

Reforma de conciencia «comunitarista» en el *Third Way* (presentación de un problema)¹

GUSTAVO FONDEVILA

Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM)

Introducción

En 1980, en pleno auge del debate comunitarista-liberal,² Michael Walzer publicó un texto³ en el que analizaba las posibilidades políticas de establecer una democracia participativa en las llamadas sociedades avanzadas, bajo las condiciones de una creciente política de bienestar social instrumentada por el Estado. En ese trabajo, diagnosticaba una tensión problemática en relación a la participación política y la justicia social.⁴ Esta tensión tiene que ver con el aumento de funciones del Estado social. La práctica política de dicho Estado, que tiene consecuencias positivas importantes para el balance re-distributivo de bienestar de una sociedad, es decir, para la justicia social de la misma, trajo en su desarrollo histórico efectos negativos. Por un lado, se produjo una desmitificación pragmática de la comprensión del Estado por parte de la ciudadanía y, por otro lado, una gran presión auto-legitimatoria canalizada a través de los derechos sociales y los beneficios derivados. Esta búsqueda de legitimación y la instrumentación del poder político a través de los programas sociales significó en términos prácticos, una reducción de la libertad de los *recipients* de la ayuda social en particular y de la ciudadanía en general.

La dinámica estatal de reconocimiento de nuevos derechos sociales, ha provocado en los países post-industriales que el Estado creciera e incorporara nuevas funciones. Con cada nuevo reconocimiento de una necesidad social, el sistema incorpora una nueva dependencia para satisfacer y aprovechar y se genera una nueva atadura social. Cada vez que el Estado convierte a un ciudadano en un receptor directo de la ayuda social, deja fuera del proceso re-distributivo a las redes solidarias de la sociedad civil, es decir, a los sindicatos, comunidades religiosas, agrupaciones vecinales, grupos privados, fundaciones, etc. De este modo, debilita los lazos sociales naturales de la comunidad al no integrarla al proceso de redistribución.⁵ Los individuos deben mirar exclusivamente hacia el Estado cuando pretenden obtener una reducción o una socialización mayor del riesgo de la economía de mercado. Según esta perspectiva, se promueve la pasividad ciudadana, dado que no es necesario volverse activo para obtener ayuda en el circuito solidario de la comunidad sino que se la puede esperar pasivamente del Estado. Además, de la mano de los programas sociales, el Estado se

presenta a sí mismo como la única fuente de bienes públicos. Con esta política, delimita la independencia de la comunidad y le resta la posibilidad de constituirse en un lugar de prácticas solidarias y de *engagement* ciudadano. El paternalismo estatal destruye un espacio donde los ciudadanos pueden determinarse políticamente a sí mismos.

Esta crítica del Estado social no significa que el comunitarismo en general y Walzer en particular crean que dicho Estado deba ser reemplazado directamente por la sociedad civil, sino limitado y reformulado de tal modo que integre las redes sociales propias de la comunidad. La propuesta política de Walzer pasa por restar las pretensiones morales y eliminar el poder político innecesario del Estado para reducirlo a una transparente administración que pueda ser manejada y comprendida en pequeños grupos. Esta estrategia de descentralización y localización de la política de bienestar permitiría contrarrestar la amenaza de exceso de poder estatal y la reducción de la libertad ciudadana. Y, por sobre todas las cosas, abriría espacio para el reforzamiento de los elementos integradores de la acción social en el marco de la comunidad.

Para el comunitarismo, el reforzamiento de la dinámica integradora de la comunidad implica reforzar los lazos solidarios de la misma. Es decir, propone un aumento de la solidaridad como forma de integración social contra las consecuencias negativas de una política de bienestar orientada exclusivamente a la reproducción del poder político del Estado y a la mera distribución instrumental de los recursos financieros destinados a la ayuda social. Con esta crítica, se pretende desmitificar la idea de que democracia y *welfare state* son sinónimos. Para esta corriente, la única manera de garantizar la democracia no es a través de la ampliación del reconocimiento de nuevas necesidades de los individuos, sino a partir de un aumento de sus capacidades para procurarse ayuda por sí mismos y de mostrarse activos para participar en el desarrollo de la comunidad. En este punto, Walzer se aparta conscientemente de la propuesta habermasiana⁶ de realizar en sociedades pluralistas una «neue legitime Gewaltenteilung»⁷ a través de un ambicioso concepto de una «höherstufigen Solidarität»,⁸ que permita trascender todas las identidades particulares de los ciudadanos.⁹

Frente a esto, Walzer opta por recuperar las formas no mediadas de la solidaridad práctica, tal como aparece y es registrada en la cotidiana, silenciosa y regular cooperación particular de la comunidad. El mantenimiento de la democracia y de las formas democráticas de resolver los conflictos sociales no se realiza sólo mediante la institucionalización de normas morales sino a través del compromiso directo de los ciudadanos. Por este motivo, insiste en observar y recuperar la praxis cotidiana de las formas civiles de la acción social y de la resolución de conflictos.

La forma en la que debemos considerar la ciudadanía y la solidaridad es a través de la disposición de ayuda mutua en el contexto de las comunidades particulares. Esta disposición para la ayuda debe ser vivida y practicada a diario

en el seno de una comunidad para poder hablar de una solidaridad concreta. Dicha solidaridad establece una obligación con los demás. Una obligación que es aceptada y compartida por todos los miembros de la comunidad en mayor o menor medida. De hecho, esta solidaridad presupone una forma realista y comprometida de obligación constituida al interior de la comunidad. Así entendida, la solidaridad forma una modalidad de integración libre y voluntaria cuya fuerza integradora es insustituible por ninguna legislación o modalidad jurídica coercitiva de integración social.

Ese interés por los demás que se revela en el compromiso en una actividad conjunta constituye una fuerza emocional que sirve para conformar una identidad común. Esa fuerza universalizadora es el fundamento moral de la civilidad y refiere un tipo de conexión ética. La misma está basada en un proceso de socialización que no supone sujetos aislados unos de otros, sino una intersubjetividad constituida en el reconocimiento de la particularidad de todos los singulares. La vida pública que se genera en la sociedad civil y que es la base de la civilidad no puede tener vigencia como el resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de libertad privada, sino como realización de la libertad de todos los singulares que participan de esa comunidad a través de la delimitación de la propia esfera de acción en favor de otro. El reconocimiento recíproco y simétrico de la solidaridad es el que permite el surgimiento de la valoración social de los individuos. Al respecto, Frankenberg señala que la solidaridad es «a voluntary act of recognizing others as deserving one's esteem, care and support [...]».¹⁰ Además, los individuos de una comunidad valoran a los otros como capaces de habilidades de alto contenido social. Esta experiencia de valoración social está unida a la seguridad sentida de poder hacer cosas que son reconocidas por el resto de la comunidad como valiosas.¹¹ Esta forma de interacción en la cual cada persona puede contar con el reconocimiento solidario de las demás es la base de formación de la identidad e integración social.

Según Walzer, la praxis cotidiana de la solidaridad demanda que las comunidades la auto-limiten al interior de sí mismas. Para este autor, la comprensión deliberativa de la solidaridad y la visión de un conjunto de comunidades que participan en la esfera pública desarrollando una solidaridad trascendental superadora de diferencias y de las solidaridades particulares de las comunidades resulta irrealista e innecesaria. A diferencia de Sandel o de MacIntyre que piensan en la ciudadanía como una «toma de obligaciones» cuyo ideal es el ciudadano virtuoso que vive en la eticidad común de una esencia comunitaria políticamente integrada, Walzer prefiere pensar en una pluralidad de distintas orientaciones comunitarias, en las cuales, los individuos pueden formar sus gustos y preferencias, volverse políticamente activos y compartir con otros sus intereses. El rechazo a la concepción republicana basada en la virtud, o la deliberativa que propone una orientación abstracta a partir del bienestar general significa recuperar las redes locales y los espacios de acción comunitarios por debajo de la dimensión estatal.

La comprensión walzeriana de la sociedad civil como una «esfera de esferas» significa aceptar que dicha sociedad civil tiene fuerza democratizadora y cumple sus objetivos cuando logra que los ciudadanos no sólo se comprometan activamente en la comunidad sino que además persigan intereses comunitarios que trasciendan los personales e individuales. Esos intereses comunitarios se generan a partir de la esencia política comunitaria y tienen la finalidad de proteger las redes de asociaciones. La dirección del comportamiento político de los ciudadanos dentro de la comunidad debe estar regida por la praxis de la tolerancia. En este sentido, una sociedad civil democrática presenta dos condiciones para la participación política de los individuos y las comunidades:

a) *Condiciones de posibilidad*: la sociedad civil debe ofrecer un lugar de acción libre para que los individuos puedan perseguir sus propios intereses y realizar sus objetivos particulares. Las actividades pueden estar dirigidas a la protección o promoción de un determinado patrimonio cultural o de una tradición religiosa, etc. Dichas actividades pueden diferir entre sí pero deben reconocerse y tolerarse mutuamente. Esta acción refuerza la integración social e impide que se agoten los recursos solidarios en las relaciones de los miembros de una comunidad.

b) *Condiciones de participación*: en otras palabras, la sociedad civil ofrece un marco para la acción de los individuos y comunidades pero esa acción debe aceptar la forma específica particular de ese contexto para poder participar. Esas condiciones consisten en la conciencia y el reconocimiento explícito de la relatividad de las propias representaciones de la «buena vida». Precisamente allí reside su pretensión cognitiva. Gracias a esto, se puede desarrollar una práctica política democrática aún bajo el peso de las diferencias étnicas, religiosas, culturales, etc. Esa política determina que los participantes deban reconocer formas alternativas de existencia como condición a su propia práctica política orientada a la realización de su ideal de la «buena vida».

En este análisis, la sociedad civil no sólo es el lugar donde los ciudadanos pueden y deben perseguir sus propios intereses particulares sino, sobre todas las cosas, donde debe ser practicada intensamente la tolerancia en relación con las discusiones públicas.

A diferencia de la solidaridad, que se realiza y se practica sólo en la vida particular de las comunidades, la tolerancia se extiende en otra dirección. La misma demanda que las jerarquías y diferentes estatus en el interior de la sociedad sean eliminados. Esto apunta a eliminar las fuentes o justificaciones para cualquier forma de discriminación. La tolerancia del pluralismo básico de las relaciones sociales es aceptar que existen otras versiones y formas de entender la propia cultura y religión pero no quita la posibilidad de defender la comprensión personal o de la comunidad de pertenencia de esa cultura o religión.

En esta línea de análisis, Walzer se distingue de otros comunitaristas que creen que la disminución de la integración y el progresivo carácter desvinculante de las relaciones sociales conduce a la absoluta desintegración de los lazos sociales. Para este autor, esta es la condición para que se desarrolle la tolerancia no sólo en la esfera política sino también en el seno de las comunidades plurales. En realidad, la tolerancia es una característica de las relaciones sociales de la comunidad que debe trasladarse a la esfera política.

La tolerancia tiene en la comprensión de Walzer un lugar mucho más amplio y políticamente más importante que en la tradición liberal. En dicha tradición, la tolerancia es la condición de la coexistencia pacífica de los distintos individuos bajo la protección del Estado. Es decir, la aceptación de opiniones y preferencias diferentes y discordantes con la propia. En cambio, para Walzer, la tolerancia representa el reconocimiento de las diferencias entre grupos y comunidades cuando sus lenguas, culturas, religiones o bien sus comprensiones del mundo y de la vida social difieren o resultan extrañas.¹² Esta es la esencia y el contenido de la ciudadanía democrática.¹³ La tolerancia sirve para describir el comportamiento de reconocimiento recíproco de las diferencias de toda clase que pueden darse entre las comunidades.¹⁴

Una sociedad civil tolerante demanda a las instituciones políticas que permitan y posibiliten que los distintos grupos puedan coexistir pacíficamente entre sí. Por supuesto, esta coexistencia pacífica puede adoptar diferentes formas políticas y cada una de ellas tiene implicaciones distintas para la vida moral de la sociedad. La mejor forma política o la más adecuada, depende en cada caso y para cada sociedad, de la historia, las tradiciones, y cultura de esa sociedad.¹⁵

Una forma de promover el desarrollo de una cultura de la tolerancia es diseñar un nuevo proceso de socialización de los individuos que fomente el ideal de coexistencia pacífica y de solución democrática de conflictos. Esta cultura es indispensable para no permitir que el lazo débil de la integración política de los ciudadanos se rompa a pesar de los conflictos, y que las costumbres civiles no se vean alteradas. Esa cultura debe asentarse en la tolerancia política pero sobre todo, debe fundarse en la tolerancia social de las comunidades. Fomentar el desarrollo de una conciencia positiva de la relatividad de la propia forma de vida es una necesidad de la práctica política de las sociedades avanzadas, sobre todo, de aquellas con población heterogénea y multicultural.

Al igual que otros comunitaristas, Walzer cree que esa re-socialización debe pasar por un cambio de orientación de la educación en las escuelas. Enseñar el pluralismo y desarrollar una conciencia positiva de la diferencia son esenciales para el desarrollo de la comunidad democrática. Por esto, rechaza que la educación del Estado social pretenda dar a los niños pertenecientes a comunidades menospreciadas o discriminadas, una conciencia positiva determinada de su pertenencia. La re-socialización no consiste en enseñarle a los individuos qué significa ser diferentes, sino transmitirle a aquéllos cuya diferencia es discrimi-

nada, la manera correcta de ser diferentes.¹⁶ La idea central es generar un modelo de identidad comunitaria con autonomía propia.

Para esto, no sólo es necesario reformular la orientación de la educación oficial abandonando la cultura liberal del individualismo, sino que el Estado debe permitir que las comunidades sostengan sus propias escuelas, no como un reemplazo o una alternativa a la educación estatal, sino como un complemento de la misma, tendiente a mejorar y fortalecer la autonomía de las comunidades y su fuerza integradora. Y esto debe entenderse como una incorporación a las prácticas democráticas, donde democracia es comprendida no como una mera forma de gobierno entre otras, sino una forma completa de vida, una experiencia común compartida con los demás.

El aporte de la educación al desarrollo y reproducción de esa forma de vida común radica en la capacitación de los individuos para participar de manera autónoma en la vida comunitaria. Y la vida democrática de las comunidades conforma la estructura social, política y cultural de la sociedad democrática. Por este motivo, el énfasis debe estar puesto en la formación de ciertas disposiciones para la acción social y no en la transmisión de una serie de valores o de un modelo de identidad determinado. En otras palabras, desarrollar la capacidad de interactuar moral y socialmente de la ciudadanía.

La sociedad civil, en tanto «esfera de esferas», es el lugar adecuado para realizar el ideal de una educación creativa que permita a los ciudadanos, no sólo el desarrollo de disposiciones y capacidades individuales, autonomía y responsabilidad por los otros, sino también, «die Entwicklung phantasievoller unbürokratischer und local wirksamer Lösungen zur Bewältigung gesellschaftlicher Probleme [...]».¹⁷ Esas capacidades deben estar orientadas al mantenimiento y defensa de las formas democráticas de resolución de conflictos y a su vez, a la cooperación y al compromiso de los miembros de esas comunidades en las tareas relevantes de las mismas.

Esa capacidad debe ser entendida como una forma de virtud civil que sirve a la reproducción de la democracia como una auténtica forma de vida y que implica, como ya dijimos, una cierta competencia para interactuar moral y socialmente con el resto de la sociedad.

Bajo las condiciones impuestas por el pluralismo étnico, cultural y religioso, la educación debe estar centrada en la tolerancia no en tanto instancia abstracta de las relaciones sociales sino como práctica concreta de las comunidades reales de la sociedad civil.

Reforma de conciencia

Michael Sandel considera que la moderna concentración y centralización del poder estatal se desarrolló en respuesta al crecimiento del capitalismo corporativo y de los mercados nacionales a fines del siglo XIX.¹⁸ Es decir, que el servicio de

bienestar nacional se expandió para reemplazar los *social bonds* que el capitalismo estaba destruyendo. Pero las innovaciones en la creación de bienestar y la toma de riesgos en empresas individuales, fue reemplazada por un individualismo dependiente basado en demandas legales para la protección y el reconocimiento de derechos. La consecuencia de esto no fue solamente un debilitamiento del motor de crecimiento económico sino también un acelerado declinar de los sentimientos de obligación social y deberes sociales. Lazos comunitarios, *kinship ties*, etc. fueron reemplazados por garantías y seguros públicos otorgados y defendidos por grandes aparatos burocráticos diseñados para resistir las presiones democráticas *from above*.¹⁹ Esas garantías que desplazaban los riesgos y se apoyaban en un avance del sistema legal sobre la comunidad, prometían reconciliar independencia respecto de los demás con seguridad frente a los riesgos del mercado y de la vida moderna. Esto permitía relevar a los individuos de la mutua dependencia y eliminar los dilemas morales de confianza, reciprocidad y obligación con los demás, sobre la base de un nuevo individualismo.

Más tarde, la respuesta del sistema a estos problemas, es decir, el *reempowerment* de los consumidores de servicios públicos intentó sensibilizar a la administración burocrática de los bienes sociales frente a las necesidades personales de los *recipients*, pero la consecuencia fue una mayor despersonalización y heteronomía de la *welfare provision*. La presión por el mayor reconocimiento de derechos de bienestar ha continuado en aumento. Siempre según este autor, la iniciativa personal, la responsabilidad y la *good-will* en la provisión de bienes públicos, como salud, educación y servicios sociales profesionales prácticamente ha desaparecido. El aumento indiscriminado de derechos de bienestar creó una verdadera cultura de dependencia y minó los fundamentos morales del Estado de bienestar. La retórica de los derechos ha desalentado la *self reliance* de los individuos y la ayuda mutua. Ha devaluado los lazos familiares y la red de asociaciones voluntarias que son un componente integrador esencial para la sociedad moderna. La cultura del individualismo dependiente ha destruido a las comunidades y sus funciones integradoras no se han visto reemplazadas ni recompuestas. La arista más saliente de este fenómeno de fragmentación es un aumento de la criminalidad, del desorden social, del vandalismo, etc.

Contra este diagnóstico, autores como Walzer y Etzioni proponen una re-socialización de los individuos que pase por una nueva socialización de la responsabilidad individual. Etzioni cree que en este proceso resulta fundamental el rol que deben ocupar las familias para darle fundamento moral básico a la próxima generación. Los niños nacen con un *moral vacuum* que debe ser llenado por la familia con las normas morales necesarias para vivir en sociedad. En la actualidad, las sociedades sufren un *parenting deficit* gracias al cual, los niños crecen sin adecuados modelos morales a seguir, o directamente sin modelos claros. El resultado es una constante deficiencia de carácter, incapacidad para controlar impulsos y diferir gratificaciones,²⁰ etc. La integración social depende

de una adecuada internalización de valores y normas sociales. En la actualidad, las familias dejan esa tarea en manos del sistema educativo de la educación pública que tiene la obligación de formar el carácter moral de los niños. Según este autor, el proceso de socialización debe asumir dos aspectos diferentes y complementarios:

1. La formación del carácter del individuo. Esto implica la adquisición de rasgos personales básicos, como autodisciplina, auto-motivación, perseverancia, y capacidad para diferir gratificaciones. Estas características son fundamentales para tener una conducta moral correcta.
2. La internalización de *commitents*, es decir, de un conjunto de valores morales sustantivos que sólo se obtienen a través de una educación moral.

Esta formación, que no puede quedar en manos del Estado, pretende sentar las bases para una integración social adecuada. Dicha integración debe desarrollar tres factores: a) rechazo de la violencia, b) lealtad a la democracia, y c) respeto mutuo. Estos factores encarnan los valores centrales mínimos de una sociedad, necesarios para permitir la convivencia.²¹

La simplicidad de este análisis, que lo expone a serias críticas, no debe engañar respecto a su profunda influencia en la política europea. Por lo pronto, supo inspirar el discurso de políticos, comentaristas y funcionarios de gobierno que reconocieron rápidamente que una campaña basada en el declinar moral de la nación permitía explotar los miedos de los ciudadanos y generar un amplio caudal electoral. El primer ministro británico es un buen ejemplo de esto:

A solution to this disintegration doesn't simply lie in legislation. It must come from the rediscovery of a sense of direction as a country, and most of all from being unafraid to start talking again about the values and principles we believe in and they mean for us, not just as individuals but as a community. We cannot exist in a moral vacuum.²²

Para contrarrestar las manifestaciones de desintegración social, Etzioni propone una moralización ciudadana basada en la recuperación del rol educativo de la familia a nivel de la comunidad, y en la retirada paulatina del Estado de esas funciones tradicionales.

Walzer también insiste en la necesidad de limitar ciertas funciones del Estado social en beneficio de la sociedad civil. Este autor no cree que la estructura anárquica de dicha esfera, sus diferentes agrupaciones y su sistema desigual de distribución de recursos pueda derivar en el predominio de un grupo determinado. La única instancia que por ser la suma de la fuerza pública presenta el peligro de desarrollar un exceso de poder es el Estado. En *Rescuing Civil Society*, este autor recuerda que la sociedad civil puede ser un *realm of inequality*

pero también lo es de *self-help* y de *mutual aid*, puede ser un *realm of fragmentation* pero también lo es de *identity*, puede ser un *realm of fitfulness* pero también lo es de *engagement and activism*. En este sentido, el Estado debe apoyar esa dimensión de la sociedad civil porque justamente allí se puede rescatar al Estado. Y la actividad de dicha esfera tiene también efectos directos en la inclusión social de los individuos:

[...] that only a revival of associational life will produce a political revival, and only a political revival will produce the commitment (and eventually the resources) necessary to overcome the inequalities of associationalism. Only the two together can bring excluded men and women into the common life.²³

El Estado en tanto instrumentalización del poder político no es una mera agrupación como cualquier otra. Es el contexto para la sociedad civil, y no debe ocupar su lugar, sino generar un espacio para el desarrollo de las comunidades que la integran. Sociedad civil y Estado son dos elementos complementarios y necesarios para el desarrollo de una democracia moderna. Una sociedad civil activa y dinámica es el mejor contrapeso para un Estado poderoso. Y a su vez, un Estado democrático es el mejor espacio para el desarrollo de una sociedad civil democrática.

La sociedad civil es el lugar propicio para que los diferentes actores sociales persigan sus intereses. Las estructuras y las prácticas de la sociedad civil no pueden desarrollarse sin la mediación del Estado en los conflictos de las diferentes comunidades y en algunos casos, la protección de derechos de los individuos frente a las propias comunidades. La sociedad civil demanda del Estado no sólo su protección legal sino también un sinnúmero de otras actividades, sobre todo, aquéllas dirigidas al bienestar social: subsidios para los programas de educación, rebaja de impuestos para las organizaciones privadas, reconocimiento jurídico para los intereses comunitarios, créditos estatales para las cooperativas, etc. Sin esa ayuda del Estado, la sociedad civil y las comunidades que la misma abarca y comprende, apenas podría subsistir. En esas relaciones con la sociedad civil, advierte Walzer, se encierra otro peligro potencial para las prácticas democráticas. Por este motivo, la ayuda estatal debe estar dirigida por la promoción de la justicia, brindando asistencia a las comunidades que se encuentran discriminadas u oprimidas por otras. Dicha ayuda debe darse a las comunidades que son discriminadas con el fin de que las mismas puedan ayudarse a sí mismas y no depender de la asistencia estatal. Por lo demás, el Estado debe limitarse a brindar el contexto para el desarrollo independiente de la sociedad civil y observar la más estricta neutralidad en el desarrollo de las diferentes formas de vida y actividades de la misma.

El Estado debe convertirse en un instrumento de apoyo y protección de aquellas agrupaciones y comunidades que son significativas para el manteni-

miento del trato tolerante y las formas democráticas. Por este motivo, es fundamental que las instituciones del Estado social no se excedan en sus funciones buscando legitimación.²⁴ Dichas instituciones nunca deben brindar asistencia a comunidades o agrupaciones que no lo requieran o deseen, o que no sean capaces de ayudarse a sí mismas.²⁵ Esta debe ser la regla política con la que se debe decidir en cada caso, si la intervención del Estado social es necesaria o no.

Moralización funcional de la ciudadanía

En su diagnóstico de época, el comunitarismo apunta a recuperar las formas de la solidaridad social típicas de la comunidad, o al menos, las ideales. Frente al atomismo liberal de la sociedad moderna, Charles Taylor presenta la idea de una «solidaridad republicana» o bien de un «patriotismo» que a través de la defensa del bien común pueda superar los efectos del egoísmo de los individuos. La república, en términos de Taylor, se diferencia de la sociedad liberal por el tipo de unión que se da entre los miembros. Los habitantes de esa «república» están unidos por valores comunes y comprenden a la comunidad a través de un destino común integrador y por este motivo, están dispuestos a defender esa esencia comunitaria como un bien común directo. El patriotismo refiere a una determinada forma de identificación con los demás, basada en la participación de objetivos y empresas comunes. La república funciona como una forma de familia, en la cual, los integrantes sienten o pueden sentir el lazo de la solidaridad con los otros integrantes en sus objetivos comunes, en la forma común de expresar esos objetivos, en la forma común de exteriorizarlos, etc. La república es una familia en la medida en que una parte de ella, precisamente la que une a los individuos, está conformada por la historia común de esa república que los miembros sienten como propia y con la cual se identifican. La intensidad de los lazos familiares o de las viejas amistades se realimenta de manera permanente por la vida cotidiana común y refuerza los lazos que mantienen unida a la república a lo largo del tiempo y de los cambios de generaciones. En una república como la descrita, las diferentes familias y grupos sociales pueden tener diferentes destinos pero cada destino es un valor en sí mismo y forma parte del destino general de la república. Compartir ese destino común refuerza los lazos grupales y a su vez, fortalece el lazo de solidaridad de la república. En ese contexto, la obligación moral con el bienestar de los otros miembros es altruista pero forma parte del significado mismo del lazo social. El valor intrínseco de ese destino social es lo que le da sentido a esa unión y lo que llena también de sentido la relación particular con la comunidad y con las tareas comunes de la misma. Ese valor le da vida al patriotismo, o en palabras de Taylor, a la *virtu* particular de los miembros de la misma.²⁶

Walzer reseña la falta de compromiso moral de los ciudadanos con el

Estado. Estos ciudadanos necesitan del Estado pero no sienten ninguna lealtad, solidaridad, preferencia o afección por él.²⁷ Taylor coincide al sostener que «the identification of a citizen with the republic, as a shared common enterprise, is essentially the recognition of a common good».²⁸ Es esta identificación del ciudadano con la «república» la que genera un tipo de solidaridad que resulta fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad. Una sociedad despótica necesita recurrir a la coerción o a la amenaza para obtener sacrificios o disciplina de sus ciudadanos. Según Taylor, en una sociedad libre, el ciudadano acepta voluntariamente esos sacrificios y esa disciplina como una parte necesaria de la construcción del bienestar común.

Entonces, la pérdida de objetivos comunes, la caída de las viejas formas de comunidad y el debilitamiento de los antiguos lazos solidarios son vistos en el marco del aumento de la comprensión individualista de la sociedad y de sus consecuencias negativas para la integración social. La conclusión comunitarista es que el individualismo no proporciona ninguna base para los problemas de integración, estabilidad política y cohesión social. El Estado social y la sociedad son vistos por los individuos como meros instrumentos para alcanzar sus fines individuales. En relación con esto, Walzer reseña el débil lazo moral que une a los ciudadanos con el Estado:

Its protagonists conceive of citizenship in economic terms, so that citizens are transformed into autonomous consumers, looking for the party or program that most persuasively promises to strengthen their market positions. They need the state but have no moral relation to it, and they control its officials only as consumers control the producer of commodities, by buying or not buying what they make.²⁹

El modelo de ciudadano descrito requiere del Estado para poder realizar sus fines personales pero no siente ninguna solidaridad, sentimiento o relación especial con ese Estado. Esta situación sumada a la desaparición de valores comunes, de la base moral de la esencia comunitaria y la caída de los sentimientos solidarios permite decir que el sistema democrático está en peligro. Esto hace referencia a la gobernabilidad política de las sociedades que presentan estos síntomas de desintegración social. Sin embargo, en términos políticos, la integración de un grupo social o la falta de ella, tiene gran importancia, más allá de las consecuencias de todo tipo para las personas, en la esfera de la instrumentación de políticas de gobierno. Es decir, en referencia a los problemas habituales de legitimidad del sistema político, obediencia del derecho, etc.

En este sentido, las soluciones propuestas para detener el proceso de desintegración social, no pasan por transformaciones en el sistema político, en el jurídico o económico, a fin de promover una democratización de dichos sistemas que tenga efectos integradores en el sistema social, es decir, cambios que generen legitimidad real en la ciudadanía. Excepto en el caso de Walzer, que

promueve una democratización de la esfera política a fin de devolver el control real de los mecanismos políticos de gobierno a los ciudadanos,³⁰ otros autores como Etzioni, creen que la solución a la desintegración social hay que buscarla en el plano social.

La argumentación de Taylor por una solidaridad republicana o por un patriotismo republicano³¹ hace referencia precisamente a esta preocupación por el sistema democrático, la libertad y la autonomía de las personas. En este análisis, la relevancia política de la solidaridad y el patriotismo son bastante claras. Para Taylor, el patriotismo es una condición importante para posibilitar la libertad. Una sociedad fundada solamente en el interés, en la mera la persecución de fines individuales no constituye ningún entramado político suficientemente fuerte para contrarrestar los peligros que debe asumir la democracia. Una sociedad como la descrita no podría jamás movilizar a los ciudadanos a enfrentar u oponerse a la amenaza real de potenciales déspotas o tiranos, por ejemplo. En un caso así, habría muy pocas personas que serían capaces de arriesgarse para defender los principios universales que rigen dicha sociedad. Individuos libres de toda identificación normativa con la sociedad ideal propuesta por el liberalismo, tendrían y sentirían muy pocas motivaciones para resistir un tirano, si éste les ofrece la protección de sus propiedades y riquezas y seguridad personal. ¿Sobre la base de qué identificación y apelando a qué valores puede ser movilizada la ciudadanía, cuando dicha institución no se basa justamente en ninguna identificación ni en ningún valor particular?

En resumen, para Taylor, solidaridad y patriotismo son partes constitutivas de una sociedad libre y democrática. Ahora bien, ¿cómo podemos hacer para detener su caída o desaparición? La respuesta es, en todo caso, bastante clara y pasa casi exclusivamente por la dimensión social de este problema. Si la desaparición de las comunidades y la falta de solidaridad en las sociedades modernas es consecuencia del individualismo, resulta lógico que se considere seriamente una reforma de conciencia para detener el proceso y revertirlo.

Ya vimos en la primera parte que Walzer y Etzioni hablaban de una resocialización moral de los individuos a fin de desarrollar la formación de ciertas disposiciones para la acción social, es decir, la capacidad de interactuar moralmente en la sociedad. Esta resocialización provocaría una nueva unificación de la sociedad.

En la misma dirección, apuntan los trabajos de Taylor y también de MacIntyre, que menciona la necesidad de una conversión a través de la cual, sea posible superar la cultura del liberalismo.³² Todo el comunitarismo acuerda con esa necesidad. Sólo podemos encontrar diferencias en las modalidades de realización de ese cambio de conciencia, es decir, en el carácter que debe tener el proceso de resocialización de las personas. Dicho proceso puede ser entendido de formas diferentes, según los distintos autores, desde una reforma «desde abajo» hasta una reforma «desde arriba» desde los propios mecanismos del

Estado. Etzioni presenta un programa político completo que va desde cambios educativos hasta cambios en el derecho familiar que no permitan a las parejas casadas separarse con facilidad, para presionarlas a la estabilidad y la permanencia, cambios que no permitan a las parejas separadas dejar en manos del Estado la responsabilidad por sus hijos, etc. Por ejemplo, Fletcher propone que «daß wir Klassenzimmer als Vehikel verwenden, um loyale und patriotische Empfindungen einzuflößen»³³ y el ejercicio de cierta censura legítima.

El programa comunitarista, que propone una reforma de conciencia para solucionar los problemas de desintegración social, parece asentarse en varios prejuicios. Para comenzar, resulta absolutamente *naiv* creer que los problemas de integración se originan en el plano intersubjetivo, en donde, las creencias personales, prejuicios, etc., operan y donde una «reforma de conciencia» tendría algún sentido. Este prejuicio iluminista consiste en pensar que los individuos reaccionarían siempre racionalmente en su vida social si conociesen los motivos de su propia acción y las causas de los problemas sociales, es decir, si tuviesen la educación adecuada. La idea general es que los problemas de exclusión y discriminación no tienen causas estructurales fundadas en la economía o en la dimensión política, sino que están causados por «falsas comprensiones» de las diferencias en las distintas formas de vida. Si a través de una nueva educación podemos disolver esas «falsas comprensiones», vamos a poder solucionar los problemas sociales. Esta forma de entender la crítica social reduce los problemas de la sociedad, en este caso la acción de factores de desintegración a problemas de conciencia. Parece no haber una dimensión económica ni política que empuje esos factores provocando la aparición de las «movilidades» walzerianas.³⁴

Por otra parte, el comunitarismo parece basar su programa de integración social en las mismas premisas individualistas que la cultura liberal propone para el análisis social. Esa «reforma de conciencia» debería provocar un cambio en las acciones de los individuos que en algún momento se transformarían en acciones sociales. La idea es que la acción social parece ser la suma de las acciones de los individuos que la componen. Por este motivo, el comunitarismo puede creer que un cambio de conciencia se traduciría de inmediato en un aumento de la solidaridad social y del pluralismo y, por consiguiente, en una reversión del fenómeno de desintegración social. Por eso, no se analiza el modo en que un cambio de conciencia debería reflejarse o se transformaría necesariamente en cambios sociales.

Analícemos ahora brevemente la propuesta de integración social de Etzioni, cuyas ideas se han visto realizadas o al menos impulsadas directamente por un programa político de gobierno dado que esta propuesta fue adoptada casi oficialmente por la *New Labour* en Gran Bretaña.³⁵ Amitai Etzioni promovió en este país lo que denominó *communitarian movement* que fue inaugurado en USA con la redacción en 1991 de un *Bill of Rights and Responsibilities* y la fundación de un periódico titulado *The Responsive Community*. Setenta políti-

cos, académicos y figuras cívicas del espectro político americano firmaron la *Communitarian Platform*, aunque ninguno de los filósofos comunitaristas más importantes la suscribieron.³⁶ El *best-seller* de Etzioni, *The Spirit of Community* cruzó el atlántico y fue adoptado por los defensores de la llamada *Third Way*. Blair sostuvo que «*That communitarian philosophy [...] allows us to move beyond the choice between narrow individualism and old-style socialism*». Otros dirigentes como Gordon Brown, Paddy Ashdown y David Willetts expresaron su interés y su acuerdo con el llamado de Etzioni a una «*moratorium on the minting of new rights and the re-establishment of a firm moral code*».³⁷ Hoy en día, el llamado a los valores comunitarios, el *reempowerment* de la *civil society* y la retirada del Estado social, forman también parte habitual del discurso del canciller federal alemán Gerhard Schröder.³⁸ El vocabulario comunitarista animó la campaña electoral social-demócrata con recursos frecuentes a palabras como «valores» y «comunidad» diluyendo las culpas de los problemas sociales en una proclamada caída de los valores y tradiciones, sin inmiscuirse en los problemas de discriminación —económica, social y política. Estos problemas dejaron de ser políticos para convertirse en auténticos problemas morales.

En este sentido, autores como Callinicos, afirman que el discurso comunitarista coincide plenamente con el programa político del *Third Way* (Blair, Clinton, Jospin, Schröder). Dicho autor define este programa del siguiente modo: «*The radical centre, the new democratic state, the active civil society, the democratic family, the new mixed economy, equality as inclusion, positive welfare, the social investment state, the cosmopolitan nation, the cosmopolitan democracy*».³⁹ El acuerdo fundamental entre comunitarismo y *Third Way* parece ser la redefinición de la igualdad entendida como inclusión. Y la inclusión es lograda desarrollando políticas que persigan el aumento del sentimiento de pertenencia de los individuos a la comunidad. Por este motivo, Etzioni enfatiza las virtudes que una educación moral debería transmitir:

We need to return to a society in which certain actions are viewed as beyond the pale, things that upright people would not do or even consider: to walk out on the their children, file insurance claims, cheat on tests.⁴⁰

Por supuesto, otros vicios también son fuertemente condenados:

[...] chronic malingering at works and workers calling in sick when they are not sick, driving without a licence, failing to observe the speed limit, refusing to pay taxes or serve on a jury, stealing, lying, and other expressions of today's deficient work ethics.⁴¹

Entonces, las virtudes que debe transmitir la educación moral deben ser el autocontrol, la veracidad y la convicción de que *hard work pays*. Sin embargo,

estas virtudes no parecen ser fundamentales para la autonomía moral de los individuos sino para la integración funcional de la sociedad y, en todo caso, para aumentar su eficiencia económica.

Workers need such self-control so that they can stick to their tasks rather than saunter into work late and turn out slapdash products, becoming able to observe a work routine that is often not very satisfying by itself. Citizens and community members need self-control so that they will not demand ever more services and handouts while being unwilling to pay taxes and make contributions to the commons.⁴²

El proceso de resocialización de los individuos parece tener la función de aprender a diferir la gratificación y a desarrollar las cualidades que son socialmente útiles y moralmente apropiadas. Sin embargo, el problema de este planteamiento es que parece confundir utilidad social y autonomía moral.

La moralidad consiste en tomar responsabilidades, por nuestras acciones, significados y consecuencias. El paso a la modernidad significó también el reemplazo de la autoridad absoluta y las relaciones personales de obediencia y dominación por jerarquías impersonales y formas legales formales de coordinación de la acción social. Estas formas permiten también el control de las diferentes esferas de la vida social. Este paso eliminó muchas de las tradicionales modalidades de poder y dependencia. Una consecuencia fue una ganancia moral directa para el individuo moderno. Los miembros de las sociedades postindustriales tienen un sentido moral más profundo y un sentido de la responsabilidad más extendido que los de las comunidades premodernas. Pero el problema es que los mecanismos formales de integración funcional que han provocado esta liberación de las personas de los antiguos sistemas de dominación, se han expandido y lo siguen haciendo, al punto de poner en peligro la autonomía de ciertas esferas de vida cuyo sentido requiere la auto-determinación (solidaridad social, por ejemplo) y no los mecanismos funcionales de integración.

Las obligaciones sociales formalizadas necesarias para el funcionamiento de sistemas sociales altamente diferenciados están diseñadas para obtener ciertos resultados que las personas no pueden alcanzar individualmente. Dichas obligaciones obtienen legitimidad a través de los resultados a los que apuntan. Esas metas son la protección y la realización de la libertad, responsabilidad y pleno desarrollo de los individuos. Esas obligaciones que demandan obediencia a los sujetos además de su cumplimiento, requieren de los mismos el compromiso y el sacrificio de su autonomía, y son el medio para alcanzar los fines de libertad, responsabilidad, etc. El peligro es que esos medios que pretenden proteger la libertad terminen limitándola innecesariamente. Esta paradoja inhabilita el sistema de valores que propone Etzioni para la resocialización.

Por otra parte, si es correcto pensar que la cultura liberal ha desconectado los resultados en términos sociales de pagar impuestos, trabajar duro en el em-

pleo, obedecer la ley, etc., con nuestras metas personales, valores e intenciones, no se entiende cómo la educación *moral* puede volver a poner en contacto estas esferas. Si las relaciones entre los individuos está mediada exclusivamente por las fuerzas del mercado y las regulaciones administrativas y legales, las obligaciones sociales mencionadas anteriormente tienen legitimidad política pero no moral. Y por este motivo, ninguna educación puede refundarlas moralmente sin caer en contradicciones.

Las obligaciones sociales funcionales obtienen legitimidad a través de la esfera política, pero no adquieren nunca relevancia moral para los individuos. Si la sociedad democrática moderna pretende preservar la autonomía de sus miembros, no debe buscar la consecución de las obligaciones sociales a partir de la moralización de la conformidad de los ciudadanos. Por el contrario, los sistemas sociales obtienen legitimidad en una esfera política abierta a través de la convicción pública renovada constantemente. Estas obligaciones deben ser aceptadas porque están subordinadas a objetivos humanos, es decir, a un propósito social y no a sí mismas.

Esta falla en distinguir entre las regulaciones funcionales de la conducta diseñadas para alcanzar fines sociales que no pueden ser alcanzados individualmente y la auto-determinación de las relaciones sociales reguladas por individuos responsables y reflexivos se extiende también a sus consideraciones respecto del trabajo. Etzioni y otros comunitaristas como Bellah proponen rehabilitar el sentido ético del trabajo. En términos generales, promueven la reapropiación del trabajo a través de un sentido religioso o moral, en el cual, los individuos pueden encontrar verdad, autenticidad y purificación moral a través de la dignidad que aporta el trabajo social.⁴³ Etzioni cree que un año de servicio social para los jóvenes que dejan la escuela serviría para disminuir el desempleo y la criminalidad, y al mismo tiempo para «build up the moral tenor and sense of social responsibility among the young».⁴⁴

En este punto, se apuesta a revivir el mito del trabajo que paradójicamente las sociedades avanzadas altamente diferenciadas y sus mecanismos seculares de compensación, castigo y recompensa, han vaciado por completo de credibilidad. El trabajo ya no cuenta en nuestros días con demasiado contenido moral. Más allá de esto, se vuelve a confundir las obligaciones funcionales con los *commitments* personales, deberes sociales formales con lazos sociales voluntarios. El consentimiento a las regulaciones sociales y al trabajo social no debe estar relacionado directamente a la responsabilidad moral, a la autonomía creativa o a la renovación espiritual de la sociedad. El respeto a las regulaciones funcionales del grupo social deben ser entendidas como una restricción de la libertad y la autonomía de los individuos a favor de objetivos sociales que son *fair* y benéficos para todos.

Estas consideraciones del comunitarismo parecen dejar de lado otro problema general referente a la solidaridad. Y es la posibilidad de contar con una

sociedad absolutamente egoísta, es decir, compuesta por individuos que sólo persigan sus intereses particulares, pero justa. Esto significa plantear la posibilidad teórica de una sociedad con bajos niveles de solidaridad pero en la cual se realicen los principios generales de justicia con los que el propio comunitarismo acuerda. En teoría, al menos, esa justicia⁴⁵ o el cumplimiento efectivo de la misma y sus consecuencias políticas y sociales podría tener un efecto integrador mucho más fuerte que la solidaridad cuyo signo moral no aparece en principio determinado por la constitución de un bien común para el conjunto de la sociedad. En cambio, la justicia social y su institucionalización en los derechos de ciudadanía con sus efectos igualadores en el trato, en el reconocimiento de la dignidad de las personas, etc., puede ofrecer una perspectiva real de integración no sistémica ni meramente funcional. Más allá del egoísmo individual, y de la falta de solidaridad, la igualdad propuesta por la ciudadanía presenta un lugar común donde los individuos pueden sentirse unidos a los demás. En este sentido, la justicia y su demanda de realización a través de los derechos ciudadanos en la institución de ciudadanía⁴⁶ parecen plantear, en muchas formas, una alternativa real a la promoción de la solidaridad del programa comunitarista como factor de integración social.⁴⁷

La situación de los derechos

Resulta innegable que el principio de tolerancia ha desempeñado un papel fundamental en el reconocimiento de nuevos derechos y en la extensión de otros. También es importante el rol que tuvo en la definición y concepción de los derechos humanos tal como los pensamos en la actualidad. De hecho, en alguna medida es posible decir que la democracia o el sistema democrático parece ser la institucionalización del llamado «principio de tolerancia recíproca».⁴⁸ Sin embargo, a partir de dicha institucionalización, la tolerancia deja paso al sistema de derechos. En este contexto, la igualdad garantizada a partir de la institución de ciudadanía permite a los individuos el disfrute y ejercicio de derechos (de los cuales, los ciudadanos son titulares) que realizan en la práctica el status de igualdad en las libertades. Los derechos humanos no pueden dejar lugar, ni siquiera en el marco de la sociedad civil, a la tolerancia recíproca. En efecto, el problema no consiste en ser tolerantes sino en un sistema que garantice a todos los ciudadanos su igualdad, frente a la cual, la tolerancia no juega ningún papel. A diferencia de la tolerancia, en la formación de igualdad debe intervenir directamente el Estado porque la misma está relacionada con la constitución de la ciudadanía. Cuando el Estado interviene en la formación intersubjetiva de tolerancia a nivel social, aparecen los problemas que vimos en el análisis de la propuesta de Etzioni. No parece correcto que el Estado intervenga en la formación de identidad o en la definición normativa de esa identidad.⁴⁹

El comunitarismo y su reivindicación de la sociedad civil como un espacio donde se armonizan o deben armonizarse las diferencias entre los distintos ciudadanos mediante su vinculación moral a través de tradiciones, culturas, religiones, familias, etc., no comprende que ese pluralismo de grupos sociales, culturales y religiosos genera un tipo de conflicto que no puede ser reducido a un problema de elecciones individuales.⁵⁰ La armonía no se logra «resocializando» la ciudadanía sobre determinados principios morales, sino estableciendo un sistema de derechos que garantice esa armonía a través de la formación de igualdad ciudadana. El conflicto de la sociedad civil es el de la inclusión y el reconocimiento. Y su solución pasa por un sistema de derechos que garantice la justicia social y la igualdad en el trato frente al Estado. Poder conciliar la inclusión y el reconocimiento con la igualdad en el estatus de ciudadanía es el desafío de todo orden jurídico. Los problemas reales de tolerancia surgen cuando diferentes formas de vida, distintas identidades y culturas reclaman inclusión ciudadana, es decir, reconocimiento público. Toda demanda de inclusión que es reconocida por el Estado termina en la esfera pública adquiriendo carta de ciudadanía. Y cada inclusión reclama una nueva redistribución por parte del Estado o, al menos, una nueva presión redistributoria de bienes y de sujetos a los que esos bienes se van a distribuir. En el fondo, se trata del viejo problema de ciudadanía. La igualdad no se soluciona como vimos más arriba intentando incrementar el sentimiento de pertenencia de los individuos a la sociedad sino a través de la realización efectiva de derechos de ciudadanía. Son estos derechos los que provocan que las personas se sientan efectivamente «pertenecientes» a la sociedad que las reconoce a través de esos derechos y las iguala frente al Estado.

El comunitarismo en la versión de Etzioni parece desconocer que los factores de desintegración social que reseña y frente a lo cual propone una resocialización de la ciudadanía, no son problemas exclusivamente sociales sino políticos. Dichos factores de desintegración que sufren las sociedades contemporáneas parecen responder a fallas en el sistema de derechos y no a problemas sociales como la intolerancia, o intersubjetivos como la solidaridad. Los problemas de anomia, pérdida de legitimidad de las instituciones, desinterés por los asuntos públicos, etc., responden a que los individuos perciben y experimentan en la vida diaria los problemas más acuciantes del sistema de derechos. La percepción ciudadana comprueba en las actividades cotidianas que los derechos destinados a garantizar la igualdad no están formulados como verdaderos derechos, sino más bien como postulados de buena voluntad que los legisladores redactan para satisfacer superficialmente las demandas sociales. La mayoría de las veces, las constituciones nacionales reflejan claramente esta situación. Están escritas con derechos que no generan ninguna obligación por parte del Estado. Si recordamos mínimamente la formulación kelseniana clásica de obligación⁵¹ veremos que lo fundamental en dicho planteamiento es que un orden jurídico debe estar compuesto básicamente por normas, es decir, por conductas atadas a

sanciones. Precisamente, por este motivo, la noción de derechos subjetivos aparece en la *Reine Rechtslehre* dentro de las obligaciones jurídicas porque son éstas las que generan una conducta obligada o, en su forma negativa, una sanción para aquel sujeto de derecho que incumpla el contenido de esa sanción. La teoría pura kelseniana coloca a las libertades fundamentales en el orden de los derechos políticos que son derechos subjetivos y que generan obligaciones. La formulación de un derecho sin una sanción en caso de su incumplimiento, permitió históricamente a los Estados liberales vaciar de contenido a esos derechos. De este modo, quedan operativamente vacíos una vez que han cumplido su misión electoral. Un derecho que no se encuentre atado a una sanción en caso de incumplimiento de la conducta obligada no es un derecho porque el orden jurídico no necesita responder o directamente no responde frente a ese incumplimiento. En el planteo kelseniano, y esto sirve perfectamente para nuestro análisis, el derecho sólo «sabe» sancionar, es decir, imputar una conducta a otra que está determinada negativamente por una norma. Y si no está obligado a reaccionar, el orden jurídico no reacciona. La máxima «todo lo que no está prohibido está permitido» se aplica perfectamente a este caso. Y la realización de los derechos sociales (derecho a la vivienda, a la salud, a la educación, etc.) es un ejemplo rotundo de esta situación. Desde este punto de vista, la tolerancia no juega, en efecto, ningún papel, y para el sistema de derechos carece de relevancia.

Este vaciamiento es lo que genera habitualmente la pérdida de credibilidad en las instituciones del Estado que no responden a las expectativas ciudadanas generadas por la consagración de determinados derechos. En otras palabras, que la igualdad pretendida a través de los derechos no es tal (pero esto no significa que haya que desechar el sistema de derechos como el instrumento ideal para lograrla). Esa igualdad integradora que no necesita de ninguna tolerancia porque precisamente trata con ciudadanos iguales no se logra realizar. Sin embargo, la integración mediada a través del derecho no resultaría abstracta si esos derechos se concretaran y no permanecieran en una esfera de pura formalidad.

NOTAS

1. Este artículo retoma un tema ya trabajado previamente en Gustavo Fondevila, «Las funciones de la tolerancia en la resocialización política de la ciudadanía», *Transformação* (São Paulo), 23 (2000).

2. El término *communitarianism* fue concebido como un *label* para las críticas filosóficas al liberalismo que comenzaron a dominar la teoría política en EE.UU. durante la década de 1980. En particular, los trabajos de Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer fueron los que rápidamente recibieron ese título que se convirtió en la marca de una parte de los polémicos debates entre John Rawls, que en 1971 había rejuvenecido la teoría liberal con su obra *A Theory of Justice*, y sus críticos y opositores.

3. Cfr. Michael Walzer, «Dissatisfaction in the Welfare State», en *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, Nueva York, Basic Books, 1980, pp. 23-53.

4. Este tema tiene cierta tradición dentro de la teoría política y crítica social; vid. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Heinemann, 1976.

5. Cfr. Michael Walzer, «Dissatisfaction in the Welfare State», *op. cit.*, p. 32.

6. Vid. Jürgen Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaats und die Erschöpfung utopischer Energien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

7. Una nueva distribución de la violencia legítima.

8. De la más alta solidaridad.

9. Cfr. Skadi Krause y Karsten Malowitz, *Michael Walzer zur Einführung*, Berlín, Dietz, 1998, p. 137.

10. Cfr. Günther Frankenberg, «Civil society and social justice», en Martin Walzer, *Toward a global civil society*, Providence, Berghahn Books, 1995, p. 195.

11. Desde una perspectiva teórica diferente, Honneth sostiene que esta forma de auto-respecto o autoestima es lo que permite hablar de solidaridad social; vid. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

12. Vid. Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, XI.

13. Krause y Malowitz argumentan que el trato tolerante recíproco no implica ninguna clase de empatía; cfr. Skadi Krause y Karsten Malowitz, *Michael Walzer zur Einführung*, *op. cit.*, p. 141.

14. Cfr. Otfried Höffe, «Pluralismus und Toleranz: zur Legitimation der Moderne», en *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts —und Staatsethik*, Tübingen, Mohr, 1988, pp. 105-124.

15. Walzer piensa en este punto en el caso paradigmático de la sociedad americana, en donde la ciudadanía no cuenta con una historia y cultura comunes, y en donde la práctica democrática se presenta como un lugar ideal para superar las diferencias entre los distintos grupos.

16. Cfr. Michael Walzer, *On Toleration*, *op. cit.*, p. 75.

17. Cfr. Skadi Krause y Karsten Malowitz, *Michael Walzer zur Einführung*, *op. cit.*, p. 145. Según estos autores, la idea de resocialización de Walzer se basa en la obra de John Dewey y su idea de pedagogía democrática; «[...] el desarrollo de soluciones imaginativas, no burocráticas y de efecto local para la resolución de problemas sociales [...]».

18. Cfr. Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», en Shlomo Avineri y Avner de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

19. Vid. Ken Anderson *et al.*, «Roundtable on Communitarianism», *Telos*, 76 (verano 1988).

20. Cfr. Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, Londres, Macmillan, 1975, pp. 67-69.

21. Etzioni especifica una serie de valores secundarios también importantes. Y, si bien en ningún momento, habla de una acción concreta para la transmisión moral de esos valores, afirma que los mismos deben estar presentes en el conjunto de la educación de los individuos.

22. Cfr. Peter Mandelson y Roger Liddle, *The Blair Revolution*, Londres, Sage, 1996, p. 47.

23. Cfr. Michael Walzer, «Rescuing Civil Society», *Dissent* (invierno 1999), p. 64.

24. En este ítem se hace apenas un resumen de las críticas del comunitarismo al Estado social. Se exponen brevemente sólo aquellas que tienen que ver con el problema de la integración social y la sociedad civil.

25. Cfr. Michael Walzer, «Ethnischer Pluralismus und politische Demokratie», en Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlín, Rotbuch, 1996, pp. 140-170.

26. Cfr. Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debate zwischen Liberalismus und Komunitarismus», en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 103-130.

27. Quizás es posible establecer una diferencia entre autores como R. Dworkin o J. Rawls y M. Walzer. Para los primeros, el Estado debe ser neutral frente a los distintas concepciones de

una «good life» mientras que el Estado en Walzer debe implicar el reconocimiento social de una concepción de terminada de «good life». Por esto es tan importante, el compromiso moral del ciudadano con el Estado. Para Walzer, una sociedad incluye una idea sancionada socialmente de lo que es o debería ser una «good life». Sin esto, no es posible hablar de comunidad o de cultura política. Vid. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; también John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1983), pp. 223-251.

28. Cfr. Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal Communitarian Debate», en N. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

29. Cfr. Martin Walzer, «Rescuing Civil Society», *op. cit.*, p. 63.

30. El programa político de Walzer tiene los siguientes puntos: 1) Democratización radical de las corporaciones gubernamentales. Esto significa trasladar la dimensión de la toma de las decisiones económicas a la esfera pública y convertir esas decisiones en parte habitual de la discusión de los asuntos públicos. 2) Descentralización de la actividad gubernamental. Esto significa alterar la escala habitual de la vida política y aumentar el número de ciudadanos capaces de tener un rol efectivo en la toma de decisiones diaria de la política. 3) Creación de partidos y movimientos sociales que puedan operar en diferentes niveles de gobierno y puedan generar un grado mayor de compromiso individual que los actuales partidos nacionales. Cfr. Michael Walzer, «Civility and Civic Virtue in Contemporary America», en Bryan Turner y Peter Hamilton, *Citizenship*, Londres, Routledge, pp. 176-187.

31. Taylor usa ambos conceptos como sinónimos; Cfr. Charles Taylor, «Aneinander vorbei: Die Debate zwischen Liberalismus und Kommunitarismus», *op. cit.*, p. 122.

32. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1988, p. 396.

33. Cfr. G.P. Fletcher, *Über die Moral von Beziehungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, p. 167; «[...] usemos las aulas de clase como vehículo para inspirar sentimientos de lealtad y patriotismo».

34. Desde el punto de vista de la integración social, Michael Walzer se ha encargado de reseñar en *The Communitarian Critique of Liberalism* los cuatro factores más importantes causantes del proceso actual de desintegración de los lazos sociales y de ruptura de los vínculos de pertenencia. Este proceso de fragmentación social que aparece en las sociedades altamente desarrolladas se encarna en cuatro aspectos distintos del proceso de modernización y erosiona en múltiples formas los *social bonds* de los individuos con su lugar de pertenencia, con su grupo social, con su familia y con su comunidad política. Cfr. Michael Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory*, 1 (1990).

35. Vid. Peter Mandelson y Roger Liddle, *The Blair Revolution*, *op. cit.*

36. MacIntyre, en particular, ha señalado en muchas ocasiones la necesidad de disolver el *Communitarian Label*, cuyas aplicaciones políticas son inconsistentes. Cfr. Finn Bowring, «Communitarianism and Morality: in Search of the Subject», *New Left Review*, 222 (marzo-abril 1997), pp. 96-97.

37. Tony Blair, *New Britain: My Vision of a Young Country*, Londres, 1996, p. 209.

38. Cfr. *Tagespiegel* (23-5-1999), p. 8.

39. Cfr. Alex Callinicos, «Social Theory put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens», *New Left Review*, 236 (julio/agosto 1999).

40. Cfr. Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, *op. cit.*, p. 24.

41. Cfr. Amitai Etzioni, *ibid.*, p. 27.

42. Cfr. Amitai Etzioni, *ibid.*, p. 91.

43. Cfr. Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart*, Berkeley, California University Press, 1985, pp. 287-288.

44. Cfr. Amitai Etzioni, *The Spirit of Community*, *op. cit.*, p. 113.

45. Vid. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

46. No era ésta acaso la idea original de los derechos sociales, según Marshall? Vid. Thomas Marshall, *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press, 1992.

47. Cfr. Steven Lukes, «Solidarität und Bürgerrechte», en Kurt Bayertz, *Solidarität: Begriff und Problem*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 389-398.

48. Vid. Ernesto Garzón Valdés, «Alcune Osservazioni sul concetto della tolleranza», *Ragion Pratica*, 5 (1995).

49. Vid. Javier de Lucas, «Tolerancia y derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico», *Isegoría* (Madrid), 14 (1996), p. 154. De Lucas razona acertadamente que la tolerancia no puede ser proclamada como principio jurídico, es decir, como virtud pública, sino solamente como virtud privada.

50. Vid. Javier de Lucas, *ibid.*, p. 156.

51. Vid. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien, Deuticke, 1967, cap. IV.

Gustavo Fondevila. Doctor en Derecho, Universidad de Buenos Aires. Investigador asociado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Autor de varios artículos en publicaciones académicas especializadas internacionales. Tema actual de investigación: modelos de integración social en el Estado de derecho.