzos que él ha hecho para volverla justa». ¹⁷ Pero el ciudadano liberal sensible a la integración de la comunidad advierte que el éxito de su vida depende del éxito de la vida colectiva de la comunidad *en un sentido particular*. Su vida personal no está influenciada negativamente por *todos* los aspectos negativos o de desmoronamiento de la comunidad, sino sólo por aquellos que tienen que ver con

la satisfacción de los criterios de justicia: «Un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida depende del éxito de su comunidad al preocuparse de todos por igual».¹⁸

Quisiera por último llamar la atención sobre tres dificultades, sacadas a la luz por Bernard Williams, en las cuales incurre la posición de Dworkin.¹⁹ Primero, Dworkin da por descontado que la integración *de* y *en* una comunidad es «en el interés crítico» de cada uno, o sea que contribuye positivamente a la calidad de vida de cada uno. Por inofensiva que pueda parecer, tal asunción causa un problema de demarcación teórica para el liberalismo de Dworkin. De hecho, también aparece como central en otras posiciones de las cuales Dworkin ciertamente se quisiera mantener alejado, por ejemplo en el contractualismo de Hobbes o en el conservadurismo antiliberal tradicional de Burke. Estas posiciones, por otra parte, tienen la capacidad de admitir que la integración en una comunidad provee a las personas de bienes que de otra forma no podrían obtener y que la integración es una necesidad fundamental.²⁰ Segundo, Dworkin quiere sostener la tesis de un interés crítico por la integración y, al mismo tiempo, la tesis según la cual tal interés se limita a la vida *política* de la comunidad. Pero, ¿cómo se puede decidir *a priori* hasta dónde llega la necesidad de integración, si ésta se limita a la participación en determinados actos políticos institucionales o incluye también una identificación en sentido cultural? Para llegar a la conclusión que Dworkin intenta recoger, y que Williams por otro lado comparte, parece inevitable servirse de aquel tipo de argumentaciones existencialistas relacionadas con aquello que una comunidad es esencialmente, y que Dworkin rechaza utilizar.²¹ Tercero, el paralelismo entre vida colectiva de una comunidad y vida colectiva de una orquesta presenta una serie de incongruencias. Por ejemplo, *descrito de una cierta manera* un acto puede no satisfacer las tres condiciones que el paradigma de la orquesta impone a cada acto para que sea verdaderamente colectivo. Es el caso de la actividad sexual en la descripción mínima que Dworkin presupone. Esta misma actividad, aun si se describe en términos más densos, por ejemplo como un «tener relaciones sexuales como miembro de una familia la cual a su vez es parte de una comunidad ética más grande»,²² satisface plenamente las condiciones de *a*) tener sentido sólo si otros la entienden del mismo modo y *b*) existir en la percepción colectiva como acto colectivo de una comunidad.²³ Por otra parte Williams cita actos que indudablemente pertenecen a la esfera política y a los que no es fácil reconducir al paradigma de la orquesta, como el *protestar* y el *votar por un candidato que es probable que pierda*, o bien una actividad indudablemente colectiva que sin embargo nos resistiremos a ver como paradigmática de una comunidad liberal, por ejemplo el *llevar a cabo manifestaciones colectivas con masas de personas que agiten un librito rojo*.

3. Las dos tesis comunitaristas

La respuesta comunitarista a la pregunta inicial aparece motivada por dos principales órdenes de razones. En primer lugar, por la imposibilidad de la neutralidad: en cualquier *corpus* de leyes, en cualquier ordenamiento político y jurídico, en cualquier visión de la *justicia* está siempre presupuesta una visión del *bien*. La pregunta de si una comunidad debe por lo tanto abstenerse de plasmar una concepción del bien en las leyes aparece desde este punto de vista mal planteada, o sea planteada a partir de un presupuesto falso de posibilidad de la neutralidad. En segundo lugar, la posición comunitarista apela a las razones de la supervivencia de la identidad comunitaria: una comunidad que abrazase el ideal inalcanzable de la neutralidad de sus ordenamientos normativos se condenaría con ello a la extinción por autoagotamiento. En realidad la argumentación sobre la imposibilidad de la neutralidad no es todavía una respuesta pertinente a aquellas formas más acordes con el liberalismo —pienso en el último Rawls, en Larmore y en el mismo Dworkin— los cuales no niegan el hecho de que cualquier ordenamiento normativo necesariamente incorpore aspectos de alguna visión del bien, pero sostienen que un ordenamiento justo incorpora sólo aquellos fragmentos de concepciones sustantivas que forman parte de un *overlapping consensus*, o bien que son patrimonio de todos los miembros de una comunidad y no sólo de la mayoría de ellos. Pero examinemos más de cerca estas dos tesis.

3.1. *La tesis de la imposibilidad de la neutralidad*

Dos distintas argumentaciones se desarrollan como base de la tesis de la imposibilidad de la neutralidad. La primera argumentación, que recorre sobre todo los textos de Sandel y de Selznick, sostiene que el juicio sobre el carácter justo o injusto de las leyes que regulan comportamientos como el aborto o la homosexualidad dependen *al menos en parte* de un juicio sustantivo sobre la moralidad de tal práctica. La expresión «al menos *en parte*» diferencia la posición comunitarista tanto del liberalismo (según el cual el juicio sobre la *imparcialidad* de las normas no debería depender *para nada* del juicio sobre la moralidad del comportamiento que regulan) como del integrismo no liberal (según el cual el primer juicio depende sólo del segundo, y por lo tanto no es más que su proyección o duplicación semántica). Sandel subraya cómo a menudo justamente los argumentos invocados para sostener la necesidad de que las leyes y los tribunales se mantengan neutrales, o suspende el juicio en los enfrentamientos por una cuestión particular de naturaleza moral o religiosa, dependen en parte de una solución implícita en la controversia moral en juego.²⁴

En el caso de *Roe vs. Wade*, de 1973, la Corte Suprema de los Estados Unidos anulaba una ley antiaborto del Estado de Texas observando, entre otras cosas, que esta ley presupone una concepción relevante acerca del inicio de la

vida humana, según la cual la vida humana comienza en la concepción, y de esta concepción derivaba el interés del Estado en proteger la vida del feto. Al decretar la inconstitucionalidad de la ley texana, la Corte se declaraba neutral, sosteniendo que cuando expertos de diversas disciplinas como la medicina, la teología y la filosofía no se arriesgan a conciliar el *disenso* entre teorías opuestas sobre el inicio real de la vida humana en el feto, el hecho de que un tribunal o una asamblea legislativa se atribuya el derecho de escoger cuál de entre estas teorías debe valer como verdadera, representa una violación del derecho de una mujer encinta de escoger por sí misma. Pero en realidad, rebate Sandel, la Corte «no reemplaza la teoría texana de la vida con una postura neutral, sino con una teoría propia diferente»,²⁵ en particular con la idea de que referente al feto, el Estado tiene un interés en la protección no ya de la vida humana (como suponía la ley de Texas), sino de una *potencial vida humana*, y que por lo tanto la protección comienza a ser activa en el momento en el cual esta potencialidad tiene una «viabilidad» real, entendida de manera nuevamente *sustantiva*, como *capacidad presumible de llevar una vida viable en el exterior del útero materno*.²⁶ Es evidente, subraya Sandel, que la disponibilidad para dejar a la mujer la elección de qué concepción de la vida humana adoptar, como base de su decisión de completar su embarazo, varía según la firmeza de nuestro convencimiento de que existe una diferencia *sustancial* entre feto y recién nacido.²⁷

Selznick desarrolla una argumentación similar en referencia a una controvertida ley contra la sodomía homosexual, cuya constitucionalidad fue rebatida por la Corte Suprema en una sentencia de 1986. Selznick sostiene que para que pueda darse un *debate* respecto a la equiparabilidad de las prácticas homosexuales a las heterosexuales, y por lo tanto en torno a su protección constitucional, es necesario presuponer un juicio sustancial que distinga la homosexualidad del número de las prácticas sobre las cuales *no hay duda alguna de que sean inmorales* (por ejemplo la poligamia, el incesto, o el abuso de menores) y la ponga en una zona gris en la cual sea efectivamente *materia de duda y debate* si ellas son equiparables a las prácticas unánimemente reconocidas como moralmente lícitas.²⁸

La segunda argumentación sostiene que, aun aceptando de modo teórico la posibilidad de que los tribunales y las asambleas legislativas se mantengan neutrales respecto a las cuestiones en las que hay controversia en la comunidad, puede resultar imposible determinar *si se ha mantenido la neutralidad*, o bien *cuál de las dos opciones alternativas la mantiene mejor*, sin recurrir a aquellas concepciones «densas» o sustantivas que querían eliminar del horizonte.²⁹ En 1986 la Corte Suprema tuvo que decidir un caso, *Thronburgh vs. American College of Obstetricians & Gynecologists*, que tenía importantes referencias comunes con el caso que originariamente la había llevado a rechazar la constitucionalidad de la ley antiaborto de Texas. La Corte mantiene su propia posición,

pero uno de los jueces de la minoría sugiere que el mejor modo de mantener la propia neutralidad, por parte de la Corte, no era dejar a la mujer encinta la elección de qué concepción de la vida humana adoptar, como había hecho en 1973, sino de pedir esa elección a las asambleas legislativas de los Estados por separado, como expresiones de la voluntad popular de las comunidades locales. A lo cual respondió la defensa, por parte de la Corte, que el derecho de la mujer *en cuanto individuo* para realizar esta elección tendía justamente a impedir que *eventuales mayorías* locales pudiesen imponer sus orientaciones de valor a los individuos. Por lo tanto el dejar la decisión a la mujer era el mejor modo de mantener la neutralidad.

¿Lo que es sorprendente —comenta Sandel—, es que ambos modos de argumentar son en principio consistentes con el liberalismo mínimo: el interés práctico en la cooperación social bajo condiciones de desacuerdo acerca del bien, no ofrece fundamento para elegir uno sobre el otro. Aun con un acuerdo dado que fundamentalmente una moral rebelde o una controversia religiosa con el objetivo de alcanzar la cooperación social, estaría poco claro cuál es ese fundamento.³⁰

Indirectamente, esta tesis de Sandel refuerza la argumentación de Selznick que establece la necesidad de un juicio previo sobre la licitud moral (al menos potencial) del comportamiento respecto de cuya valoración se pretende mantenerse neutral. De hecho la misma solución —pedir la elección sobre la permisibilidad de un cierto comportamiento a las asambleas legislativas de los Estados por separado— fue propuesta en razón de la abolición de la esclavitud. La inaceptabilidad de tal solución hoy en día para nosotros, prueba el hecho de que, detrás de la aceptabilidad de una «suspensión del juicio» referente a la licitud del aborto, hay algo más que una posición de neutralidad, hay una posición que en su racionalidad no ve en el aborto una cosa tan grave como en la esclavitud.

Esta argumentación de Sandel es válida, subraya Michael Moore, sólo si se interpreta la pregunta oficial como una pregunta de *derecho constitucional*. Pero ella puede y, según Moore, debe interpretarse como una pregunta de *teoría política*: ¿existen límites *de principio*, aparte obviamente de los límites pragmáticos, a los cuales la acción del legislador deba atenerse al regular la vida de los ciudadanos? Si consideramos el derecho a plasmar en las leyes fragmentos de horizontes culturales particulares, aunque sean mayoritarios, desde esta óptica más que desde la de una corte de justicia que juzga la obra del legislador, la alternativa de la cual habla Sandel se disuelve: «Desde tal punto de vista no haya ambigüedad de “fondo”: argumentar sobre el tema moral del aborto es permitir que la mujer decida por ella misma».³¹

3.2. La tesis según la cual el ideal de la neutralidad mina la integración

Como base de la tesis según la cual el ideal de la neutralidad del Estado minaría la integración de la comunidad y, en último análisis, su identidad, encontramos dos argumentaciones. La primera, expuesta por Selznick, parte de la concepción que ve en el ideal de la neutralidad «una limitación perversa en los esfuerzos por definir el interés público o el bien común». ³² El aspecto específico de la neutralidad que mina la base de la identidad de la comunidad es, para Selznick, el reduccionismo del modo en que, desde el punto de vista liberal —incluso Dworkin— se concibe la vida colectiva de la comunidad. El parangón con la orquesta puede ser ilustrativo una vez más. En el caso de la orquesta tiene sentido hablar de un límite de la vida colectiva trazado por nuestra concepción de la práctica musical, según la cual sólo las ejecuciones colectivas de las partituras musicales y nada más, constituyen la vida de la orquesta como organismo colectivo. Tal límite tiene sentido sólo porque una orquesta es, por así decirlo, «una institución con fines específicos». Pero una comunidad no es una institución que apunte a un fin, y por lo tanto no se puede hablar de una línea que separe aquello que forma parte de la actividad común de aquello que queda fuera. Hablar de «comunidad política» mejor que de «comunidad» es identificar la comunidad política con un ámbito especial de acción; significa reducir peligrosamente el terreno sobre el cual la voluntad común está llamada a expresarse. La concepción de Selznick ve como más adecuada una especie de *mayoritarismo expresivista*, en el cual las elecciones colectivas tienen como objeto, no la justicia de las reglas, sino el bien colectivo. Este mayoritarismo defiende «el derecho de una comunidad a salvaguardar su orden moral, incluyendo la integridad de las instituciones, y de hacerlo sin los principios condescendientes del criticismo». ³³ Es un *mayoritarismo localista* porque es en el nivel local —«donde la vida social se experimenta y aprecia de forma más completa»— en el que, según Selznick, «las mayorías políticas tienen en primer lugar el derecho de defender la moral convencional y por lo tanto de determinar la cultura de la comunidad». ³⁴ El mayoritarismo de Selznick es *expresivista* en el sentido de que la moralidad sustantiva defendida por las leyes no neutrales debe ser expresión de «una auténtica parte de la historia y del carácter de la comunidad» y no el fruto de «mayorías transitorias», de «tradiciones demasiado recientes», de la predicación televisiva de «empresarios éticos» o la mera expresión de una élite dominante. ³⁵ Sin embargo, las implicaciones de esta última propuesta se le escapan a Selznick.

La segunda argumentación está implícita en el ensayo de Sandel. El Yo (*Self*) encuentra su identidad, en primer lugar, en la identificación con una comunidad segura de sí y de sus tradiciones. ³⁶ Una comunidad dividida, insegura y anómica mina la base de esa misma autonomía que por la parte liberal se quería defender. Es interesante el modo como Sandel invierte aquí la crítica

liberal que advierte en el éxito de la intolerancia un peligro de la concepción «fuerte» de la comunidad. Por el contrario, Sandel pone el acento en el nexo entre intolerancia y *debilidad* de la comunidad: «La intolerancia florece más donde las formas de vida están trastocadas, las raíces descolocadas, las tradiciones irrealizadas. En nuestros días, el impulso totalitario ha surgido menos de las convicciones de los individuos bien situados que de las confusiones de seres atomizados, trastornados, frustrados, en el mar de un mundo donde los significados comunes han perdido su fuerza».³⁷

4. Réplicas liberales a las tesis comunitaristas

Estas tesis comunitaristas han levantado a su vez un cierto número de críticas por parte de los liberales. Cuatro de estas contra-objeciones me parecen particularmente interesantes.

La primera objeción, formulada por Michael Moore, acusa a Sandel de cometer el mismo error del que ellos acusaban a los liberales: el de construir una distinción artificiosa entre lo justo y el bien con la finalidad de excluir indebidamente de la argumentación ética «propia y verdadera» consideraciones que la conciernen de pleno derecho. Los liberales se exponen a esta crítica por su idea de eliminar del debate público sobre la justicia argumentaciones en torno al valor moral de prácticas y comportamientos específicos, reduciendo así ese debate a la valoración de la equidad de las reglas neutrales para la competición de los intereses y de las visiones del mundo. Pero según Moore, también Sandel comete un *error* análogo, aunque sea en términos opuestos, cuando excluye por vacuo e imposible el discurso sobre la adecuación ética de esta o aquella concepción de la equidad.³⁸

La segunda objeción viene de Jeremy Waldron. Waldron descubre la incoherencia en que caen los comunitaristas en el momento en el que afirman que se puede a un tiempo adoptar ciertas normas que presuponen contenidos cruciales para la identidad de una comunidad, y citar su contribución a la cohesión de la identidad colectiva como razón principal para nuestra adopción de la misma. De hecho, decir que una norma se observa en la medida en que contribuye a la realización de la identidad colectiva de una comunidad equivale, según Waldron, a asumir con ella un comportamiento de alguna manera diferente de aquel de quien simplemente sigue la norma.³⁹ La simple aserción de que la norma contribuye al mantenimiento de la identidad de la comunidad implica ya una distancia suficiente y una exterioridad respecto a la práctica en cuestión, para poder decir que la reflexión sobre la contribución de la norma es parte de la práctica a cuyo mantenimiento contribuye la norma. Dos ejemplos utilizados por Waldron son el de la atención de los padres hacia los hijos y el del patriotismo. En ambos casos resulta difícil conciliar la adhesión en primera persona a la normativa sustancial de un *ethos* con la valoración en tercera persona de los efectos de tal adhesión. Hay

algo extraño en un padre que da *razones* de su atención hacia los propios hijos o en un patriota que da *razones* del arraigo a su propio país.⁴⁰

La tercera objeción aclara la ausencia paradójica, en las argumentaciones comunitaristas, de una definición del concepto de «comunidad». La razón de esta laguna se busca en una dificultad intrínseca. Cualquiera que sea la descripción de la comunidad que tenga sentido en el contexto moderno, debe rendir cuentas al «hecho del pluralismo». «Comunidad» para nosotros no puede significar otra cosa que comunidad que contiene diversidad, que no está del todo amalgamada por el consenso. La mejor prueba de ello, es que también los defensores del comunitarismo sienten necesidad de afirmar que: «Una comunidad con vida —escribe Selznick—, «no podría ser completamente unificada u homogénea [...] Lo que nosotros valoramos en una comunidad no es la unidad de cualquier clase, sino la unidad que preserva la integridad de las personas, grupos e instituciones. Una vez comprendido eso, la comunidad es profundamente *federalista* en espíritu y estructura. Es una unidad de unidades».⁴¹ Pero entonces, objeta Waldron, una comunidad tan amplia y diferenciada contendrá «literalmente miles de moralidades luchando y compitiendo unas con otras» y será inútil buscar una unitariedad en términos de un denominador común. El denominador común resultará tan vago y abstracto que no será verdaderamente patrimonio de ningún individuo, ni tendría sentido identificar el *ethos* de la comunidad con el *ethos* encarnado en las leyes, puesto que las leyes mismas son aplicables sólo en cuanto *interpretadas*. No parecería existir otro modo de encontrar uniformidad en el interior de la comunidad, sino por la vía definitoria, estableciendo por convención que el territorio de una comunidad acaba donde acaba la unanimidad en torno a su *ethos*. Pero una solución de esta clase al problema —un problema frente al cual también se encuentra Walzer en su concepción de la justicia—⁴² crea más dificultades de las que resuelve. No sólo privaría al término comunidad de cualquier referencia a entidades sociológicamente reconocibles, sino que lo volvería totalmente superfluo: de hecho, «si una comunidad es solamente toda la gente que mantiene una cierta opinión, entonces apelar a las normas de la comunidad no se diferencia de la simple referencia a las normas mismas (y decir que varias personas las mantienen). Decir que ellas toman cuerpo *en una comunidad* no añadiría nada».⁴³

Por último, la cuarta objeción tiene algo que ver con la historia cultural de la sociedad moderna. La objeción es que la reflexibilidad, el adoptar reflexivamente el punto de vista del observado respecto a su propia identidad y sobre todo respecto a su propio *ethos*, y la aspiración al universalismo constituyen quizás la particularidad más importante de la identidad de nuestra tradición. «Si, en una cultura como la nuestra, tomar en serio una norma —escribe Waldron—, «significa intentar analizar tan seriamente como podamos si ella es correcta o no, el ataque comunitarista a la evaluación liberal comienza a parecerse más a una traición de nuestra herencia que a una celebración de su particularidad».⁴⁴

5. Conclusión

No es fácil sacar conclusiones, pero quisiera ofrecer algunas valoraciones en relación a esta segunda revisión del debate entre liberalismo y comunitarismo. Sostengo que, respecto al primer debate, la discusión sobre la «comunidad liberal» y sobre la neutralidad de la justicia y del derecho está mejor centrada. La primera crítica comunitarista de los inicios de los años ochenta, referida a la noción del individuo presupuesta por el liberalismo, era demasiado vulnerable al contraataque liberal, que en efecto ha consistido en la separación entre la justificación del formalismo, la esfera de lo justo y la esfera del bien, de la asunción de un cierto tipo de visión normativa de la persona. La teoría del *overlapping consensus* de Rawls y el «liberalismo político» de Larmore son inmunes respecto a las primeras críticas de Sandel. En este segundo *round*, sin embargo, los comunitaristas subrayan un punto —la realizabilidad de la neutralidad— al que los liberales no pueden dar respuesta fácilmente. Pero entrando en el núcleo del debate al cual he intentado referirme, quisiera aquí llamar la atención sobre tres puntos.

Primero, el éxito de la controversia me parece ya prefigurado en el modo de interpretar la pregunta inicial. La respuesta negativa se impone como la más plausible mientras más interpretemos la pregunta en clave formal («¿es justo que...?», «¿es compatible con la equidad que...?») y en modo *descontextualizado* («¿es justo en general, prescindiendo de este o aquel caso, que...?»). En realidad, asumir que una pregunta hecha así *en general* tenga sentido y pueda recibir una respuesta *adecuada* significa ya situarse dentro de una óptica liberal. La impresión de adecuación de la respuesta negativa —una mayoría *no* debe plasmar su concepción del bien en las leyes de la comunidad— se apoya por lo tanto en la elección de fondo implícita en el modo de entender la pregunta. Por ejemplo, las argumentaciones de Dworkin contra las posiciones que se presentan unas veces con apariencia mayoritaria, otras como reedición de una visión paternalista, otras como teoría de la anomía, otras como acentuación del nexo constitutivo entre identidad individual e identidad colectiva, corren el riesgo de ser convincentes sólo si ligamos la pregunta inicial a este modo de entenderlas. Me parece éste un límite bastante grave. En particular, la postulación liberal de una noción neutral de justicia, ya sea motivada por el espacio más amplio que deja al libre despliegue de la *autonomía* individual el hacer girar el ordenamiento normativo de una sociedad entorno a tal noción (Dworkin), ya sea porque constituye la única solución capaz de asegurar una *pacífica cooperación* entre individuos y grupos diversos (Rawls, Larmore), se expone a la acusación de ser una mera abstracción. Como observa Moore, que aún defiende las posiciones liberales: «Ningún acuerdo puramente liberal acerca de los derechos, por amplio que éste sea, realizado a un alto nivel de abstracción servirá a las finalidades minimalistas de la cooperación y la armonía social [...] Es bastante fácil

aceptar que cada uno tiene el derecho de hablar libremente, pero es más difícil asegurar la aceptación de que eso signifique que los nazis pueden entrar en Skokie. Se necesita un acuerdo en los detalles sobre cómo esos derechos serán aplicados en circunstancias concretas, pero sólo el acuerdo acerca de la moralidad de prácticas como el aborto, permite el acuerdo sobre aplicaciones concretas del derecho abstracto a la libertad (que pretende dirimir la controversia moral acerca del aborto)». ⁴⁵ El caso del aborto —pero se podría citar también la discusión en torno a la pena de muerte o a la eutanasia— muestra cuán ilusoria es la separación entre justicia y visión del bien sobre la cual se sostiene la idea liberal de la neutralidad de las instituciones. En el caso de cuestiones morales de este tipo el terreno sobre el que puede mantenerse una posición neutral se reduce virtualmente a cero. No veo cómo se puede desvincular el juicio *legal* sobre la admisibilidad del aborto —sancionado al delegar en la mujer la valoración sobre la licitud moral— de una toma de posición *moral* sobre el diverso estatus de la vida del feto respecto a la vida del recién nacido; ni cómo se puede decidir sobre la admisibilidad de la pena de muerte o de la eutanasia, sin tomar posiciones entre diversas concepciones de la persona humana.

Segundo, los comunitaristas no parecen haber tenido éxito al tratar de hacer convincente la tesis según la cual la identidad de una comunidad vería necesariamente dañada su cohesión y estabilidad por la acentuada reflexividad que requiere la persecución de la equidad y de la tolerancia respecto al fundamentalismo premoderno. Los liberales como Dworkin, de hecho, han apostado bien al decir que la tolerancia y la apreciación de la diversidad pueden, ellas mismas, volverse «valores comunes» y por lo tanto factores de cohesión. La tesis según la cual decir «sigamos estas reglas porque ellas son esenciales para nuestra identidad», representa ya un primer grado de extrañamiento que la comunidad no tiene. En política sucede a cada momento que los responsables de un partido o de un movimiento se consultan sobre la posición a tomar y valoran los efectos de su toma de posición sobre la cohesión del partido o del movimiento mismo: «Así acabaremos por dividimos», es un juicio perfectamente normal en la vida política moderna, el cual se asocia a un máximo de interioridad en la identidad colectiva en cuyos intereses se pronuncia.

Tercero, queda la impresión de que los comunitaristas no se atreven a abordar de lleno el verdadero fondo del problema de la posición liberal. El núcleo problemático del liberalismo no sólo está ligado a la postulación de la neutralidad de la justicia, sino más en general, a la adopción de un modelo de racionalidad fundado sobre el universalismo generalizante y acontextual del *juicio determinante*. Es sobre todo problemática la expectativa de que la legitimidad de las leyes pueda ser acertada de modo «procesual», verificando si recaen dentro del *overlapping consensus*. Los comunitaristas atacan justamente las ideas liberales de neutralidad, de *overlapping consensus* y de prioridad de lo justo sobre el bien sin poder por su lado indicar concepto alternativo alguno con

el cual resolver la cuestión más importante, o sea, cómo dirimir las controversias de valor en la comunidad. El camino comunitarista corre el peligro de transformarse en un callejón sin salida, en el cual o se asume la monoliticidad cultural de la comunidad, o se acepta un mayoritarismo insostenible, o se construye un concepto abstracto de comunidad en el cual la homogeneidad esté convencionalmente postulada. En el fondo el defecto del comunitarismo está en su punto de fuerza. La intuición de que la integridad y la realización de una identidad colectiva es en última instancia la base de toda normatividad, acompaña a la incapacidad de especificar qué cosa quiere decir integridad y realización en el caso de una identidad diferenciada en la cual estén presentes visiones inconmesurables. Si «realización» no quiere decir afirmación de una identidad «formal» del género: «nosotros somos esta regla» (el *Verfassungspatriotismus* de Habermas); si no quiere decir autoafirmación de la subidentidad mayoritaria, ¿qué quiere decir entonces? ¿Cómo se distingue aquella «voluntad auténtica» de la comunidad de la cual Selznick habla?

Es necesaria una nueva aproximación, centrada en el universalismo ejemplar e individualizante del *juicio reflexivo*. La pregunta que abre la discusión se entiende fundamentalmente como una pregunta situada radicalmente: ¿tiene esta mayoría de la comunidad el derecho de plasmar este contenido en las leyes, en este punto de la historia y de la comunidad? Y más en consonancia con la identidad de esta comunidad, dada su historia y su proyecto constitutivo, ¿puede darse o no puede darse esta norma? El juicio comienza en aquel tipo particular de juicio reflexivo que es el juicio estético que puede desentrañar el problema de la inconmesurabilidad. En el juicio sobre las *posibilidades de éxito* de una obra de arte no está en juego más que el grado de correspondencia de la obra a la normatividad interna que la constituye. No hay separación entre criterios generales sobre las posibilidades de éxito y su aplicación al caso singular. Cada obra tiene su propio modo de triunfar o fracasar, como cada vida humana, o cada comunidad. En este cuadro encuentra articulación la idea de Michael Walzer —uno de los críticos más agudos del modelo de racionalidad abstracta del liberalismo— de «juzgar a cada pueblo según su propia medida», o en otros términos, la idea de que la justicia o legitimidad de las leyes quiere decir congruencia con una identidad concreta, *autenticidad*.⁴⁶

También Dworkin tiene algo importante que enseñarnos a propósito de eso. Cuando no teoriza sobre el liberalismo sensible a la comunidad (*community-oriented*) sino que reflexiona, como teórico del derecho, sobre la corrección de la sentencia justa, Dworkin de hecho concibe la sentencia más justa como la sentencia que aprovecha al máximo (*makes the most*) la historia pasada de la comunidad *en su conjunto*, incluyendo fracturas y divisiones. Dworkin continúa siendo liberal, por su aspiración a la neutralidad del Estado. Pero el modo en el que formula esta noción no prejuzga el hecho de que su posición pueda ser entendida en clave un tanto diferente, por ejemplo, como una

posición que admite que en circunstancias dadas, ahí donde la puesta entre paréntesis de todos los aspectos controvertidos no es practicable por la naturaleza del conflicto, la sentencia que *makes the most* de la historia de la comunidad, pueda incorporar una visión sustantiva del bien no unánimemente compartida en aquel momento. El juez, sostiene Dworkin, es como un escritor que hereda una novela escrita hasta la mitad y decide agregarle un capítulo.⁴⁷ Entre todos los capítulos que es posible escribir a partir del manuscrito existente, el mejor será aquel que *makes the most*, que mejore en totalidad el tejido narrativo, estilístico y literario del texto ya escrito. Esto no excluye la innovación, por ejemplo el hecho de que él pueda incluso cambiar la trama, pero vincula la solución, cualquiera que sea su grado de innovación, a una cierta adecuación con la normativa preexistente. Del mismo modo la legitimidad de la ley equitativa no puede justificarse sobre la base de la precisión con la que se sigue un procedimiento, pero se justifica de manera singular, como aquella solución que maximiza el grado de convergencia de la constelación contingente de perspectivas sobre los valores presentes en la comunidad. Al igual que el juicio sobre qué pincelada completa mejor el cuadro incompleto, o cuál entre dos escenas finales completa mejor la escenografía de una película, o sea, qué es lo que contribuye más al éxito de la obra, también el juicio sobre qué intersección entre las concepciones sustantivas del bien se adapta mejor a quienes somos *nosotros* colectivamente, posee una pretensión universalista que no es susceptible de demostración ni se agota en conceptos; tal pretensión universalista está en el hecho de que la determinación de quiénes seamos nosotros y de qué cosa le atañe mejor a nuestra identidad, aun si no puede prescindir de nuestra auto-comprensión y de nuestras preferencias, no es una cosa de la cual nosotros seamos los árbitros únicos y definitivos. Sobre este nexo entre quiénes somos y la autenticidad de una elección para nosotros, *se discute*, mientras que las preferencias o los estados internos se comunican o se constatan. En el caso de la autenticidad de una elección ética, de hecho, puede ponerse a discusión otra vez nuestra opinión sobre la adecuación de una visión de la justicia al proyecto que nos constituye. El universalismo de una aproximación centrada sobre el juicio reflexivo, singular e indemostrable como el del juicio estético de Kant, consiste en el hecho de que al sostener la legitimidad para nosotros de ciertas normas, implícitamente elevamos la *aspiración* de que todos aquellos que saben lo suficiente respecto a quiénes somos y que tienen una idea intuitiva de la justicia, *deberían* convenir en ellas. La singularidad del juicio, por el cual la corrección de la justicia vale sólo para nosotros, no elimina la normatividad fuerte con la cual tal juicio se impone tanto a nosotros como a quienes nos conocen suficientemente.

NOTAS

1. Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; M. Sandel, «Introduction», en M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Nueva York, New York University Press, 1984, pp. 1-7; y M. Sandel, «The procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, vol. 12, n.º 1 (1984). Cfr. Ch. Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice», «Atomism», «The Diversity of Goods» y «What's Wrong with Negative Liberty», en Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 289-317, 187-210, 230-247, 211-229; y también «Justice After Virtue», en M. Benedikt y R. Berger (eds.), *Kritische Methode und die Zukunft der Anthropologie*, Viena, 1985. Para los escritos posteriores de Taylor, cfr., sobre todo, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, pp. 3-107. Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981; A. MacIntyre, «How Moral Agents Become Ghosts», *Synthese*, vol. 53 (1982), pp. 295-312, y A. MacIntyre, «Is Patriotism a Virtue?», Lindley Lecture, University of Kansas, 1984. Para el trabajo de MacIntyre posterior a la primera polémica antiliberal, cfr., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 326-348, y *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Londres, Duckworth, 1990.

2. Cfr. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.º 3 (1985), pp. 223-251; J. Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, n.º 1 (1987), pp. 1-25; J. Rawls, «The Priority of the Right and the Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17, n.º 4 (1988), pp. 251-276; Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press 1987; Ch. Larmore, «Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, n.º 3, pp. 339-360; R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985; R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986. Existe una literatura secundaria muy amplia que reconstruye el debate entre comunitarismo y liberalismo, aportando por otro lado ideas y contribuciones originales a la discusión. Me limito a señalar: A. Guttman, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.º 3 (1985), pp. 308-22; W. Kymlicka, «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 17 (1988), pp. 181-204; W. Wymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Londres, Oxford University Press, 1989; Ch. Mouffe, «American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer», *Praxis International*, vol. 8 (1988), pp. 193-206; S. Benhabib, «Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue», en A. Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Francfort, Suhrkamp, 1989, pp. 373-394; K. Baynes, «The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics», en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990, pp. 61-81; J. Cohen, «The Communitarian Critique of Rights-Oriented Liberalism», en curso de publicación; J. Wallach, «Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory», *Political Theory*, vol. 15 (1987), pp. 581-611; A. Honneth, «Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus», *Philosophische Rundschau*, vol. 31, n.º 1-2 (1990), pp. 83-102; A. Ferrara, «Universalism: Procedural, Contextual and Prudential», en D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, op. cit.*, pp. 11-37, y A. Ferrara, «Sul pensiero postliberale in America e in Inghilterra», *Micromega*, n.º 3 (1989), pp. 123-141; M. Passerin d'Entrèves, «Communitarianism, and the Question of Tolerance», en M. Passerin d'Entrèves, *Modernity, Justice, and Community*, Milán, Angeli, 1990, pp. 229-246.

3. Las contribuciones presentadas en esa ocasión han sido recogidas en el número 3 (vol.

77) de la *California Law Review* (1989), pp. 475-594. Una traducción italiana de estos textos aparecerá próximamente en A. Ferrara (ed.), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Reuniti, 1992.

4. Cfr. R. Dworkin, «Liberal Community», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), pp. 479-504.

5. En realidad Habermas distingue entre *Fragen der Gerechtigkeit* (cuestiones de justicia o equidad) y *Fragen des guten Lebens* (cuestiones inherentes a la concepción de la vida buena) [cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikativen Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 117-118]; o entre el ámbito moral y el ámbito ético [cfr. J. Habermas, *Praktische Vernunft*, 1989 (manuscrito) y J. Habermas, *Law and Morality*, Tanner Lectures on Human Values, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988, pp. 227 y 241] y sostiene un universalismo fuerte en el primer ámbito y un pluralismo en el segundo. El 'ambiente ético' de Dworkin se divide, pues, para Habermas, en un ámbito, el de la justicia, en el que las elecciones colectivas se producen a través de la formación de una voluntad colectiva consciente; y, otro ámbito, el de las concepciones del bien, en el que —en cambio— la identidad total de una comunidad es la resultante inintencional de las voluntades parciales.

6. Cfr. R. Dworkin, «Liberal Community», *op. cit.*, p. 486.

7. *Ibidem*, pp. 486-487. La misma consideración es sostenida desde una óptica obviamente distinta por MacIntyre. Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, pp. 175-177.

8. Una tesis similar es mantenida, por ejemplo, en MacIntyre, «Is Patriotism a Virtue?», *op. cit.*

9. Cfr. R. Dworkin, «Liberal Community», *op. cit.*, p. 489.

10. Cfr. *ibidem*, p. 490.

11. *Ibidem*, p. 492.

12. *Ibidem*, p. 495.

13. *Ibidem*, p. 495.

14. Cfr. Ph. Selznick, «Dworkin's Unfinished Task», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), pp. 505-513.

15. *Ibidem*, p. 507.

16. R. Dworkin, «Liberal Community», *op. cit.*, p. 501.

17. *Ibidem*, p. 501.

18. *Ibidem*, p. 501.

19. Cfr. B. Williams, «Dworkin on Community and Critical Interests», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), pp. 515-520.

20. Cfr. *ibidem*, p. 517.

21. Cfr. *ibidem*, p. 518.

22. *Ibidem*, p. 520.

23. *Ibidem*, p. 520.

24. Cfr. M. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), pp. 521-538.

25. *Ibidem*, p. 523.

26. Sentenza della Corte Suprema, citada en Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration», *op. cit.*, p. 532.

27. Cfr. *ibidem*, p. 531.

28. Cfr. Ph. Selznick, «Dworkin's Unfinished Task», *op. cit.*, pp. 511-512.

29. Cfr. M. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration», *op. cit.*, pp. 532-533.

30. M. Sandel, «Moral Argument and Liberal Toleration», *op. cit.*, p. 533.

31. M. Moore, «Sandelian Antiliberalism», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), p. 547.

32. Ph. Selznick, «Dworkin's Unfinished Task», *op. cit.*, p. 510.
33. *Ibidem*, p. 513.
34. *Ibidem*, p. 512.
35. *Ibidem*, p. 513.
36. Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, *op. cit.*, pp. 62-65 y 179-183.
37. M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, *op. cit.*, p. 7. Para una interesante comparación entre el concepto de comunidad en Sandel y MacIntyre, cfr. M. Passerin d'Entrèves, «Communitarianism and the Question of Tolerance», *op. cit.*
38. Cfr. M. Moore, «Sandelian Antiliberalism», *op. cit.*, p. 550.
39. Cfr. J. Waldron, «Particular Values and Critical Morality», *California Law Review*, vol. 77, n.º 3 (1989), pp. 567-568.
40. Waldron parece concebir la valoración del impacto de una norma sobre una identidad colectiva como un *enfoque* cuasi científico. Sin embargo, no todas las valoraciones son de este tipo. Tomemos el famoso dicho de Lutero: «Aquí estoy. No puedo hacer otra cosa», citado por Weber como ejemplo de una ética de la responsabilidad. Esta expresión parece sintetizar y vehicular propiamente el resultado de un examen del impacto que varias líneas de conducta —igualmente posibles en un contexto dilemático— tienen en términos de la capacidad de autoestima del actor. El «no puedo», se interpreta aquí no como una imposibilidad técnica jurídica sino como un equivalente abreviado de algo como: «no puedo si quiero permanecer fiel a lo que soy» o «no puedo si quiero conservar la estima que tengo de mí mismo». Por lo tanto, la valoración del impacto de algo sobre la identidad, en este caso individual, del actor llamado a una elección puede perfectamente ser aducida como razón de la elección desde una perspectiva interna de primera persona sin caer en contradicción. No se comprende por qué lo mismo no podría valer para la identidad colectiva de una comunidad, por qué una comunidad entera no podría decir, a través de sus mecanismos de formación de la voluntad colectiva, «Aquí estamos y no podemos hacer otra cosa».
41. Ph. Selznick, «Dworkin's Unfinished Task», *op. cit.*, p. 507. Cfr. también M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, *op. cit.*, p. 146.
42. Sobre este punto envió a A. Ferrara, «Universalisms...», *op. cit.*, pp. 23-24.
43. J. Waldron, «Particular Values and Critical Morality», *op. cit.*, pp. 583-584.
44. *Ibidem*, p. 568.
45. M. Moore, «Sandelian Antiliberalism», *op. cit.*, p. 547.
46. Cfr. M. Walzer, «Two Kinds of Universalism», en M. Walzer, *Nation and Universe, The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 516.
47. Cfr. R. Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.*, pp. 228-232.

Alessandro Ferrara es profesor de sociología en la Università degli Studi Roma 'La Sapienza' y miembro del consejo de redacción y colaborador habitual de Micromega, Praxis International y Philosophy and Social Criticism. Es autor de Modernità e autenticità (1989), L'eudaimonia postmoderna (1992), y próximamente Justice and Judgment (1994).