



FABIO LEONARDO RODRÍGUEZ DUARTE

**LA TENSIÓN ENTRE EL PARTICULARISMO Y EL
UNIVERSALISMO EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO
IGUALDAD COMPLEJA DE MICHAEL WALZER**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 7 de febrero de 2014**



**LA TENSION ENTRE EL PARTICULARISMO Y EL
UNIVERSALISMO EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO
IGUALDAD COMPLEJA DE MICHAEL WALZER**

**Trabajo de grado presentado por Fabio Leonardo Rodríguez Duarte, bajo la
dirección de la Profesora Yelitsa Marcela Forero Reyes Ph. D.
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 7 de febrero de 2014**

AGRADECIMIENTOS

A la Facultad de filosofía de la Universidad Javeriana y a sus profesores en quienes descubrí auténticos modelos de filósofos; hombres y mujeres siempre interpelados por la duda y el asombro.

A mi familia, en especial a mis padres, a mis hermanos y a mi hermana. Este es sobre todo un logro suyo. Muchas gracias por su amor incondicional.

A la profesora Marcela Forero, quien siguió de cerca mi proceso y estuvo siempre presta a brindarme su apoyo. Mis inquietudes filosóficas, así como mi amor por la ética y la política, son en gran medida un fruto de su ejemplo y de su trabajo riguroso.

Finalmente a Maggie, su cariño y entrega son mi alegría todos los días.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| CARTA DE LA DIRECTORA | |
| AGRADECIMIENTOS | |
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| 1. UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA PLURALISTA, PARTICULARISTA E IGUALITARIA | 15 |
| 1.1 Michael Walzer y el debate entre liberales y comunitaristas | 15 |
| 1.2 La necesidad de recuperar el lenguaje moral cotidiano | 16 |
| 1.3 El comunitarismo liberal o el liberalismo comunitario | 21 |
| 1.4 La igualdad compleja de las esferas de la justicia | 29 |
| 2. EL DOBLE CARÁCTER DEL ARGUMENTO MORAL Y DEL AGENTE CRÍTICO | 43 |
| 2.1 El argumento moral: su naturaleza interpretativa y crítica | 43 |
| 2.2 Tres senderos del transitar filosófico | 45 |
| 2.2.1 El sendero del descubrimiento | 46 |
| 2.2.2 El sendero de la invención | 48 |
| 2.2.3 El sendero de la interpretación | 52 |
| 2.3 El crítico social y su práctica | 59 |
| 3. EL ESTADO-NACIÓN-ETNOCULTURAL-HOMOGÉNEO Y LA INTERVENCIÓN MILITAR | 76 |
| 3.1 En favor del pluralismo | 76 |
| 3.2 La naturaleza plural de la subjetividad | 79 |
| 3.3 La crítica social y el maximalismo moral | 83 |
| 3.4 El minimalismo moral | 85 |
| 3.5 La guerra justa y las sociedades plurales | 94 |
| 3.6 El Estado: la agresión y el derecho a defenderse | 99 |
| 3.7 Soberanía contra intervención unilateral | 105 |
| CONCLUSIONES | 111 |
| BIBLIOGRAFÍA | 118 |

INTRODUCCIÓN

Las décadas comprendidas entre el inicio del siglo XX y la posguerra estuvieron caracterizadas por una notoria *Pax philosophica*¹ en materia ética. Por una parte, el estudio de los juicios de valor y sus fundamentos estaba gobernado por un profundo escepticismo en relación con la imposibilidad de otorgar un cimiento racional a la moral. En efecto, las discusiones teóricas que se plantearon giraron únicamente en torno a la estrecha relación entre los juicios de valor y la subjetividad; por otra parte, el estudio de la reflexión sobre la bondad moral de las acciones e instituciones estaba dominado por una ausencia de debate y de discusión. De esta manera, el utilitarismo dominaba como única teoría ética ampliamente reconocida en materia filosófico-normativa por cuanto estaba intrínsecamente relacionada con los deseos o las sensaciones y soportaba mejor las cargas metafísicas (Dworkin, 1996).

La relativa calma que dominó el horizonte de la ética durante buena parte del siglo XX fue reemplazada hacia los años setenta por el profundo cuestionamiento por parte de una corriente neoilustrada que desde la tradición anglosajona animaba a la recuperación del

¹ La primera mitad del siglo XX da cuenta de un mundo que se ha quedado sin referentes absolutos, sin verdades últimas racionales o teológicas que permitan fundamentar las acciones morales. Gran número de intelectuales presenciaban atónitos la profunda transformación social, cultural, económica y material del mundo. Efectivamente acontecían vertiginosos cambios tecnológicos y científicos, pero también la barbarie de dos guerras mundiales y complejas contradicciones en el sistema económico imperante (Dworkin, 1996).

legado kantiano para ser aplicado a las circunstancias del hombre contemporáneo. Así pues, la segunda mitad de siglo evidenció un retorno de la ética a los primeros planos de la reflexión filosófica, ello se expresó en la necesidad de una discusión valorativa que permitiera comprender y evaluar los nuevos fenómenos a los que se enfrentaban las sociedades modernas. En este sentido, la filosofía se planteó con urgencia alternativas para la convivencia pacífica y justa entre hombres y mujeres que ya no compartían un único horizonte de perspectivas morales. La ética empezó por reconocer el carácter plural de los discursos humanos y advirtió la necesidad de una reflexión que permitiera evaluarlos y debatirlos, haciendo evidentes sus fundamentos y las posibles consecuencias de su materialización.

Es así como en 1971 con *A theory of justice*, el norteamericano John Rawls planteó la reformulación del proyecto moderno y liberal a partir de la defensa del racionalismo y del cognitivismo en cuestiones de justicia. La búsqueda de una sociedad “bien ordenada”, es decir de una sociedad cuyas estructuras básicas sean justas se convirtió en el inicio de un largo y apasionante debate sobre cómo responder satisfactoriamente a la justicia distributiva en una sociedad con múltiples visiones morales, religiosas y filosóficas: sociedades pluralistas, en las que arraigan proyectos de vida muy distintos, con frecuencia en conflicto.

En los años ochenta se produce un fuerte ataque proveniente de diversos autores a la teoría de la justicia como equidad. Estas corrientes de pensamiento denotaban como característica fundamental las referencias continuas a lo local y a lo concreto. En este sentido, el conjunto de autores denominados arbitrariamente “comunitaristas” tuvo por objetivo común evidenciar los límites del proyecto racionalista, su ineficacia y sus inconsistencias internas. De manera que su preocupación más urgente fue ofrecer una alternativa a las propuestas liberales, a través de la reivindicación de la moral substantiva, recuperando así las visiones que en materia ética expusieron Aristóteles y Hegel².

El “comunitarismo” reunió las más variadas posiciones, desde proyectos claramente antiilustrados y conservadores hasta posiciones más modernas que, recogiendo algunos

² La polémica entre liberales y comunitaristas no es nueva. Se trata de un replanteamiento de las críticas románticas a la Ilustración y de los cuestionamientos de Hegel a la propuesta kantiana (Dworkin, 1996).

elementos del proyecto liberal, plantearon la necesidad de su reconducción. A esta última corriente pertenece Michael Walzer. Su filosofía es un empeño por proveer a la teoría ética y política de los fundamentos filosóficos necesarios para edificar una socialdemocracia liberal y pluralista.

Su propuesta intelectual se ocupa en la búsqueda de una teoría que permita articular la teoría crítica y la práctica política con el fin de suscribir la política de la diferencia y, al mismo tiempo, defender un cierto tipo de universalismo que requiera de un gobierno democrático en todo tiempo y lugar, y que además haga posible la democracia dondequiera que haya ciudadanos que la deseen.

El presente trabajo constituye un esfuerzo por reconstruir los argumentos con los cuales Walzer hace frente a la aparente oposición que existe entre el *particularismo* y el *universalismo* que se encuentra en su teoría de la justicia como igualdad compleja. De esta manera pretendo subrayar la originalidad con la cual Michael Walzer abordó el debate liberalismo-comunitarismo.

Walzer desarrollaría en obras posteriores a *Las Esferas de la justicia* (2001) un discurso filosófico que aclararía el verdadero carácter del argumento moral, el cual constituye la substancia de la teoría de la justicia como igualdad compleja. De esta forma, el autor prepararía su defensa a partir de la elaboración de una teoría de la crítica social congruente con la autonomía y el pluralismo, cuya idea central es la crítica en *conexión*. Justamente este argumento prepararía el terreno para argumentar coherentemente acerca la justicia como igualdad compleja en relación con su realización en el ámbito nacional e internacional. El profesor de Princeton explicaría así el modo según el cual entre las diversas esferas de la distribución cabe un cierto tipo de minimalismo moral contenido en toda moralidad densa, que permitiría afirmar que entre el principio de *autodeterminación* que rige la distribución al interior de cada esfera y los *criterios* de distribución de los bienes sociales no existe una contradicción irresoluble. En este aspecto, la justicia como igualdad compleja comprobaría que su potencial explicativo puede extenderse hasta afirmar que es posible elaborar una teoría ético-política que garantice la convivencia social en el marco de una sociedad internacional y transcultural, a partir de una política identitaria de la diferencia. Es decir,

entendiendo que una sociedad de sociedades sólo es posible mediante el respeto mutuo de los derechos fundamentales de los miembros de “Estados-nación-etnoculturalmente-homogéneos” (Solórzano, 1997, p. 80).

Ahora bien, comprendiendo que se trata de proteger las murallas que resguardan la diferencia, la teoría a continuación consideraría los casos difíciles de coexistencia entre las esferas sociales. En consecuencia, la justicia como igualdad compleja debería en la práctica orientar las decisiones en situaciones en las que distintos horizontes morales entrarían en pugna hasta el punto de considerar que se trata de una situación peligrosa e intolerable para el resto de la humanidad. De esta suerte, el tema de la justicia distributiva y el tema de la guerra justa vendrían a entrecruzarse con el fin de afirmar que para Walzer el uso de la violencia representa un recurso persuasivo y material que emerge de una moralidad tenue y que sirve a los propósitos de la preservación de la vida física y cultural de una comunidad moral y política. En efecto, la guerra justa, y más precisamente el tema de las intervenciones militares adviene dentro de la teoría de la justicia como igualdad compleja como un potente y, para muchos, un escandaloso argumento en favor de la estabilidad social y la paz mundial. A fin de desarrollar este trabajo, el derrotero intelectual que propuse fue el siguiente:

En primer lugar, considero el método novedoso que propone Walzer a propósito de la necesidad apremiante de una corrección metodológica de los postulados liberales desarrollados en *Teoría de la justicia* de John Rawls. Esto implica apostar por la recuperación de un tipo de lenguaje moral necesario para abordar holísticamente los temas de la ética política. A partir de allí reconstruyo el modo como Walzer articula las tesis liberales y las críticas comunitaristas proponiendo una teoría híbrida cuyo núcleo recoge las consideraciones válidas de uno y otro planteamiento. En efecto, el autor en oposición a las propuestas monológicas de la justicia plantea una vía alternativa cuyo centro son los significados socialmente compartidos de los bienes. Dicha teoría recibe el nombre de *justicia como igualdad compleja* y se erige como una propuesta descriptiva y normativa en favor de la convivencia social en las sociedades plurales. Por último, en esta primera parte, muestro que la dependencia de los significados sociales al interior de la teoría condujo a sus críticos a

sostener que en la perspectiva walzeriana subyace una incoherencia; a saber, la dificultad de apelar a los valores de una comunidad desde una perspectiva crítica, pues si las normas de distribución derivan de los valores de la comunidad a través de sus prácticas sociales, entonces las normas de distribución no podrían ser invocadas como crítica de las prácticas existentes. En otras palabras, si la moralidad se compone a través de los significados sociales, ¿cómo podemos juzgar moralmente esos significados sociales? La teoría supone una capacidad de crítica que en hipótesis no es posible. Para esta primera parte me refiero sobre todo a las obras *Las Esferas de la justicia* (2001), *Guerras justas e injustas* (2000) y *The Communitarian Critique of Liberalism* (1990).

En segundo lugar, desarrollo lo que considero la respuesta walzeriana a dicho dilema. El argumento que empleo involucra la doble caracterización que Walzer atribuye a cualquier argumento moral: interpretación y crítica. Por consiguiente, considero la naturaleza de la crítica social y su relación con el crítico como un sujeto en *conexión*. Allí expongo la relación que guarda el intérprete con su entorno y argumento a favor de la autoridad crítica que lo asiste. Posteriormente destaco que dicho argumento permite explicar la manera como acontece la justicia como igualdad compleja en el marco de las relaciones nacionales e internacionales, introduciendo entonces la dificultad que propone la tensión entre la *diferencia* y el *universalismo* en el marco de las relaciones entre Estados-nación-etnoculturales-homogéneos. Para este apartado me remito sobre todo a las obras *Interpretación y crítica social* (1996a), *La compañía de los críticos* (1993) y *Moralidad en el ámbito local e internacional* (1996b).

Finalmente, y en tercer lugar, me ocupo de reconstruir el modo como Walzer enfrenta esta ulterior dificultad. El autor devela el carácter plural de las sociedades humanas considerando que el sujeto es fuente de dichas sociedades por cuanto éste también es una entidad internamente dividida. A partir de allí expongo la idea según la cual existe cierta inteligibilidad de determinados valores a la base de las plurales comunidades humanas. Esto debido a que es posible en la reciprocidad una serie de valoraciones comunes (universales). Justamente, Walzer considera que las moralidades mínimas no existen independientemente, sino que surgen en los casos en los cuales las confrontaciones entre las distintas esferas de

distribución afectan los valores y los sentimientos más auténticos que nos definen como especie, es decir, las moralidades densas. De esta forma, considero la idea según la cual las esferas de la distribución no son en definitiva entidades herméticas, sino que, por el contrario, se encuentran vinculadas entre sí por una serie de valores inteligibles en virtud de nuestra capacidad de reconocernos como seres creadores de cultura. Para concluir, abordo el problema acerca cómo es posible articular la diferencia con el universalismo en la figura de un Estado-nación-etnoculturalmente homogéneo. En otras palabras, considero la manera como el argumento de la justicia como igualdad compleja se entrecruza con la teoría de la guerra justa, afirmando que el uso de la violencia se presenta como una circunstancia moral a veces necesaria e incluso deseable para preservar determinados derechos fundamentales de las sociedades. En efecto, me ocupo brevemente del tema de las intervenciones militares exponiendo la manera como el principio de autodeterminación de las sociedades concretas puede ser suspendido por criterios universales de justicia expresados como derechos humanos, que a fin de cuentas no buscan otra cosa que preservar los valores fundamentales de la vida y de la libertad. En este apartado recurrí principalmente a *Moralidad en el ámbito local e internacional, Reflexiones sobre la guerra* (2004b) y a *Guerras justas e injustas*.

1. UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA PLURALISTA, PARTICULARISTA E IGUALITARIA

1.1 Michael Walzer y el debate entre liberales y comunitaristas

Michael Walzer es un autor perteneciente a la tradición del pensamiento anglosajón americano. Su trabajo ha pretendido subsanar las tesis contrarias entre el liberalismo y el “comunitarismo” a fin de teorizar correctamente sobre las sociedades modernas. El autor neoyorquino se abre camino a través de las disquisiciones entre liberales y comunitaristas acontecidas en la década de los ochenta, y enfoca de un modo singular la relación entre la diferencia social y la comunidad moral; su originalidad estriba en el hecho de haber planteado una metodología novedosa para abordar los problemas de la ética política. De esta manera, retomando el proyecto rawlsiano de elaborar y defender una teoría de la justicia, que fuese garante de justa distribución de los plurales bienes que existen en las sociedades multiculturales, ofrece una versión liberal con una sociología y una psicología mejores para ordenar la complejidad del mundo social. Aunque su nombre es citado a menudo entre los así llamados “comunitaristas” y es asociado a pensadores como Alisdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Sandel, es preciso cuestionar esta idea, ya que el examen minucioso de su obra muestra que si bien su centro de gravedad es la comunidad, su filosofía también está parcialmente de acuerdo con principios liberales como el de la libre asociación.

A diferencia de autores como Rawls, Taylor o Sandel, los orígenes intelectuales de Walzer no devienen exclusivamente de la filosofía. El conjunto de sus investigaciones acontece en gran medida en el terreno de la ciencia política y de la sociología. Desde allí entiende el universo social como un proceso complejo de tensiones sociales internas irresolubles que no proceden *ex nihilo*, sino que, por el contrario, son inherentes a los valores de las comunidades en los cuales se originan. En consecuencia, el autor concibe la filosofía ético-política como un trabajo interpretativo y crítico en el que el filósofo político además de poner el objeto de estudio (la sociedad) ante sí, está interrelacionado con él; de tal modo que el quehacer filosófico se torna en “interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos” (Walzer, 2001a, p. 12). Walzer cree que la filosofía pierde toda aplicabilidad práctica cuando, sin más, presupone a la sociedad dada como objeto, asumiendo que es necesario establecer una distancia del mundo social con el pretexto de formarnos un punto de vista objetivo y universal, tal como ocurre en la obra de Rawls. En contraste, propone hacer filosofía a partir del mundo de significados mutuamente compartidos, que desde prácticas locales revelan los principios morales/políticos que asumimos en la forma de las narrativas vitales del discurso moral. Para confirmar este planteamiento, Walzer propone, desde *Guerras justas e injustas* (2000) recuperar el lenguaje moral cotidiano para tratar las cuestiones de ética política. Esto significó prescindir de las metodologías vigentes que imperaban en el mundo académico.

1.2. La necesidad de recuperar el lenguaje moral cotidiano

El primer planteamiento es el de las ciencias sociales, en particular del positivismo jurídico característico de las relaciones internacionales. La metodología del positivismo jurídico es inadecuada para abordar los problemas de la teoría social, porque en opinión de Walzer todo discurso moral está excluido del universo científico con el argumento según el cual, el lenguaje moral no precisa otra objetividad que la meramente subjetiva. Walzer denuncia que los juristas han construido un mundo de papel que no se corresponde en los puntos cruciales con el mundo que vivimos el resto de los mortales (Walzer, 2000). Como ejemplo

de este punto, el autor nos presenta el caso de los tratados y los acuerdos jurídicos que constituyen las leyes de la comunidad internacional. Según él, los términos del lenguaje a los que se recurre en tales acuerdos abren una brecha semántica entre la forma legal de dichos tratados y nuestras comprensiones morales básicas. En consecuencia, “acuerdos como por ejemplo el de la carta de las Naciones Unidas termina siendo un ejercicio de sofistería utópica, cuya pertinencia e importancia no interesan sino a quienes en su oficio de juristas dedican su tiempo y energía al oficio de reinterpretación de dichas disquisiciones” (Walzer, 2000, p. 19).

El segundo planteamiento es el del activismo político. Walzer confiesa haber participado como escritor y además como activista político durante las manifestaciones en contra de la guerra llevada a cabo por EE.UU. en Vietnam. Si bien considera que el activismo pone en marcha la lucha por la transformación social y anima la vida política, afirma que es necesario tener en cuenta la reflexión filosófica dentro de la coyuntura política, ya que aunque la urgencia de la guerra parece no ser compatible con la filosofía como empeño serio, son las reflexiones filosóficas y las elecciones políticas previas las que son condición de posibilidad para dar forma lingüística a los sentimientos morales que suscita el conflicto social. En este sentido, la filosofía política, como una estructura lingüísticamente ordenada y sistematizada de nombres y conceptos, permite dar forma en su significado e implicaciones al vocabulario con el que hombres y mujeres alentados a la lucha animan la vida política en una sociedad. En este orden de ideas, Walzer considera la necesidad de elaborar sosegada y reflexivamente un razonamiento moral que sirva a los propósitos de una teoría política, adecuando filosóficamente el vocabulario moral a la urgencia de la coyuntura política.

Por último, Walzer habría tenido a su disposición dos formas de proceder argumentativamente. Por una parte, el utilitarismo y por otra el lenguaje secularizado propio de la tradición bíblico-religiosa. El primero como tercer planteamiento es rechazado fundamentalmente porque en cuanto representa una teoría orgánica y unificada bajo un principio único (el de la eficiencia, que prescribe la maximización de la utilidad social), da lugar a efectos morales imprecisos, puesto que afirma la preeminencia de las

consideraciones de eficiencia en nombre, por ejemplo, de la justicia. El utilitarismo es para Walzer un argumento moral especulativo y arbitrario que “nos hace asignar valores allá donde no hay valoraciones consensuadas, ninguna jerarquía de valores, ningún mecanismo de mercado para determinar el valor positivo o negativo de diferentes acciones y resultados” (Walzer, 2004b, p. 58). En breve, en la política y en la ética los análisis coste/beneficio siempre resultan muy específicos e infinitamente permisivos en cada caso concreto. En contraste, Walzer afirma que existe cierto tipo de cálculos que no requieren de gran precisión en términos de coste/beneficio, sino que más bien se trata de situaciones que evocan una dependencia moral de cierta solidaridad mínima de los seres humanos. En efecto, Walzer disponía de un modo de razonar hasta ahora olvidado en los anaqueles de la historia del pensamiento filosófico-teológico, que aunque había hecho carrera de Maimónides a Suarez, pasando por Tomás de Aquino, y habiendo sido ilustrado en el derecho de gentes de Grocio bajo una perspectiva secular; no había sido tomado en cuenta por las ciencias sociales, por considerar que hacía uso de un lenguaje cuya objetividad y precisión estaba relegada a los poetas y literatos. Dicha metodología argumentativa, sin embargo, pertenece a la tradición bíblico-religiosa en la que por primera vez se dio forma a la política y a la moral³.

Este tipo de metodología argumentativa es para Walzer la clave con cual los fenómenos sociales pueden ser develados y analizados en toda la amplitud de su significado como una actividad humana más allá de las doctrinas legales establecidas por el positivismo jurídico. El autor neoyorkino está interesado en descubrir la estructura del mundo moral contemporáneo. Por esta razón, aboga por hacer uso de los términos compartidos con los cuales los seres humanos nos referimos al mundo cotidianamente; un tipo de lenguaje propio de las descripciones morales que complete el derecho positivo con el fin de acercarlo

³ En *Terrorismo y guerra justa* (2008) Walzer se concibe a sí mismo como un judío comunitario y como un americano liberal. Con ello confirma su pertenencia a una tradición de pensamiento que hunde sus raíces en la teología judaica. En el mismo sentido en la *International Conference Jews and the Left*, (mayo 6-7, 2012), afirma que debe existir cierto tipo de compromiso de los izquierdistas judíos con la tradición judía y con la sociedad en general, como un reconocimiento del notable logro de la política judía en el exilio preconizando el mantenimiento de una existencia nacional de dos mil años, la cual sobrevivió a pesar de no contar con soberanía o territorios.

a la naturaleza cultural del hombre. Walzer sostiene que dicho lenguaje a pesar de haber sido desdeñado y relegado a nuestro fuero interno, posee la potencia descriptiva y prescriptiva necesaria para elaborar y defender sistemáticamente la teoría política. De esta manera, una teoría (de la justicia distributiva o bien de la guerra) que proceda bajo los términos del lenguaje moral es su apuesta como la tarea fundamental de razonamiento político.

El lenguaje moral es el lenguaje cotidiano, aquel con el cual expresamos nuestras inconformidades sociales y morales. En muchos de los casos no se trata de un lenguaje aún ordenado y sistemático, pero sirve a los propósitos de conformar una sociedad política en el ejercicio de su participación democrática. Esto no descarta sin embargo, que dicho vocabulario pueda ordenarse conceptualmente con el trabajo serio de la filosofía. De este modo, Walzer pretende integrar las nociones conceptuales de la teoría política con la teoría moral. El autor no busca ofrecer una teoría de la comunidad que sirva de subestructura moral que explique, a la vez que prescriba, cuál debería ser el comportamiento de una sociedad democrática. Mejor, su propuesta parte, si se quiere, desde la superestructura sociocultural en la cual ya somos y existimos como seres *in situ*; hombres y mujeres con una vida culturalmente llena de significado, con ligámenes afectivos de los unos hacia los otros, y con precomprensiones morales con las cuales juzgamos y valoramos los bienes que concebimos y distribuimos. Se trata del estudio profundo acerca de las justificaciones y las valoraciones que hacemos cotidianamente en un lenguaje que nos resulta mutuamente comprensible. El autor cree que la interpretación del lenguaje moral revela los principios que animan la vida social, y de esta manera podemos poner ante sus ojos sus propias comprensiones del mundo moral, aunque quizá aparezcan de una forma nunca antes concebida (Walzer, 2000). Además, dicho lenguaje del cual nos valemos en el momento de enjuiciar los fenómenos sociales, políticos y morales comporta un método propiamente casuístico en el que el objeto de estudio, que son los juicios y justificaciones de hombres y mujeres moralmente situados, conlleva una reiterada referencia a casos históricos.

El modo de argumentación moral evocado por Walzer recurre a un consenso sobre la ley moral similar en apariencia al recurso rawlsiano de la intuición moral de las sociedades

democráticas. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Walzer plantea una división en el campo de la ética política, revelando la existencia de dos ámbitos normativos diferentes que coexisten superpuestamente. Por una parte, habla de la comunidad moral que hace referencia a un modo de asociación homogénea y que encuentra su ligamen en las mutuas comprensiones narrativas y afectivas. Dicha comunidad moral entraña una autonomía normativa, en tanto las mutuas comprensiones compartidas de los bienes sociales se lo permiten. Por otra parte, habla de la comunidad política, que hace alusión a los vínculos sociales que, con base en la heterogeneidad, dan lugar a un tipo de autoridad soberana a partir de actos de consentimiento mutuo. La comunidad política es, además, por antonomasia, el ámbito de los derechos (casi) universalmente válidos. Ahora bien, dadas las características de esta distinción ético-política parece darse la siguiente contradicción: la comunidad moral caracterizada fundamentalmente por la unidad y la homogeneidad de las comprensiones compartidas no se corresponde, y pareciera imposible existir concomitantemente con la comunidad política que se concibe como altamente heterogénea y en razón de sus acuerdos básicos propende hacia la fragmentación y a la incomprensión mutua. En otras palabras, una sociedad que comporta superpuestamente dicha distinción ético-política deviene en apariencia imposible, en virtud de que la heterogeneidad de la comunidad política rompe los acuerdos básicos fundados en las mutuas comprensiones de la comunidad moral. Al respecto, Walzer sostiene que tanto la comunidad política como la comunidad moral pueden coexistir concomitantemente en la figura de lo que en nuestros términos sería un Estado gobernado por un comunitarismo liberal o un liberalismo comunitario. El autor sostiene que no hay una subordinación de la normatividad de la justicia a los valores comunitarios como sucedería en las antípodas del comunitarismo con Sandel. Afirma que de hecho las características de la comunidad política pueden ser compatibles con la configuración de la comunidad moral. Aunque concuerda con Sandel en la idea según la cual son las comunidades particulares quienes fundan la identidad de los individuos y los principios de justicia particularistas (Walzer, 2004a). No obstante, está en desacuerdo con él cuando afirma que la idea de sujeto que plantea el liberalismo diverge totalmente de toda concepción de comunidad moral concreta, ya que si bien el liberalismo

concibe un sujeto abstracto, sin cualidades morales, salvo las que el mismo sujeto se atribuye al suscribir el contrato social; Walzer afirma que es posible adoptar la forma válida de dicho concepto y enriquecerlo psicológica y sociológicamente con el fin de plantear una teoría liberal apropiada para las sociedades modernas. En efecto, asevera que la aparente oposición que existe entre las tesis liberales y las críticas comunitaristas deriva de una mala comprensión de la crítica comunitarista al liberalismo. Enseguida me ocuparé de exponer la manera como Walzer logra articular satisfactoriamente la aparente oposición que existe entre estas dos perspectivas para de este modo asistir mejor a las sociedades modernas plurales.

1.3. El comunitarismo liberal o el liberalismo comunitario

La crítica comunitarista al liberalismo no es nueva, históricamente es tan antigua como la teoría liberal. El comunitarismo no constituye una teoría autónoma y conformada, ni un programa político sustancial, sino un conjunto de ideas que defiende la inclusión de la diversidad cultural, las identidades diferenciadas y las demandas políticas de los grupos étnicos subordinados dentro de la teoría política (Walzer, 1990).

El comunitarismo debe ser entendido como un correctivo a la teoría liberal y a su praxis. Para Walzer la comunidad moral es constitutiva de la teoría liberal como una característica fundamental; por tanto, es equivocado enfrentar el comunitarismo al liberalismo como si se tratase de dos teorías opuestas. Su aparente enfrentamiento reside en la manera desafortunada como el liberalismo ha planteado la relación entre sus principios fundamentales y la comunidad de valores compartidos que defiende el comunitarismo. En este sentido, se plantea la necesidad de llevar a cabo una revisión crítica del liberalismo a fin de aclarar y enfocar adecuadamente la relación entre la teoría y la comunidad moral.

De esta manera, el programa filosófico de Walzer examina minuciosamente los dos argumentos críticos que han sido enunciados por el comunitarismo. Su pretensión es hacer evidentes las verdades parciales que presenta la doble crítica comunitarista.

El primer argumento crítico (A) plantea fundamentalmente que el liberalismo es una representación de la sociedad y, el segundo (B) sugiere el problema del liberalismo como representación distorsionada de la sociedad.

De este modo, (A) plantea que la teoría política liberal describe una sociedad fragmentada, una asociación política de individuos moralmente aislados que se encuentran abstraídos en sus proyectos de vida independientes, y están vinculados mutuamente a partir de meros nexos contractuales. Esto según (A) da lugar a una sociedad ahistórica por cuanto su ligamen social procede *ex nihilo* a partir de un origen fundacional en el contrato social, tal como sucede en el concepto de *la posición original* de Rawls. En este sentido, la teoría liberal establece una sociedad homogénea conformada en su totalidad por unidades sociales, en la cual la concepción de lo público se apoya en la idea de un *topos* en el que los fines e ideales privados tienen las condiciones para su realización. En efecto, el liberalismo está a favor de la construcción de las estructuras sociales a partir de las características constitutivas de los seres humanos. De manera que, defiende la imagen de un hombre libre, igual, racional, ajeno a los condicionamientos históricos, a partir de la cual se construye un orden social que permite la convivencia de los múltiples proyectos del buen vivir presentes en las sociedades complejas como las nuestras.

El comunitarismo en (A) denuncia que el liberalismo ha generalizado el valor de la libre asociación hasta el punto de asumir que todas las asociaciones son, en hipótesis, voluntarias. Efectivamente, sostiene que una sociedad de este tipo sería un ejemplo de mal utopismo, puesto que la imagen ideal de individuos autónomos que eligen sus vínculos libremente, o que incluso eligen no tener ninguna clase de vínculos es incongruente con un mundo social de personas moralmente situadas.

Ahora bien, en acuerdo con la crítica comunitarista, Walzer rechaza la formalidad de los principios morales defendidos por el liberalismo moderno. Para él la moralidad se construye a partir de las condiciones fundadas en la colectividad de cada una de las sociedades; por tanto, no acepta la imagen ilustrada de un sujeto puramente racional, desencarnado, que fundamenta la moral. En contraste, plantea un retorno a lo concreto, a las bases comunitarias como fuente de ideas morales capaz de cohesionar a los individuos y

de vencer la anomia que caracteriza a nuestra época. En consecuencia, afirma que ninguna sociedad humana podría existir si no tuviera otro tipo de vínculos y cualidades además de los que se atribuyen los individuos al suscribir el contrato social. En este sentido, coincide con MacIntyre en la idea de que la doctrina liberal es una teoría filosófico-política en la que prima la ausencia de conexión sobre el carácter narrativo de los valores, las tradiciones y la capacidad de los individuos de darse a sí mismos una identidad a través de los relatos y las costumbres. No obstante, desde una perspectiva liberal, Walzer subraya que si la sociedad es tal cual y como la concibe el liberalismo, entonces la mejor manera de ordenar políticamente esa sociedad sería a partir de principios liberales, ya que sobre dicha sociedad fraccionada sería posible poner en marcha un tipo de ordenación en la que la totalidad del mundo material y social se supedita a los principios de justicia universalmente válidos que propone el liberalismo. En otras palabras, antes que cualquier concepción sustantiva del bien, debe garantizarse la convivencia social. En efecto, el liberalismo estaría en congruencia con una sociedad fragmentada, conformada por sujetos abstraídos en sus intereses privados y dispuestos a reestructurar su vida social a partir de algo como la posición original de Rawls.

Ahora bien, Walzer considera que la crítica comunitarista se equivoca al pretender un retorno absoluto a las bases comunitarias como condición de posibilidad de la cohesión social, pero también el liberalismo se equivoca al generalizar el valor de la libre asociación y al afirmar que todas las asociaciones sobrevienen libres y voluntarias. En este sentido, lo que contienen ambas posiciones es una verdad parcial. Por su parte, el liberalismo afirma el reconocimiento de la libertad de asociación como un valor fundamental de la sociedad y de la democracia política, mientras que el comunitarismo afirma que no todos los vínculos de una sociedad pueden ni deben ser contractuales⁴.

⁴ Walzer agrega que: “el modo como el liberalismo ha comprendido mejor el principio de la libre asociación en las sociedades modernas ha sido reconociendo diversas movilidades: geográficas, sociales, conyugales y políticas, pero no ha reflexionado suficientemente sobre las implicaciones morales que traen consigo dichas movilidades” (Walzer, 1990, p. 12). Para el autor toda movilidad (geográfica, social, conyugal y política) significa mucho más que desplazamientos producidos por acuerdos libres entre las partes contratantes, pues para él son también movilidades que están en relación con un fuerte conflicto moral entre personas por razón de su pertenencia cultural debido a

La tesis que extrae Walzer de esta primera crítica comunitarista al liberalismo tiene que ver con la idea según la cual, el valor de la libertad puede ser útil en su forma moderada para defender y explicar la manera como hombres y mujeres crean y establecen fronteras, a la vez que vínculos para la convivencia. El autor está de acuerdo con el comunitarismo cuando este critica el hecho de que el liberalismo haya asumido la libertad de asociación como un valor generalizado, pero está en desacuerdo con el comunitarismo cuando éste resuelve que lo conveniente sería ordenar la sociedad sobre la base de una fuerte cohesión social procurada por un Estado activo y poderoso como ocurre en el marxismo. En contraste, el autor sostiene que la libertad de asociación no debe ser, de ningún modo, suprimida, sino más bien controlada. En otras palabras, Walzer afirma la tesis de que nada necesita la libertad con más urgencia que la posibilidad de sacudirse de los vínculos forzados que puede imponer la comunidad, pero al mismo tiempo que no toda disolución efectiva de esos vínculos es buena. En breve, la libertad de asociación es un valor central, y en ello Rawls ha sido acertado, pero de acuerdo con el comunitarismo de Sandel y MacIntyre el mundo social rebasa los vínculos que se establecen en la asociación contractual liberal y demanda otro tipo de vínculos, que a pesar de su constrictión son importantes y necesarios.

Ahora bien, (B) aduce fundamentalmente la existencia de un antagonismo entre la teoría liberal y la comunidad moral, a causa de la manera distorsionada como el liberalismo ha representado la sociedad. La deformación perceptiva de la sociedad estriba en el hecho según el cual, el liberalismo insta una comunidad política sin advertir antes que la comunidad moral es presupuesto de todo contrato social y Estado de derecho. Walzer coincide con el comunitarismo en que el liberalismo presupone el conflicto social como algo ya dado en las sociedades liberales, y no advierte que son las confrontaciones entre las ideas sustantivas del bien las que animan el conflicto social. La política no se reduce a un asunto de concesiones mutuas e intercambios racionales calculados como han pretendido todas aquellas teorías norteamericanas que, apoyadas en las teorías alemanas de la acción

que en muchos casos, las movi­lidades representan verdaderos desplazamientos que fuerzan la aceptación de condiciones no deseadas y que desvinculan a las personas de sus comunidades morales.

comunicativa, han recibido el nombre de democracia deliberativa⁵. Si bien el liberalismo ha reconocido la necesidad de instaurar una comunidad política sobre la base de acuerdos formales, olvida que una política adecuadamente explicada y validada debe añadir a las convicciones racionales la reflexión acerca del papel que juega la pasión como una característica fundamental de la política. Para Walzer (B) insiste en recuperar la idea según la cual la pasión tiene un lugar legítimo en el mundo social, que se hace manifiesto en el partidismo social. Efectivamente, la teoría liberal ha estado demasiado ocupada en desarrollar procedimientos deliberativos desapasionados y lo que debe reconocer es que la vida política está alimentada por una suerte de energía apasionante con la cual se explica mejor la vinculación social y el conflicto social.

A pesar de que “razón y pasión” han sido a menudo términos que teóricamente se han contrapuesto, cuando no han sido ignorados en su relación constitutiva, en la práctica han estado siempre entrelazados de modo inextricable. De modo que, la frontera trazada entre una y otra se desdibuja cuando la pasión en el ejercicio de la democracia es racionalizada y la razón es informada de una energía apasionante. En verdad, Walzer está de acuerdo con la idea de que la simple razón no motiva a la acción; los sentimientos son la potencia que mueve a la acción y la complementa, a su vez la razón da forma a los sentimientos y los vuelve convicciones políticas. Efectivamente, la política se entiende mejor como oposición y conflicto, desacuerdo y disputa; en lugar de situación de diálogo ideal.

En el ámbito de la política ocurren otras cosas además de la deliberación, se trata de una descripción realista y no normativa. La deliberación corresponde a una parte del proceso político democrático y no es, como se ha creído, el proceso deliberativo en sí mismo. La política conoce otros valores como el compromiso, la solidaridad, el coraje, la actitud competitiva y por supuesto la pasión. Estos valores se expresan en un amplio

⁵ Tales teorías han estado orientadas a encontrar una decisión en un proceso racional de discusión entre iguales que escuchan respetuosamente las opiniones de los otros, sopesan las informaciones de que disponen, consideran las posibles alternativas, discuten sobre el sentido y la meta del asunto y, luego, establecen cuál es la mejor política para un país o quién es la persona más adecuada para un cargo.

espectro de actividades: la educación política, la movilización, la manifestación, la toma de posición, el debate, la negociación, el cabildeo, las campañas, la captación de donaciones, la corrupción, el ejercicio del gobierno y las labores auxiliares en las que los hombres y las mujeres políticamente activos actúan con una diversidad de términos y lenguajes. (Walzer, 2004a).

La política tiene que ver con las personas que reúnen las dos cosas: las convicciones y las pasiones. Los bandos que se eligen en una contienda política se rigen por la diversidad de los fines que persiguen como seres humanos, la diversidad de medios que aplican y el modo en que se comportan entre sí. De ahí que, el liberalismo según (B) debe tomar en cuenta las concepciones morales y psicológicas que los teóricos han hecho a las pasiones y enriquecer la teoría con una psicología social y sociología mejores. Walzer está de acuerdo con el comunitarismo cuando éste afirma que la vida política surge a partir de la comunidad moral en la confrontación enérgica de diversos valores. Por consiguiente, asevera que la fuerza motriz de la política liberal se encuentra en la capacidad que tienen hombres y mujeres de despertar las pasiones partidistas y de lucha en aquellas personas que situadas en el extremo inferior de la jerarquía esperan cambios radicales.

(B) hace patente que el liberalismo pasa por alto el hecho relevante de que su actividad emancipadora obedece en gran parte a la existencia de una comunidad moral con individuos *in situ*, quienes con fuertes sentimientos de cohesión potencian la vida política. Asimismo, destaca que la experiencia cotidiana de los valores no puede estar separada de la teoría, pues la comunidad política no puede negar su *ethos* al mismo tiempo que se nutre de ella. Justamente, al liberalismo le espera un futuro sí y sólo sí incluye y reconoce la diversidad socio-cultural intrínseca en la toda comunidad moral, de lo contrario estará condenada a devenir una teoría política inaplicable, por cuanto estaría traicionándose a sí misma al separar la comunidad política de la comunidad moral. En otras palabras, el liberalismo no puede proceder políticamente presuponiendo la comunidad moral como algo ya dado, puesto que la comunidad moral es la fuente de la cual emana todo contrato social suscrito en la doctrina liberal. Así pues, Rawls se equivoca cuando postula un mecanismo como el *velo de la ignorancia* para separar los proyectos de vida particulares y los principios de

justicia, porque es imposible fundamentar una concepción de lo correcto sin tener en cuenta una determinada concepción del bien, ya que lo justo está determinado por lo bueno.

Para el comunitarismo los principios liberales no son postulados neutrales, sino que por el contrario, se originan a partir de un complejo proceso histórico de reflexión y de aplicación de diversos modelos de convivencia social, así como de múltiples conflictos de poder e intereses al interior de las sociedades occidentales. De esta manera, las perspectivas comunitarias condicionan la configuración de la identidad individual, ya que generan un sentimiento de pertenencia a la comunidad, el cual, a su vez, tiene importantes consecuencias para la autocomprensión de las personas y para la construcción de proyectos políticos con los que el sujeto se sienta realmente comprometido. Justamente, la identidad política debe apelar a los sentimientos patrióticos de los individuos y a los contextos éticos de las sociedades a las que pertenecen. La idea según la cual el liberalismo amenaza continuamente con destruir su fundamento es, entonces, el segundo acierto que a juicio de Walzer la crítica comunitarista ha logrado.

Ahora bien, dado que las tesis liberales no son contrarias a los postulados comunitaristas, entonces no hace falta proponer algún tipo de teoría política (antiliberal o preliberal) que ordene la sociedad sobre la base de una fuerte cohesión social como lo sostendría el comunitarismo radical, pero tampoco una concepción universal de la justicia como la que pretende defender el liberalismo clásico. Esto porque ambos se equivocan en la medida en que pretenden ordenar la totalidad del mundo social y material a partir de una concepción unilateral del bien, la cual choca estrepitosamente con la naturaleza de las sociedades contemporáneas, cuya característica evidente es su alto grado de pluralidad y diferencia. En otras palabras, una concepción unilateral del bien implica una concepción unilateral de la justicia, ya que presupone, de un lado, que la totalidad de los bienes son conmensurables y, del otro, que el proceso distributivo de los bienes puede llevarse a cabo a partir de un principio universal de justicia. Según Walzer, Rawls ha procedido con acierto por cuanto su teoría de la justicia tiene por objeto de estudio las sociedades altamente complejas y diferenciadas actuales, pero se equivoca cuando sostiene que la totalidad del

mundo moral y material que comparten las personas, puede ser abordado exclusivamente desde los principios de la equidad y la diferencia.

Es así como la ética-política precisaría de una teoría capaz de concebir, explicar y apoyar la pluralidad del mundo social y material. Dicha teoría sería propuesta metodológica que articule el comunitarismo y el liberalismo en la formulación de una ética substantiva de raigambre liberal y que sirva como fundamento de los principios políticos liberales. Efectivamente, Walzer admite el problema planteado por la teoría política liberal de Rawls, pero considera que debe reformularse en su lugar de aplicación, mientras Rawls se interesa fundamentalmente por la protección de los individuos que buscan ver realizados sus fines e ideales, Walzer quiere, sobre la base de una política liberal de diferenciación, ofrecer algún tipo de protección mínima a los individuos, pero sobre todo velar por que los fines que pretende cualquier individuo no obstaculicen y dominen los fines que otros persiguen.

Esta nueva propuesta se desarrolla en oposición consciente a lo que Walzer denomina *justicia simple* y pretende establecer una sociedad libre de dominación a partir de un tratamiento plural a los múltiples principios distributivos que surgen de la disparidad del mundo social. Es así como, mientras en *Guerras justas e injustas* Walzer apenas esbozaba la forma de un razonamiento moral que diera forma a una metodología apropiada para abordar los problemas de la teoría política, en *Las Esferas de la justicia* el particularismo moral se transforma en una crítica abierta a todas aquellas teorías contemporáneas que ordenan el mundo social y material a partir de principios unilaterales de justicia. El autor propone una teoría de la justicia que atienda a la complejidad del mundo material y social, de manera tal que si bien no pretende un liberalismo necesariamente más igualitario que el existente, sí facilite una transformación y aplicación igualitarias. Enseguida me ocuparé de exponer la naturaleza de dicha propuesta, la cual tiene por nombre, *justicia como igualdad compleja* y cuyo desarrollo se encuentra presente en el conjunto de la vasta obra walzeriana, pero principalmente con rigurosidad filosófica en *Las esferas de la justicia*.

1.4 La igualdad compleja de las esferas de la justicia

Walzer aborda el problema de la justicia distributiva a partir de una perspectiva sustancialmente diferente a la de otras teorías de la justicia. Normalmente el filósofo a la manera de Platón, emprendía un desplazamiento desde el mundo social hacia un lugar en la distancia para formarse un punto de vista objetivo y universal del terreno de la vida cotidiana. Desde allí el filósofo se autorizaba a sí mismo para describir y prescribir los axiomas que sirviesen de guía al común de los hombres y mujeres situados en la particularidad del mundo social (Walzer, 2001a). El autor anota que su filosofía comporta un estilo diferente:

Mi planteamiento es radicalmente particularista [...] Otro modo de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos. La justicia y la igualdad pueden ser elaboradas idealmente como artefactos filosóficos, no así una sociedad justa e igualitaria. (Walzer, 2001a, p. 12)

El método básico de las esferas de la justicia es la interpretación de las culturas⁶. Walzer asume este presupuesto antropológico considerando que las sociedades son sobre todo culturas; esto es, conjuntos de significados y valores que deben ser comprendidos en su *modus operandi* para deducir sus conductas. Este presupuesto provee a Walzer de un método crítico que le permite presentar la organización política de las sociedades occidentales modernas como una configuración social de significados y valores intrínseca a las comunidades morales. A juicio de Walzer, dicho enfoque resulta particularmente útil para pensar cómo debemos responder a diferentes modos de entender la justicia; decir por qué debemos respetar cierta versión de la justicia local en un caso y criticarla en otro, pues equivale a hacer una investigación contextual cotejando y reflexionando acerca de los

⁶ La filosofía de Walzer recurre a los métodos centrales de la antropología considerados más holistas y culturalistas, dichos métodos se centran en los escritos históricos como un tipo de investigación e interpretación de las formas de vida. No obstante dichos métodos como es anotado por, Pérez de la Fuente (2006) se sustentan en la idea de una radical autonomía de las sociedades que exigen un respeto absoluto. Esta idea conlleva a un eventual relativismo a la base, el cual según la antropología de inicios del siglo XX, debía ser soportado a partir del ejercicio de una tolerancia pasiva.

verdaderos rasgos de nuestro mundo moral que se muestran en la tensión entre los problemas y los juicios morales reales; y los principios generales. En este sentido, la teoría walzeriana puede ser considerada como un correctivo a los peligros de la teorización abstracta.

Las teorías de la justicia señaladas como de *igualdad simple* tienen por forma general aquella de una sociedad nivelada y conformista, que unilateralmente formula principios arbitrarios con el objeto de determinar absolutamente el modo como los individuos en una sociedad deben coexistir. Originariamente estas teorías se idearon propugnando por la eliminación parcial de diferencias tales como privilegios o supremacías; sin embargo, con el tiempo su uso se absolutizó convirtiéndose erróneamente en un principio teórico-crítico para ordenar las sociedades. De esta manera, la igualdad simple ha sido reinterpretada en las teorías de la justicia postulando, o bien unos principios universalmente válidos a los que pueda suscribirse la totalidad del mundo moral y material, como lo hace la teoría de Rawls; o bien postulando una situación ideal del diálogo como condición para el consenso de normas de comportamiento en orden a respaldar el progreso histórico, como ocurre en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y en el llamado liberalismo democrático estadounidense.

Por otra parte, la justicia simple surge a partir de una interpretación incorrecta de lo que en realidad sucede en el proceso social de la distribución. El equívoco estriba en pensar un esquema de dos agentes situados en extremos opuestos sobre los cuales recaen los actos de asignación e intercambio. Por tanto, los bienes son interpretados como abstracciones susceptibles de moverse en cualquier dirección de acuerdo a criterios que se establecen entre los derechos, los merecimientos, las necesidades y los deseos de los dos agentes (Walzer, 2001a). La consecuencia desafortunada que se sigue de dicha interpretación es la obligación de emitir juicios de carácter universal acerca de la naturaleza humana y del obrar moral olvidando el complejo proceso cultural que involucra la distribución. En breve, la igualdad simple es incapaz de ordenar el complejo mundo social y como argumento resulta incompleto en la ética política. Más bien, lo que se extrae de él es un sinnúmero de problemas de justicia irresolubles pues únicamente expresan que los bienes son diversos,

como lo son los grupos de hombres y mujeres que crean, conciben y distribuyen esos bienes, de modo que, lo que se requiere es una teoría que refleje y sea reflejada en la complejidad del mundo social.

Ahora bien, la teoría de la justicia como igualdad compleja es una propuesta teórico-práctica que ofrece un análisis del mundo social en su totalidad. Su cometido es interpretar adecuadamente la manera como funciona en realidad el proceso de la distribución. Para ello, sugiere plantear la pregunta por la distribución de los bienes a partir de las particularidades de la historia, de la cultura y de la pertenencia a un grupo, y no a partir de las elecciones que harían sujetos racionales en condiciones universalizantes. De esta forma, su fuerza se concentra en hacer una reinterpretación del proceso distributivo a partir de una adecuada comprensión de lo que son los bienes sociales en tanto creaciones culturales, ya que, la concepción, la creación y el enjuiciamiento de los bienes son los que preceden, controlan y definen la distribución; y no la distribución la que determina, controla y delimita la constitución psíquica, material y social de los hombres y las mujeres. Justamente, el problema del proceso social de la distribución “no consiste en responder a las preguntas ¿cómo deben asignarse los bienes que son independientes de los sujetos?, y ¿qué criterio debe imaginarse para que la totalidad del mundo social sea distribuido entre dichos sujetos?; sino ¿qué opciones hemos creado ya en el curso de nuestra vida comunitaria?, y ¿qué interpretaciones en realidad compartimos?”. (Walzer, 2001a, p. 19)

En este orden de ideas, la realización de la igualdad compleja requiere de una teoría de los bienes que capture ampliamente la forma como el mundo social funciona; esto es, que explique suficientemente la naturaleza social de los bienes en su inextricable relación con las personas y las relaciones que se dan entre ellas. A continuación, resumo el contenido de dicha teoría.

Los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales susceptibles de valoración cultural. Ello implica que su significación es variable en tanto que los bienes concebidos pertenecen a entornos locales en los que prima la identidad constitutiva de los

miembros de las comunidades morales⁷. Las sociedades que son objeto de estudio de la igualdad compleja son plurales en su forma y los bienes sociales determinan el ser y el tener de los miembros de una comunidad. Tales elementos están dados en una relación que es constitutiva y concomitante: constitutiva en tanto que el conjunto de los bienes sociales, los individuos y los criterios de distribución, se determinan y diferencian mutuamente en su interacción en la vida social; y concomitante en tanto que la configuración de los elementos constitutivos de dicho conjunto se da al mismo tiempo como un todo en el mundo real. De esta manera, la sociedad es considerada en su complejidad, pues se concibe como un entramado de valores y de significados enfrentados en una tensión irresoluble en la que los seres humanos advienen al mundo como sujetos pertenecientes a un universo de significados del que se dotan y al cual aportan desde su identidad única, así el mundo social es enriquecido y la pluralidad de bienes no se agota sino que se multiplica más allá de toda posible categorización.

Además, los bienes sociales no son distribuidos de acuerdo a una propiedad esencial de la que sean poseedores. Es decir, no se trata de un proceso de asignación en el que la distribución de un bien social se deduce directamente de una naturaleza subyacente que determina unívocamente su movimiento. Por el contrario, se trata de un proceso cultural en el que prima la plurivocidad de interpretaciones de los significados⁸. En este sentido, Walzer critica a Rawls por haber concebido la existencia de bienes “básicos o primarios”. Pues, aun cuando el término “básico” refiriera en su sentido más fuerte a algún tipo de bien del cual la humanidad no pudiera prescindir, en el mundo real no hay bien alguno que esté definido por un sólo significado. Sólo sería posible denominar “básico” a un determinado conjunto

⁷ Esto no significa que al interior de las culturas las personas no puedan valorar bienes que no estén inmediatamente presentes en éstas. En las culturas subyacen lo que Walzer denomina bienes latentes, cuyos significados pueden emerger en cualquier momento con los estímulos adecuados, de este modo llegan a ser valores determinantes y subversivos.

⁸ Walzer no se refiere a que exista algún tipo de esencialismo en los bienes sociales. Los plurales significados que pueda aparejar un bien específico no se sigue de una naturaleza fija intrínseca a los bienes; es decir, no existe a la base de una teoría de los bienes sociales una metafísica de la cual nos proveamos para dilucidar el tipo de distribución que debe seguirse; en cambio, los bienes y los procedimientos distributivos son intrínsecos a lo que se denomina “bien social” y no bien en sí mismo.

de bienes en el hipotético caso de ser concebido en términos abstractos, pero Walzer no concibe ningún bien de esta naturaleza.

Ahora bien, de lo anterior se infiere que la relación constitutiva que involucra los siguientes elementos: una comunidad moral-política, un bien o un conjunto de bienes determinados y unos consecuentes criterios de distribución establecidos de acuerdo a las relaciones instituidas entre las personas; constituye para Walzer un tipo de “esfera distributiva” dentro de la cual sólo sus elementos implicados son válidos para valorar justamente las prácticas morales.

A cada esfera le corresponde como característica fundamental un grado de autonomía relativa por cuanto su rango de autoridad está limitado y determinado por las demás esferas. Esto da a entender, que no existe una sola norma en arreglo a la cual todos los bienes sean distribuidos. Por el contrario, debe suponerse que las esferas coexisten en tanto se evita la conversión ilegítima de un bien en otro que esté en desconexión con su significado. Walzer enuncia que de hecho hay muchas esferas de la justicia fundadas en comunidades sociales y prácticas institucionales, que bien podrían nunca permitir una jerarquización y ordenación de los bienes dada la diversidad de los bienes sociales, pero en su opinión, la igualdad compleja busca proponer una metodología adecuada para el tratamiento del complejo mundo moral y no imponer un régimen de la justicia que prescriba una ordenación definitiva del mundo moral y material⁹. En otras palabras, se trata de un rastreo de los mundos sociales particulares, de un análisis fenomenológico del mundo social que no produce un mapa ideal o un plan maestro, sino un mapa y un plan adecuados a las personas para quienes es delineado y cuya vida común refleja. En efecto, dicha teoría

⁹ Según Gutmann (1997) aunque una sociedad justa no distribuyera los bienes según un único principio maestro, tampoco lo haría de acuerdo con las normas de la igualdad compleja, ya que la justicia social es más compleja de lo que admite la igualdad compleja. Esto por dos razones. La primera, porque los significados sociales de algunos bienes son múltiples y los significados múltiples a veces entran en conflicto, lo que nos lleva a consideraciones morales que puedan decidir entre ellos. Estas consideraciones nos conducen más allá de una búsqueda del significado social real de bien en cuestión. La segunda, porque muchas consideraciones morales pertinentes atraviesan las esferas distributivas. Aunque la responsabilidad individual no es específica del significado social de ningún bien, es pertinente para la distribución de muchos. Cuando apelamos a todos los recursos morales a nuestra disposición, comprobamos que la justicia es compleja, pero no específica de cada esfera (133-134).

reconoce la deseable variedad de bienes existentes, que es negada por las teorías sustentadas en la igualdad simple.

Ahora bien, la teoría de la justicia como igualdad compleja tal como ha sido recibida entre los estudiosos de la ética política puede ser interpretada en al menos tres sentidos. En primera instancia, como un método que se desarrolla a partir de la pregunta ¿en qué sentido somos los seres humanos iguales? Al respecto, Walzer muestra en *Las esferas de la justicia* que su obra es, en gran medida, una respuesta elaborada a esta pregunta. En efecto, la respuesta tiene que ver con una noción de igual respeto hacia la capacidad de todos los seres humanos de crear cultura:

¿[E]n virtud de qué características somos iguales unos con respecto a otros? Una característica, sobre todo, es fundamental para mi planteamiento. Somos (todos nosotros) criaturas que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido. Dado que no hay otra manera de clasificar y ordenar estos mundos en lo concerniente a sus nociones de los bienes sociales, hacemos justicia a las mujeres y a los hombres reales respetando sus creaciones particulares. (Walzer, 2001a, pp. 323-324)

Walzer afirma que la igualdad está profundamente relacionada con el reconocimiento mutuo como seres humanos; es decir, como miembros de una misma especie que nos damos a la tarea de construir identidades en el reconocimiento de cuerpos, mentes, sentimientos, esperanzas e incluso almas. En este sentido, la justicia compleja presupone el reconocimiento como condición de posibilidad de una sociedad justa que se concibe diferenciada por cuanto se funda en la libre coexistencia de múltiples concepciones de la vida buena, no obstante, se trata también de una teoría de la homogeneidad, por cuanto el reconocimiento es una característica fundamental de nuestra semejanza como especie.

En segunda instancia, de acuerdo con David Miller (1997) la igualdad compleja significa igualdad de estatus. Miller afirma que los miembros de las sociedades modernas sólo pueden disfrutar de un estatus igual si los mecanismos distributivos son radicalmente pluralistas e inconmensurables, de modo que aunque los individuos puedan clasificarse y ubicarse unos a otros en esferas particulares de distribución, no hay fundamento para emitir juicios sobre la posición social general. Así, Cuando es imposible la clasificación total, el

estatus de los individuos depende exclusivamente de su posición común como miembros de una sociedad particular. Pues, siempre que las instituciones públicas de su sociedad los definan como iguales, este estatus debe ser igual. En efecto, los bienes pertenecientes a cada una de las diversas esferas distributivas son inconmensurables en el sentido en que no hay un modo socialmente convenido de combinar la posición de las personas en las distintas esferas para formar un juicio global. En síntesis, la igualdad compleja se puede considerar igualdad en tanto los individuos se encuentran en igualdad de condición; es decir, las personas son (casi) iguales cuando tienen (o tienen acceso a) grupos de bienes que son en general (más o menos) igualmente buenos.

En tercera y última instancia, la justicia compleja se entiende como una teoría que lleva consigo el rechazo por la dominación. El principio distributivo abierto de la justicia compleja es expresado en *Las esferas de la justicia* de la siguiente manera: “ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X” (Walzer, 2001a, p. 20). En este sentido, la teoría no expresa un contenido estrictamente igualitario, pero es su aspecto metodológico la hace ser una teoría igualitaria¹⁰. Aunque la autonomía es un asunto de significación social y de valores compartidos, sin embargo, la vida cotidiana muestra una inobservancia de la coherencia entre los significados y los valores. En toda sociedad particular las normas acordadas interinamente en las esferas distributivas son, a menudo violadas; los bienes son usurpados y en general las esferas son invadidas por hombres y mujeres poderosos. En este sentido, el conflicto social es un síntoma del fenómeno de la

¹⁰ El autor es consciente de que un estado ideal de igualdad compleja es imposible. “No existe un Estado en el que toda dominación sea erradicada y se establezca la autonomía de las esferas, de manera que la gente alcance el éxito sucesivo en cada una de ellas” (Walzer, 2001, p. 21). Ciertamente, una sociedad absolutamente igualitaria desde la teoría de la justicia como igualdad compleja es imposible, sin embargo es así porque la justicia compleja no establece un argumento que determine cuál es la manera ideal de imponer un régimen que aplique justicia, sino que ofrece un mapa que delinea el camino en el cual una sociedad puede coexistir más igualitariamente. Esto no la hace una teoría menos útil y atractiva, ya que, aun cuando la justicia compleja no determine unos resultados definitivos sobre la sociedad, sí nos induce a la discusión de los acuerdos que darían lugar a una sociedad constituida en el mutuo respeto de la diferencia, ya que en la medida en que los bienes son susceptibles de múltiples significaciones, las personas se permiten reflexionar acerca de la mejor forma de convivir igualitariamente.

distribución, ya que ningún bien social ha sido ni será nunca perfectamente dominante. Efectivamente, el malestar social es intermitente o endémico y las pugnas que se presentan entre las diferentes esferas distributivas tienen una forma paradigmática: “la de un grupo de hombres que llega a disfrutar de un (casi) monopolio con respecto a un bien dominante, el cual es convertido a continuación en toda clase de cosas: oportunidades, poderes y reputación” (Walzer, 2001a, p. 25). La consecuencia de este hecho, agrega Walzer, es el resentimiento y la resistencia¹¹, “pues con el tiempo las personas empiezan a pensar que no hay control ni justicia, sino usurpación” (Walzer, 2001a, p. 25).

El rechazo de la dominación constituye una de las motivaciones de la política igualitaria. Una sociedad de igualdad compleja es sobre todo aquella en la que la dominación ha desaparecido. Lo que está en juego en todas las luchas por la igualdad es la aptitud de un grupo de personas para dominar a sus semejantes, es decir, es la experiencia de la subordinación la que anima de fondo la lucha por la igualdad; por tanto, la meta de una sociedad igualitaria es una sociedad libre de dominación. En otras palabras, Walzer considera que los bienes han sido dominantes en los procesos históricos y como bienes dominantes han estado en estrecha relación con hombres y mujeres que han monopolizado tales bienes. En consecuencia, el control monopólico de un bien dominante ha dado origen a una clase dominadora, cuyos miembros se ubican en la cima de un sistema distributivo que oprimen a sus semejantes.

El monopolio consiste en acaparar, dominar y disponer ampliamente de una extensa gama de bienes; empero, dicho conjunto de bienes monopolizados no es la causa, o al menos no la principal, de la desigualdad, pues lo que verdaderamente importa de la igualdad es la erradicación de la dominación, y esto se logra sólo si los bienes sociales son distribuidos por razones distintas e internas. Por tal razón hay que impedir que los bienes se conviertan ilegítimamente a través de las esferas donde sus significados sociales indican que

¹¹ Walzer denuncia que teorías contemporáneas de la justicia como la de Rawls, siguen reflejando una versión social de la norma fundamental o justicia simple, en tanto que la justicia se traduce en un bien o un conjunto de bienes monopolizados por hombres y mujeres que en virtud de sus ventajas (la fuerza o su cohesión estamental) determinan el valor de todas las otras esferas de distribución y por tanto, dan cabida a la dominación de unas facciones de la sociedad sobre otras menos poderosas.

deberían distribuirse autónomamente por razones diferentes. Es decir, la realización de la justicia compleja consiste en evitar el *predominio*; el cual se define como “el hecho de establecer un camino para usar los bienes sociales que no está limitado por los significados intrínsecos de éstos y que configura tales significados con la propia imagen” (Walzer, 2001a, p. 24). En suma, la conversión ilegítima de un bien en otro es el riesgo latente y real, ya que el hecho de que los bienes sean compartidos, divididos, intercambiados e interminablemente convertidos de forma ilegítima da lugar a la tiranía y a la dominación de unos individuos y grupos sociales sobre los otros.

La teoría de la justicia como igualdad compleja es una formulación que trata de mantener delimitadas las fronteras de cada esfera con el objetivo de salvaguardar el equilibrio de la justicia social. Para tal fin establece un conjunto de relaciones donde la dominación es imposible y lo logra estableciendo las fronteras dentro de las cuales los bienes particulares no son convertibles de un modo absoluto. Así, una sociedad complejamente igualitaria es una empresa social en la que una comunidad está comprometida mediante herramientas políticas que expresan profundamente sus valores, de forma que la totalidad de la ciudadanía se convierte en la directa responsable de fijar los límites precisos de convertibilidad de un bien.

La teoría que propone Walzer, permite la existencia de infinidad de pequeñas desigualdades; por ejemplo, todas aquellas que sobrevienen a causa del monopolio de un bien o un conjunto de bienes determinados¹², pero considerando que lo realmente importante es cuidar que la desigualdad no sea multiplicada por el proceso de conversión ni que se añadan bienes distintos, la teoría propugna por resguardar los límites precisos que impidan el predominio. En efecto, la comunidad política estará encargada de hacer resistencia a la convertibilidad, de manera que la igualdad sea mantenida, en gran medida, por hombres y mujeres comunes dentro de sus propias esferas de competencia y control sin

¹² Walzer es consciente de que en la sociedad los bienes serán poseídos de manera monopolista, pero considera que la teoría de la justicia como igualdad compleja puede proveer a una sociedad de una teoría con la cual ningún bien particular sea convertible de manera general.

que sea necesaria una intervención estatal de gran envergadura como pretende el liberalismo de Rawls o el estatismo político marxista.

La base de la igualdad compleja son nuestras comprensiones concretas, positivas y particulares de los diversos bienes sociales; posteriormente la teoría versa sobre cómo nos relacionamos unos con otros por medio de esos bienes. De allí se sigue que los bienes tienen significados sociales, además que concebimos la justicia a través de la interpretación de esos significados estableciendo principios internos para cada esfera distributiva. Walzer se propone ofrecer, a través de esta reflexión, interpretaciones más profundas sobre el carácter de los bienes sociales, pese a no verse reflejadas en la práctica cotidiana del predominio y el monopolio. Se trata; no obstante, de interpretaciones a partir de las cuales cualquier ciudadano puede comenzar a reconocer, al menos en algún punto, las fronteras de una determinada esfera dentro la cual las significaciones se corresponden con el ser y el tener de los seres humanos.

La sociedad plural es un mundo de fronteras, pero el sistema que se encuentra a la base está constituido por una extraordinaria integración de significados. En la justicia compleja la comunidad moral y la comunidad política se encuentran profundamente relacionadas¹³; por lo tanto, el liberalismo se hace manifiesto en tanto cumple un doble papel: como “arte de la separación”, que resguarda la defensa de las fronteras mediante la diferenciación de los bienes; y como “arte de la unión”, por cuanto representa los valores más próximos de la comunidad moral en los enfrentamientos ideológicos. La teoría no determina cuántas fronteras han de establecerse, no es de su competencia señalar un régimen ideal de la justicia, pero ofrece en su lugar el itinerario hacia una sociedad

¹³ Para Joseph H. Carens (1997), la autonomía moral de las comunidades políticas no es fiel a la norma moral que invoca, a saber, nuestra noción compartida de justicia. La comunidad moral es siempre más amplia o más limitada que cualquier comunidad política a la cual se pertenezca, de manera que, el sujeto moral que emite juicios no se corresponde con el sujeto político que critica las instituciones sociales que imparten justicia. En contraste, de acuerdo con Walzer, cabría decir que la teoría de la justicia como *justicia compleja* es una manera de rediseñar y de vivir con la complejidad de las actuales distribuciones a partir del uso del lenguaje moral disponible y de las conquistas políticas irrenunciables que hombres y mujeres han ganado en el mundo social a través de la historia. Es decir, representa una propuesta metodológica imperfecta; que sin embargo, señala el horizonte de encuentro entre la comunidad moral y la comunidad política en la figura de un Estado que defiende los intereses de la vida en común.

igualitaria, pues tan pronto como se comienzan a distinguir los significados y a demarcar las esferas distributivas, la sociedad sobreviene en una empresa igualitaria, para la cual su dimensión política constituye el entorno propicio.

La teoría de la justicia como igualdad compleja supone que el intercambio distributivo se sostenga a través de la autonomía de las esferas. Justamente, a la amalgama de significados que constituye el mundo moral se superpone la comunidad política, la cual hace posible que a través de los mecanismos democráticos discutidos y establecidos como fronteras políticas se compartan, dividan e intercambien los bienes sociales. En este sentido, la comunidad política es lo que más se acerca a un mundo de significados comunes, pues en ella el lenguaje, la historia y la cultura están implicados para producir una conciencia colectiva¹⁴ (Walzer, 2001a).

En dicha comunidad moral-política la democracia constituye el mecanismo participativo con el cual el poder es reasignado entre los individuos admitidos física y políticamente en un Estado. Precisamente, la esfera de la política es por antonomasia el lugar en el que la plurivocidad de interpretaciones acontece, por tanto su tarea consiste en buscar los medios para ajustar las decisiones distributivas a las exigencias de las esferas de la distribución, y dicho ajuste debe realizarse políticamente; su carácter puntual dependerá de las interpretaciones compartidas entre los ciudadanos acerca del valor de los bienes, de la diversidad cultural y de la autonomía local.

En conclusión, la política establece sus propios vínculos con la comunidad por cuanto está relacionada con las decisiones fundamentales de una sociedad; esto se traduce en la responsabilidad de moldearse un destino. En otras palabras, el quehacer de una

¹⁴ La comunidad política constituye en sí misma una esfera de distribución, cuyo bien a distribuir es el poder político. Dentro de una hipotética jerarquización de los bienes sociales, el poder político sería el bien social más importante puesto que éste constituye por excelencia el espacio en el que la lucha por la justa asignación de los bienes sociales es trasladada a las estructuras institucionales de la sociedad; las demarcaciones, los roles individuales, el poder y el reconocimiento tienen lugar en el espacio de lo público que provee la comunidad política. Por otra parte, esta comunidad política será, como se explica más adelante, el espacio en el que tiene cabida la protección (fundada en principios universales) de la comunidad moral, por cuanto allí los derechos humanos fruto de la reciprocidad intersubjetiva. El respeto de los derechos humanos aboga por la defensa de la vida común que una comunidad moral ha construido. Esto lo lleva a cabo a través de la herramienta política por excelencia: el Estado

comunidad se circunscribe al afán de esculpir su vida futura lo mejor posible a través de las esferas de la distribución que políticamente han constituido. Y los miembros de una comunidad son quienes deciden hacer más severos o más flexibles los criterios distributivos, así como centralizar o descentralizar los procedimientos.

Ahora bien, el tipo de sociedad que (en principio) considera la justicia compleja son las comunidades humanas locales. Desde *Las esferas de la justicia* Walzer no contempla a la especie humana como comunidad moral y política internacionalmente constituida. En efecto, la teoría de la justicia como igualdad compleja no le concierne en principio una argumentación que examine un conjunto de significados comunes para una comunidad que pretenda incluir a todos los hombres y mujeres, en todas partes; por el contrario, “la teoría de la igualdad compleja tiene por objeto las ciudades, los países y los estados que durante largo tiempo han configurado su propia vida interna” (Walzer, 2001a, p. 41). El autor afirma que una teoría que pretenda suscribir los temas de la justicia internacional tiene por objeto no la vida común de los ciudadanos, sino relaciones más remotas entre los Estados, para los cuales se necesitaría un replanteamiento de la teoría. Sin embargo, los críticos de Walzer han subrayado este punto como una de las preguntas más urgentes de la igualdad compleja, pues coinciden en que la teoría debe explicar cómo es posible sostener un estado de relaciones de mutuo respeto entre las esferas de la distribución cuando el ámbito en el cual, dichas relaciones acontecen propiamente es el espacio público (local y no local) y en el cual además, las concepciones morales sustantivas del bien están en permanente disenso. En otras palabras, ¿qué procedimientos debería adoptar la teoría de la igualdad compleja para acordar los mecanismos y principios sugerentes para el posible sostenimiento del orden mundial?, ¿cómo podrían definirse los temas fundamentales de la justicia distributiva a nivel local y global por las sociedades, las culturas, los países y las organizaciones implicadas?

La crítica a Walzer está enmarcada en la tensión que surge de considerar el derecho a la diferencia en la particularidad y la necesidad de plantear principios transversales que sin embargo penetren dicha particularidad a fin de preservar el orden social. Esto debido a que el pluralismo sobreviene como un problema en la medida en que diferentes horizontes de vida buena se afirman el derecho a existir independientemente y en paz.

Walzer introduce una temprana respuesta en *Las esferas de la justicia* pero no será sino en obras posteriores en las que ofrezca una explicación en detalle sobre cómo podría llegar a explicarse este punto. Preliminarmente nos dice que la teoría podría ser extendida hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta una sociedad de naciones, pero requeriría de una reinterpretación del papel del Estado. En todo caso, al parecer la teoría únicamente presentaría la ventaja de no discurrir abruptamente por encima de interpretaciones y decisiones locales, de tal manera que no originaría una uniformidad de distribuciones a lo largo y ancho del globo; tan sólo empezaría a tratar quizás los problemas más acuciantes planteados por la pobreza masiva en muchas partes del planeta (Walzer, 2001a).

El origen de la crítica a Walzer parece encontrarse en la manera como se concibe la naturaleza del lenguaje moral. Por consiguiente, la crítica a la teoría de la justicia como igualdad compleja supone la relatividad de la significación de los bienes sociales por cuanto su locución lingüística se expresa y tiene lugar en el marco de la interpretación. Justamente, dada la plurivocidad de significados que atraviesa a la totalidad de los bienes se establece un *status quo* que impide el juicio crítico y, por tanto paraliza la realización de la justicia como igualdad compleja en el marco de las relaciones entre las esferas de distribución, entre el conjunto de las sociedades tribales y entre las relaciones de los Estados en el marco internacional¹⁵.

¹⁵ Owen (como se citó en Pérez de la Fuente, 2006) en una reseña de las esferas de la justicia acusa a Walzer de la dificultad de apelar a los valores de una comunidad desde una perspectiva crítica. Si las normas de distribución derivan de los valores de una comunidad a través de sus prácticas sociales, las normas de distribución no podrán ser invocadas como crítica de las prácticas existentes. En otras palabras, si la moralidad se compone a través de los significados sociales ¿cómo podemos juzgar moralmente estos significados sociales?, esto supone una capacidad de crítica que no parece sostener coherentemente la ética comunitarista (p. 370).

Otra versión del dilema la ofrece Carlos S. Nino (como se citó en Pérez de la Fuente, 2006) “cuando afirma que el comunitarismo incurre en una radical contradicción. Por un lado defiende una posición metaética relativista y convencionalista, y por el otro critica a la cultura vigente por incorporar como elementos esenciales los presupuestos del liberalismo kantiano. Pero es el hecho de que éstos presupuestos estén incorporados efectivamente a nuestro discurso moral, lo que los convierte en cuestionables, de este modo, el embate comunitario presupone, si es cierto lo que sus

Ahora bien, Walzer insiste en que los principios morales no son necesariamente externos al mundo de la experiencia cotidiana y no están esperando allí afuera a ser descubiertos por filósofos desapegados y desapasionados. Por el contrario, la vida cotidiana es un mundo moral que nos invita a estudiar sus reglas, máximas, convenciones e ideales interinamente; luego no es necesario apartarnos de ella en busca de un punto de vista universal y trascendente para resolver la ambigüedad de la relatividad de los significados. Justamente cabe afirmar que bien entendida su argumentación, no corresponde a un rechazo del juicio crítico en sí mismo, sino a la forma como usualmente se ha concebido y presentado. En este sentido, el conjunto de la argumentación walzeriana no significa una apología etnolingüística de su ámbito local, ni de ninguna sociedad en particular. En contraste, el filósofo neoyorkino nos invita a descubrir el verdadero carácter del argumento moral, sugiriéndonos la tesis según la cual dicho argumento moral tiene un carácter eminentemente interpretativo y al mismo tiempo crítico, que brinda las herramientas suficientes para responder al argumento del *status quo*. En el siguiente capítulo me ocupo en detalle de esta tesis.

exponentes mismos dicen acerca de la cultura común, lo que está atacando, más que un intento de argumentar en contra de esos presupuestos, ese embate parece una tentativa a cambiarlos” (p. 370).

2. EL DOBLE CARÁCTER DEL ARGUMENTO MORAL Y DEL AGENTE CRÍTICO

2.1. El argumento moral: su naturaleza interpretativa y crítica

El relativismo de la significación de los bienes sociales está relacionado con la teoría de la justicia como igualdad compleja por cuanto ésta refiere un argumento en favor del pluralismo. Walzer afirma que en el proceso de la distribución, los principios de la justicia se encuentran vinculados a la significación de los bienes sociales y, dado que esos bienes carecen de todo tipo de naturaleza esencial, la justicia guarda relación con el lugar que esos bienes ocupan en la vida mental y material de los individuos *in situ*. De esta manera, las sociedades contemporáneas poseen concepciones de vida buena plurales en su forma que están dominadas por un maximalismo moral denso que acompaña la vida comunitaria.

De acuerdo con lo anterior, la igualdad compleja tiene como base una comprensión histórica y concreta de los asuntos, que no pierde de vista problemas similares afrontados en el pasado o en otras culturas. En efecto, todo sistema de pensamiento es un producto histórico que se ha configurado en un maximalismo moral, el cual gobierna de manera independiente a cada sociedad particular. Así, en tanto que una determinada ideología es

histórica, también es contingente y su validez puede ser reafirmada o rechazada de una cultura a otra o de un época a otra.

Las sociedades contemporáneas deben ser comprendidas en su forma plural como pueblos culturales que crean, intercambian y distribuyen bienes que son sociales y que son producto de la integración densa de significados en los que cristaliza una comunidad moral. En consecuencia, el mundo social y material no es susceptible de ser ordenado a partir de criterios universales que abstraigan y categoricen la totalidad de los bienes que pueden ser concebidos por las distintas culturas humanas en distintas épocas, sólo pueden ser interpretados y redistribuidos según los distintos valores que les sean asignados.

El significado del término pluralismo denota sociedades en las que no existe una norma con arreglo a la cual todos los bienes puedan ser ordenados, ya que lo que tenemos es diversidad de sociedades, multiplicidad de bienes y variedad de criterios de distribución. Efectivamente, el proceso distributivo se vive y se alimenta del conflicto hermenéutico y del conflicto político-moral que éste lleva aparejado, de manera que los acuerdos sobre límites van acompañados por desacuerdos y tensiones permanentes, que recuerdan que todas las distribuciones son justas o injustas únicamente en función de los significados sociales de los bienes que están en juego en determinadas sociedades.

Ahora bien, el problema fundamental que plantean los argumentos de la igualdad compleja en contra de la abstracción metodológica que propone el universalismo, es el del relativismo, el cual refiere a si la igualdad compleja supone que no hay criterio alguno para juzgar los significados sociales de otra cultura o si no existen criterios transculturales a los cuales invocar en defensa de nuestras concepciones sustantivas del bien, o si no existe pauta alguna para calificar como moralmente buenas o malas las concepciones convencionales del bien que existen en nuestra sociedad y en otras sociedades.

En respuesta a esta problemática, Walzer cree que la particularidad de los significados culturales no obliga, de manera alguna, a negar la posibilidad de hacer la crítica social radical. El autor sostiene que, bien entendida, su argumentación supone un rechazo no de la crítica social en sí misma, sino de la forma de concebirla y presentarla; lo importante es que esa crítica sea interna o *conexa*; es decir, que reconozca su relación con la

cultura que trata de estudiar y que por tanto, no se presente como una deducción a partir de un punto de vista privilegiado, externo, universal y totalmente separado de la cultura en cuestión (Walzer, 1996a). En hipótesis, según las palabras de Walzer, la igualdad compleja no sólo es coherente con el ejercicio de la crítica radical, sino que en cierto sentido invita a ello.

2.2. Tres senderos del transitar filosófico

En *Interpretación y crítica social* (1996a), Walzer se propone desarrollar una estructura filosófica que dé cuenta de la crítica social como una práctica inherente a las comunidades político-morales, esto con el fin de hacer frente principalmente a dos acusaciones, a saber: (a) que la interpretación es una mala descripción de la experiencia moral y por tanto es normativamente deficiente, y (b) que la interpretación nos ata irrevocablemente al *statu quo*, puesto que sólo podemos interpretar lo que ya existe, y por tanto, toda crítica social sobreviene relativa

La respuesta a dichas acusaciones explora por una parte al verdadero carácter del argumento moral, y por otra, la manera como el argumento moral está intrínsecamente relacionado con el agente crítico. Para Walzer la hermenéutica sirve de método valioso para valorar los argumentos morales a los que se recurren como justificación de las prácticas morales. En efecto, su trabajo expone la cercana relación que guarda la teoría de la justicia como igualdad compleja y el agente crítico con el método hermenéutico. Justamente plantea su capacidad para explicar de manera adecuada el recorrido que debe seguir una teoría ético-política, cuya pretensión es articular la universalidad y la diferencia.

Sentado esto, Walzer afirma que históricamente la filosofía moral ha transitado a través de tres senderos¹⁶: el sendero del descubrimiento, el sendero de la invención y el sendero de la interpretación. De los tres, la interpretación es el sendero que mejor concuerda con nuestra experiencia cotidiana de la moralidad, puesto que no disfraza la

¹⁶ Esto no significa, sin embargo, que Walzer afirme que los métodos de la filosofía se reducen a tres. Únicamente considera que se trata de los tres caminos más significativos y relevantes en la historia del pensamiento filosófico.

realidad moral apelando a principios trascendentes a la particularidad, sino que, por el contrario, ésta como método propone una vía alternativa a través de cual la filosofía moral puede proceder descriptiva y prescriptivamente desde el espacio de lo ya dado; esto es, interinamente desde la moralidad en la cual ya somos y existimos.

2.2.1. El sendero del descubrimiento

El primero de ellos, el sendero del descubrimiento, ha sido accesible para nosotros en gran medida gracias a su estrecha relación con la religión, ya que ésta ha sido el contexto en el cual lo divino se ha hecho manifiesto a los hombres como teofanía. En la religión el “descubrimiento” se entiende como una consecuencia de la “revelación”. El mundo físico, la vida, la materia y la moralidad misma son creaciones divinas; el creador es quien introduce el orden en el caos y hace existente la realidad para que ésta sea descubierta por los hombres. Asimismo, la creación en tanto hecha por Dios, sugiere una especie de autoridad para las creaturas en la medida en que estipula las reglas por las cuales el mundo humano debe regirse.

Ahora bien, la historia da cuenta de moralidades que proceden de revelaciones divinas, pero también de descubrimientos en la naturaleza que proceden de la razón. En este sentido, la filosofía ha sido por antonomasia el espacio en el cual las moralidades objetivas y los principios seculares han sido descubiertos. Para la filosofía la revelación de la norma moral usualmente ha procedido a través de una búsqueda interna y mental, en la cual el filósofo reflexiona y se aparta de su particularidad para luego informarnos de la existencia de; por ejemplo, la ley natural, los derechos humanos o cualquier conjunto de principios y moralidades que se consideren objetivos (Walzer, 1996a). El descubridor halla, proclama y luego se dispone a poner en marcha su descubrimiento¹⁷. Para la concepción clásica, el mundo moral sobreviene cuando el filósofo interinamente divide su yo; es decir, abre una

¹⁷ Aunque la puesta en marcha no es una labor filosófica común, la historia muestra que quienes creen haber descubierto la verdadera ley se sienten moralmente obligados a ponerla en vigor, verbigracia el filósofo de Platón, quien una vez ha vislumbrado el exterior de la caverna, siente el impulso moral de convertir a sus pares en el interior de la caverna.

brecha entre su conciencia y su posición social, separa con violencia su mente de sus intereses parroquiales y abandona su propio punto de vista para vislumbrar lo que de alguna forma es el valor objetivo. El filósofo toma distancia de sus prácticas cotidianas y opiniones provincianas y posteriormente juzga con cierta libertad la moralidad que ha surgido de la búsqueda de lo natural en lo real. De esta manera, mientras que en la religión la autoridad moral se deduce de su creador, por cuanto éste posee objetivamente todos los valores, en la moralidad secular, la autoridad se deduce de la objetividad de los principios descubiertos por el filósofo.

En contraste con lo anterior, Walzer considera que el tránsito que la filosofía lleva a cabo por el sendero del descubrimiento refiere, la mayoría de las veces, a una serie de principios que carecen de novedad. A su parecer los principios morales que son presentados en este sendero corresponden a un modo de ser y de estar ya incorporado en la vida misma. El filósofo en su pretensión de separarse del mundo social, en realidad nunca deja de observarlo, puesto que por más que quisiera hacerlo, el mundo de lo cotidiano continúa siendo su propio mundo y no puede simplemente apartarse de aquello que es constitutivo de sí mismo, por lo cual su descubrimiento carece de primicia.

Walzer cuestiona la manera clásica como la filosofía moral ha procedido al “descubrir el mundo moral”. Según este método clásico, la mente a partir del uso de sus facultades pretende develar la naturaleza del mundo moral, desentrañar la anatomía de las conductas y analizarlas en sus partes; sin embargo, en realidad los hallazgos de la razón por más originales que pretendan ser, terminan identificándose entrañablemente con la moralidad que de antemano era conocida, pues el mundo determinado por dicho tipo de filosofía era desde antes su propio mundo, razón por la cual no se descubre, en efecto, nada que no fuera ya experimentado. Así pues, entendida en este sentido, la filosofía es una segunda venida (con minúsculas) que nos aporta, no una comprensión milenaria sobre la moralidad, sino aquello que de antemano los hombres y mujeres religiosos conocían.

2.2.2. El sendero de la invención

El segundo sendero del transitar filosófico refiere a una labor filosófica en la que los hombres y las mujeres, a la manera de Descartes, crean un mundo moral completamente nuevo, aduciendo fundamentalmente tres razones, a saber: “que no hay un mundo moral realmente existente, que el mundo moral realmente existente es inadecuado, o que nuestro conocimiento de él nunca podría tener un carácter suficientemente crítico” (Walzer, 1996a, p. 15). En este sendero, el fin está dado por la moralidad que se espera inventar; es decir, el fin es la vida cotidiana en la que se espera que un valor básico tenga su realización a partir del desarrollo de dos características fundamentales.

La primera es la no existencia de algún programa natural o divino que sirva de prerequisite y que guíe su configuración. El objetivo de una moralidad inventada es proporcionar lo que Dios y la naturaleza no proporcionan y sugerir un correctivo universal para todas las diferentes moralidades sociales; esto es, que la inventiva del filósofo convierta la realidad moral en un tipo de ideal realizado¹⁸.

Por otra parte, la segunda característica fundamental consiste en que la moralidad creada por el filósofo debe tener lugar en el marco de un acuerdo; así pues, debe recoger el espectro de opiniones e intereses que están en juego en torno a sí, de tal manera que represente un proyecto válido para todas las mujeres y los hombres en todas partes. Esta segunda característica presenta una dificultad: si la invención moral pretende recoger la totalidad de las opiniones, podría recurrir a dos imágenes igualmente problemáticas: o bien podría recurrir a una figura representativa de todas las mujeres y los hombres que quieran verse incluidos en el marco de la invención, una especie de legislador moral o déspota racional benevolente, quien tendría autorización para hablar por todos ellos; o bien podría recurrir a la idea de la presencia originaria de todos; en otras palabras, asumir que todos deben ser tenidos en cuenta desde el comienzo. Empero, para la primera posibilidad existiría el problema de no ver con facilidad cómo sería posible escoger un representante o

¹⁸ El mundo moral que racionalmente es inventado procede *ex nihilo*, por lo cual requiere a menudo de un método o de un procedimiento con el cual edificar consistentemente el proyecto moral.

un delegado de la humanidad que satisficiera todas las demandas de representatividad de la diversidad de sujetos involucrados, y para la segunda alternativa, sería necesario proceder democráticamente desde el comienzo, pero se correría el riesgo del caos social, por cuanto los acuerdos que deben establecerse son procedimentalmente problemáticos en sí mismos. En este aspecto, Walzer considera que la obra del filósofo Rawls ha sido una invención moral que ha tratado de ofrecer una respuesta satisfactoria a esta aporía, estableciendo una concepción tenue de la moralidad.

Rawls propuso una versión minimalista de la invención a partir de un modo de vivir adoptado detrás del *velo de la ignorancia* en la *posición original*. El autor de *A theory of justice* deduce una moralidad fundada en un acuerdo universalmente válido, en la cual todas las personas despojadas de su particularidad se encuentran en el marco de una moralidad mínima. Efectivamente, Rawls inventa un mundo moral que lleva a mujeres y hombres a una “posición ideal” en la que se les hace partícipes de un mundo moral nuevo. Para ello, el autor procede *ex nihilo*, ignorando conscientemente la preexistencia del mundo auténticamente real, buscando por tanto, traer a la existencia aquello que Dios (en el hipotético caso de que exista) habría creado; a saber, una moralidad.

Otra manera de describir el minimalismo rawlsiano es la siguiente:

...[U]na vez es aceptada la tesis según la cual las moralidades sociales incorporan mandatos divinos, leyes naturales y principios morales genuinos, el propósito de la invención no es el de una invención de *novus*, sino el de hallar un modelo de moralidad existente que brinde una descripción clara y comprensiva de la fuerza crítica de sus principios, sin la intervención del prejuicio o del interés propio. No se trata de crear un espacio externo y de encontrarnos con agentes extraños en una situación ideal, sino de consultar los entendimientos morales idiosincráticos de una comunidad y su conciencia reflexiva acerca de los principios morales definidos, pero tratando de impedir el paso de cualquier sentimiento de ambición y provecho personal. (Walzer, 1996a, p. 17)

Walzer refuta a Rawls aduciendo que el velo de la ignorancia no refiere en definitiva a un mundo único al que podríamos acudir en virtud de representar un espacio universalmente habitable para todas las personas. La razón está en que el autor cree que lo que buscan dichas personas no es un tipo de moralidad universal en la cual puedan *ajustar* sus moralidades densas y sentirse como en casa, sino la posibilidad de hacerse colectivamente

un hogar; esto es, de *construir* una cultura moral densa, en la cual puedan tener una verdadera sensación de pertenencia.

El método adoptado por Rawls se comprende como una privación de cierto conocimiento a los agentes que según él, se llevaría a cabo mediante un dispositivo de representación en el cual los miembros de una comunidad serían vedados de su posición en la sociedad, de sus conexiones y de sus compromisos privados, con excepción de los valores fundacionales de la naturaleza social (los valores de la libertad y de la igualdad; es decir, de aquello que caracteriza a la persona moral). De esta manera, Rawls ofrecería una descripción del mundo real, en la que se establecerían condiciones formales previamente deliberadas. Se trata, en efecto, de condiciones artificiales pero convenientes para la organización de la vida pública, en las cuales, la inventiva del filósofo se convierte en un ejercicio en el que la realidad moral es convertida en un tipo de ideal que ordena formal y sustantivamente el mundo social.

En respuesta a Rawls, Walzer sostiene que la moralidad surgida por causa de la invención filosófica tiene su origen en el mundo social. A fin de mantener la consistencia entre la moralidad inventada y el mundo real, el filósofo clásico apela a las intuiciones morales que preexisten en el mundo moral, de tal forma que los principios trascendentes absolutamente nuevos, con los cuales se pretende fundar un orden social a partir de una deducción racional no refieren a un procedimiento *ex nihilo* en absoluto, sino que corresponden a un sistema de normas y regulaciones que conserva profundamente su relación con la vida de cualquier persona y con las prácticas de cualquier sociedad dada. Así, las invenciones filosóficas son una reflexión sobre lo familiar, una reinención de nuestros propios hogares, cuya objetividad y carácter normativo derivan de principios morales ya dados en el mundo ordinario.

En conclusión, la invención consiste en un método que se puede describir como un movimiento que oscila entre la inmediatez moral y la abstracción moral, en el que el foco está en *nosotros* mismos y no en capturar principios trascendentes al mundo como la ley natural o cualquier otro tipo de moralidad objetiva. Precisamente, los principios y los valores más próximos a nuestro sentido de la moralidad son realmente el centro de

consideración en una filosofía moral. Por tanto, la invención filosófica de *novum* deviene irreal por cuanto su pretensión de crear un nuevo mundo moral que represente a todo miembro posible o potencial, sin importar donde viva ni cuáles puedan ser sus valores y compromisos vigentes, parte ya de un mundo moral dado, en el que no hace falta crear nada, puesto que ya somos y existimos en él. Por su parte, la invención filosófica de tipo *minimalista*, en la cual se codifica lo que ya existe y se representa a las personas para quienes esto existe, es decir, para un grupo de hombres y mujeres que comparten intuiciones y que están comprometidos con un conjunto determinado de principios; se torna irreal porque aun cuando el público que considera está confirmado por personas realmente existentes, no hace falta disponer de condiciones artificiales inventadas para la organización de la vida pública, puesto que las éstas ya están dadas por la moralidad existente, que (casi)determina a los individuos de dicha comunidad. En ambos casos se trata de una interpretación malograda que disfraza la realidad, puesto que de ninguna manera se inventa realmente un mundo nuevo, sino que, por el contrario, lo que hace el filósofo es una abstracción racional del mundo moral efectivamente existente para posteriormente ofrecer nuevos (aparentes) principios morales objetivos sobre los cuales edificar el mundo social.

Esta abstracción debe ser entendida como una codificación del mundo social. La concepción clásica de la filosofía parece comprender el mundo realmente existente como un estado de cosas que no tiene orden alguno; su composición es la de una amalgama de significados extremadamente densa y rica que da lugar a un mundo en caos. En este sentido, el filósofo clásico, autorizado por sus facultades racionales, abstrae los principios morales objetivos con los cuales reviste de autoridad y de orden al mundo social, de manera tal que sus conciudadanos puedan regirse por un canon de normas morales objetivas que han sido cifradas a partir del mundo caótico, que a pesar de ser anárquico puede ser representado con orden.

Ahora bien, a juicio de Walzer cuando se afirma que el sendero de la invención comporta una “*codificación*” del caos y de la anarquía en la que aparece el mundo, debe entenderse que se trata de una empresa inventiva, pero también interpretativa y por tanto

constructiva. Así del segundo sendero es posible sugerir una vía alternativa o tercer sendero del transitar filosófico.

2.2.3. El sendero de la interpretación

En el sendero de la interpretación se afirma que no tenemos que descubrir ni inventar el mundo moral porque siempre hemos vivido en él, éste ya ha sido descubierto e inventado no de acuerdo con algún método filosófico, sino que, como el mundo moral tiene una cualidad vívida *per se*, todo el trabajo que debe realizarse allí es el de encontrar nuevos sentidos y resaltar significados no vistos hasta ahora. Así pues, no se descubre ni se inventa una nueva moralidad puesto que ya se posee lo que los senderos del descubrimiento y de la invención intentan proporcionar, de manera que lo que hace el filósofo es recorrer un sendero a través del cual se glosa, aclara, ilustra e interpreta el mundo moral realmente existente. Supuesto esto, la moralidad tiene un carácter interpretativo, el cual puede ilustrarse y explicarse en parangón con el aparato legal.

En primera instancia, la moralidad a diferencia del marco jurisdiccional, no precisa de una autoridad ejecutiva o de una legislación sistemática; es decir, el mundo moral no requiere de principios morales universales *a posteriori*, porque en tanto es algo ya dado, no requiere de algún tipo de preacuerdo o de un contrato que determine nuevas prácticas o conductas morales.

El mundo moral tiene una cualidad vívida, como una casa ocupada por una sola familia durante muchas generaciones, con agregados no provistos aquí y allá, y con todo el espacio disponible lleno de objetos y artefactos cargados de recuerdos. Toda la cuestión, considerada en su conjunto, se presta menos a una conformación abstracta que a la descripción densa. (Walzer, 1993a, p. 24)

El mundo moral es más extenso que el marco legal. Justamente, consiste en un espacio mucho más espeso que, si bien se encuentra sin un orden fijo, no está allí para ser normado extrínsecamente, sino para ser interpretado y hacerlo evidente para los demás, de tal manera que aparezca como un mundo ordenado con sentido. De esta manera, la existencia misma

de moralidad representa una autoridad para los miembros de una comunidad al estar ellos previamente incluidos en el mundo, por lo cual, es a partir de allí que cualquier prescripción debe surgir.

En segunda instancia, el ámbito jurídico, cuyas máximas están expresadas generalmente en un texto denominado constitución o carta máxima, deviene por sí mismo una especie de autoridad, en tanto su origen está en el contrato social que cualifica moral y legalmente las prácticas de una sociedad. Los jueces y abogados pueden acudir a la constitución mediante la interpretación en busca de criterios legales para posteriormente juzgar sobre una práctica social o un comportamiento moral. En contraste, la moralidad realmente existente es un campo más vasto y profundo, puesto que es un producto del tiempo, de fuerzas externas en pugna, de compromisos políticos y de intenciones falibles y particularistas; en otras palabras, es el resultado de la historia de la humanidad (Walzer, 1996a). Bajo esta premisa, es posible decir que el mundo moral permite un estudio mucho más vasto al cual el filósofo puede recurrir en toda su extensión, pues no se encuentra limitado a ningún libro de la ley fundacional como lo está el jurista, sino que, puede glosar, aclarar e interpretar un hecho ocurrido en el mundo proporcionando infinidad de nuevos sentidos y significados. Precisamente, lo que hace el filósofo cuando argumenta es dar una descripción de la moralidad realmente existente, cuya autoridad procede del mundo que es habitado y en el cual sus categorías, relaciones, compromisos y aspiraciones están (casi) totalmente expresados de antemano. En síntesis, si bien el descubrimiento o la invención representan el esfuerzo por encontrar una norma moral externa con la cual juzgar el mundo moral, el verdadero carácter del argumento moral reclama que el trabajo a realizar parta de los principios inmanentes a la vida cotidiana.

En tercera instancia, la analogía puede establecerse a partir de la pregunta que normalmente se plantea en el marco jurídico; a saber, ¿qué es legal o qué es constitucional? A dicha pregunta no es posible responder, salvo brindando una descripción de las leyes o del texto legal mismo. “En el derecho, ni uno ni otro contendiente tiene la posibilidad de recurrir a la simplicidad y precisión de un patrón con el cual se pueda medir la validez de las diferentes acciones examinadas; por lo tanto, privada de un patrón, la ciencia jurídica

requiere de la exégesis, del comentario, del precedente histórico y de una tradición de discusión e interpretación” (Walzer, 1996a, p. 27). La cuestión moral por su parte, hace referencia a un ámbito más general que el del marco legal, en el cual el filósofo puede avanzar más allá de lo que el aparato legal permite hacia la espesura de la experiencia moral; esto es, hacia los intereses parroquiales. De esta manera, el crítico está capacitado para ir más allá del derecho positivo, investigando los procesos históricos reales mediante los cuales llegaron a ser reconocidas y aceptadas determinadas prácticas morales.

Ahora bien, la pregunta acerca de qué es legal o qué es constitucional es asumida por la filosofía moral bajo la siguiente forma ¿qué es lo correcto que se debe hacer? En este sentido, la pregunta no reclama un principio universalmente válido al que apelar para juzgar el obrar moral, es decir, lo que se demanda no es una respuesta última y definitiva sobre lo que efectivamente se debe hacer, pues incluso la interpretación de una moralidad, sin importar cómo sea, puede no juzgar en absoluto exactamente sobre lo que se debe hacer. Empero, dado que el tema es el significado de la vida particular compartida por los protagonistas, la pregunta puede reformularse como una pregunta más específica; esto es, en relación con algún tipo de esfera de la distribución¹⁹. Justamente, las respuestas a estas preguntas deben buscarse dentro de una tradición de discurso moral, puesto que de hecho surgen desde ella, y deben procurarse mediante la interpretación de los términos del discurso. De esta manera, las respuestas dadas no referirán a un principio de tipo universal que gobierne sobre determinada esfera de la distribución, sino que, por el contrario, se ocuparán de reflexionar sobre sociedades concretas y el sentido de su modo de vida. En efecto, la pregunta general acerca de ¿qué es legal o constitucional? se convierte precisamente en qué es lo correcto que un “*nosotros*” debería hacer en un momento y en una esfera determinada.

¹⁹ Esferas como por ejemplo, la pertenencia o la educación. Si bien la pertenencia y la educación pueden ser consideradas asuntos de ley que deben regularse y supervisarse, también son cuestiones morales y por ello nos exigen discutir acerca de lo que significan. Cuestiones como qué es la pertenencia o cómo admitir física y políticamente a los individuos y qué criterios deberían regir su distribución, se convierten en temas importantes que deben ser considerados.

De lo anterior podemos inferir que los argumentos morales no sólo describen el “ser” de una sociedad, sino que en cuanto recogen los ideales de lo que “debería ser”, también permiten prescribir la moralidad en una comunidad. En consecuencia, podemos afirmar que el argumento moral corresponde a un tipo de discurso que es representativo por cuanto describe la moralidad, pero también crítico porque prescribe el deber ser de una comunidad.

El *crítico social* transita a través del sendero de la interpretación hacia la espesura de la experiencia moral con el fin de conocer más íntimamente los significados sociales. Esto implica que deba recurrir a distintas formas del lenguaje disponibles en su cultura para presentar de la manera más auténtica posible, los valores que representan una guía para la vida práctica. Así, la moralidad se configura en un lenguaje con el cual el crítico habla para una comunidad que encarna sus nociones morales idiosincráticas, de modo que la complejidad del lenguaje moral en una sociedad da cuenta de su proceso histórico como comunidad parlante. No obstante, la moralidad proporciona solamente el marco general de la vida en común con el que los miembros de una sociedad, mediante un ejercicio interpretativo, pueden conocer y aclarar el origen y el proceso de los términos que permitieron a cierto tipo de prácticas adquirir su significado actual; es decir, un crítico local puede retroceder y apartarse hasta cierto punto de sus intereses parroquiales y analizar las causas por las cuales ciertas prácticas morales adquirieron un significado moral relevante en su cultura, pero no puede ordenar y prescribir el mundo de una manera radical y definitiva, debido a que su interpretación no es sino una entre muchas otras posibles.

Este tipo de nociones básicas que proporciona el sendero de la interpretación, en tanto corresponden a significados morales constituidos en un lenguaje, pueden interpretarse como un tipo de código moral (casi) mínimo y universal. De esta forma, una persona imaginándose a sí misma como extranjera, apartada y sin hogar podría reconocerlas, pues son productos propios de un agente que habla (Walzer, 1996a). Empero, por sí mismas, estas nociones apenas delinean una moralidad y constituyen el marco de un código mínimo que proporciona una estructura para que toda vida moral sea posible, ya que brindan las condiciones mínimas necesarias para que cualquier persona moral elabore su propia

concepción densa de la vida buena. Se trata de una estructura en la que todos los detalles sustantivos están por realizarse y completarse, pero una en la cual, cada sujeto puede todavía encontrar un modo auténtico de situarse en el mundo moral sobre la base de la continuidad de los acuerdos y desacuerdos que constituyen el pilar de la vida en común. Durante este proceso, el lenguaje moral adquiere complejidad y se convierte paulatinamente en una superestructura moral en la que los juicios y los valores se realizan en detalle (Walzer, 1996a).

En síntesis, es así como las intuiciones morales y políticas se elaboran sustantivamente en el marco de una comunidad de valores, ya que se trata de considerar el mundo realmente existente y de colegir *a priori* una cultura moral o un sistema legal. No obstante, en el caso contrario, sería posible establecer un conjunto de nociones morales fundamentales que puedan ser reconocidas tenuemente por todos los seres humanos, en virtud de su constitución lingüística. En otras palabras, aunque dependemos de significados socialmente creados, es posible deducir *a posteriori* una cultura moral o un aparato legal como producto de los significados morales mínimos que condensan las moralidades substantivas de cada una de las personas que constituyen una comunidad. En este contexto, lo más importante es resaltar que ya sea que se pretenda elaborar una moralidad densa o deducir una moralidad mínima, la interpretación es el recurso *sine qua non* para que los sujetos puedan traducir y glosar el significado de la moralidad en la cual ya son y existen.

La interpretación no tiene que ver con una lectura positivista de la moralidad realmente existente, como si los hechos morales fueran inmediatamente accesibles a la razón, pues aun cuando en principio se trata de cosas fácticas susceptibles de representación, en la práctica los hechos tienen que ser leídos traducidos, interpretados, glosados, dilucidados y no meramente descriptos. Efectivamente, la interpretación de los hechos morales precisa de métodos, a través de los cuales se reconocen exégesis más precisas e interpretaciones más certeras, pues dada la diversidad de interpretaciones a las

que un hecho puede dar lugar, la vida en la práctica se pregunta por el modo como podríamos distinguir las mejores interpretaciones²⁰.

Con respecto a este problema, la concepción clásica de filosofía moral ha sostenido que la ésta debe descubrir o inventar una teoría moral correcta, que permita convenir en cuáles son las mejores interpretaciones. La filosofía clásica se propone establecer principios *a priori*, universalmente válidos, a partir de los cuales enjuiciar la certeza o la falsedad de las múltiples interpretaciones a las que dé lugar el mismo hecho. No obstante, en contraste con esta posición, Walzer alega que no se requiere una teoría monológica que establezca un principio o un conjunto de principios transcendentales a la realidad misma, sino que se trata de hacer un análisis hermenéutico serio, que identifique la proximidad que los múltiples significados de un hecho guardan con los valores que ya están realizados en la vida moral realmente existente.

Puede que las interpretaciones que elija una comunidad no señalen definitivamente cómo debe actuarse frente a una práctica moral; sin embargo, los consensos y disensos generales, que surjan a partir de la discusión sobre el significado de un hecho, suponen un punto de partida para que una comunidad discuta cada vez con más agudeza acerca de la mejor descripción sobre el acontecimiento moral que es objeto de consideración. De este modo, las discusiones entabladas en torno a un suceso moral ambiguo dan la pauta para determinar el valor de los significados que son ponderados. Así, una vez acordados los temas aproximados acerca de los cuales una comunidad considera pertinente discutir, podría identificarse un gran número de relaciones semánticas adecuadas o buenas, que constituirían el marco común de interpretación que debe ser tomado en cuenta para un

²⁰Una vez Walzer ha establecido que el argumento moral posee una doble caracterización (descriptivo y prescriptivo), cabría aún preguntar cómo se evita el *statu quo* al que da lugar la infinitud de interpretaciones con igual valencia crítica. Barry (1997) refuta a Walzer el hecho de plantear una teoría hiperconvencionalista. Según su tesis, la mejor interpretación de un valor como la justicia termina por definirse para Walzer, según lo que los miembros de cada sociedad piensan que es. «[...] Aunque diga que su objetivo es “interpretar para sus conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos”, está dispuesto a hacer lo mismo para, digamos, los atenienses del siglo V a.C., y sobre la base de esa interpretación sacar conclusiones acerca de lo que era justo para ellos: hacer afirmaciones morales más que históricas sobre ello” ». (Citado en *Justicia, pluralismo e igualdad*, Miller. D. y Walzer. M, 1997, p. 103).

eventual juicio que, a su vez, defina lo que en realidad debe hacerse (por el momento) en la vida real.

En una sociedad democrática todos los ciudadanos son, en mayor o menor medida, intérpretes de la moralidad que comparten, de manera que los disensos sobre las cuestiones morales deben resolverse apelando al “texto mismo”; esto es, a la vida cotidiana que es compartida y socialmente creada. Dado que las interpretaciones son exhibidas para obtener su aprobación o desaprobación, los lectores son en última instancia la autoridad efectiva sobre el acontecer moral. Por tanto, delimitar las discusiones se convierte en un ejercicio permanente, ya que la comunidad de lectores está siempre en constante renovación a través del cambio de opinión.

Los entendimientos compartidos de un pueblo se expresan constantemente en conceptos generales (ideales históricos, retórica pública, textos fundacionales, ceremonias y rituales), pues se trata de lo que la gente hace y cómo lo explica y lo justifica; en este sentido, las culturas están abiertas a la posibilidad de contradicción entre sus principios y sus prácticas. De esta manera, no siempre es posible que la interpretación adquiera la forma de una discusión o una conversación, sino que a menudo la moralidad se corresponde con una arena de combate, en la cual las discusiones se contemplan como la posibilidad de refutar, de controvertir o simplemente de decir algo nuevo (aportar perspectivas diferentes, ofrecer reinterpretaciones de un mismo punto, aclarar un postulado o rechazar de un acuerdo) (Walzer, 1996a). Estas “nuevas interpretaciones” se caracterizan por ser críticas para una sociedad por cuanto están en capacidad de alterar el estado de cosas existente. En consecuencia, la novedad en el discurso interpretativo tiene por objeto perfilar mejor algún entendimiento básico, afirmar o negar un valor, e incluso subvertir el orden social. En este aspecto, cada argumentación sobre el mundo moral representa un nuevo sentido aún no visto, un nuevo significado aún no expresado y una nueva perspectiva que aún no ha sido tomada en cuenta. Ahora bien, como se mencionó previamente, la calidad de la interpretación está relacionada con la coherencia que mantiene con los valores ya realizados en el mundo realmente existente, de forma que, en tanto se confronte con dichos

significados ya dados, la interpretación ofrecida sobre un hecho puede ganar o perder validez.

Las respuestas o las múltiples interpretaciones sobre qué se debe hacer en una sociedad se exponen públicamente cuando hombres y mujeres discuten acerca de su vida en común. Sin embargo, dentro de las sociedades existe determinado número de personas que se encargan de hacer una elaboración sistemática de los asuntos considerados. A estos miembros se les conoce como *críticos sociales* y son los encargados de mostrar de una manera cercana pero especializada, las tensiones y las contradicciones que surgen entre los ideales de una sociedad y su vida real. De este modo, el problema del relativismo de los significados puede aún responderse a partir del ejercicio que el crítico social desarrolla mediante el uso del argumento moral. Enseguida me encargaré de exponer de qué manera se plantea el “ser” y el “quehacer” del crítico social. La hipótesis que se mantiene es que la teoría de la igualdad compleja puede, a pesar de su continua referencia a lo local, permitir el juicio crítico. Ahora bien, el crítico social encarnaría el sujeto del argumento moral, de manera que mediante su rol sería posible explicar en parte, la manera como está constituida la moralidad. Efectivamente podría considerársele como sujeto que construye y se construye en la reciprocidad con los otros. De esta manera, la crítica referiría sobre todo una actividad social-inteligible inserta en el mundo político-moral que es reconocible por cuanto su locución es lingüística y, a la cual podría accederse a través de una política identitaria.

2.3. El crítico social y su práctica

La crítica es una actividad social que da cuenta de un trabajo pronominal y reflexivo. En dicha actividad, los sujetos en calidad de miembros de una comunidad hablan por y para sus conciudadanos. Se trata de un ejercicio totalizante por cuanto el crítico social y su público son incorporados en lo que se denomina “discurso crítico”. En otras palabras, en la crítica social la comunidad es sujeto y objeto de crítica, pues tanto el crítico como el público conforman el cuerpo de la reflexión acerca de las condiciones de la vida en común. Esta concepción holística de la crítica social ha sido; sin embargo, ampliamente discutida y

rechazada por la concepción clásica de la filosofía. Según el amplio conjunto de la familia universalista, la crítica social debe comprenderse sobre todo a partir de cierto tipo de escisión entre el crítico y su público. En este sentido, la naturaleza de la crítica social se entiende como una actividad que surge desde fuera de las circunstancias comunes de la vida colectiva, la cual exige un modelo de crítico caracterizado por dos tipos de cualidades esenciales: el apartamiento emocional y el apartamiento intelectual. En el primer tipo de apartamiento los juicios emitidos por el crítico deben reflejar la ruptura entre su yo y todas las formas de intimidad y calidez de pertenencia que perturben la objetividad. En el segundo tipo de apartamiento, la labor del crítico debe dar cuenta de una separación violenta entre su subjetividad y los modos parroquiales de entender su propia sociedad. Ambos distanciamientos deben tomarse en cuenta sobre todo porque se considera que el crítico debe cuidarse de emitir juicios desde una posición interna, ya que dicha posición inmanente da lugar a juicios autocongratulatorios y apologéticos. Justamente, el crítico debe dirigir su razonamiento hacia la imparcialidad y la objetividad, evitando hacer parte de las tradiciones culturales e intelectuales que puedan influenciar su práctica tornándola encomiástica y partidista. Este argumento además, se encuentra en estrecha relación con los senderos del descubrimiento y de la invención filosóficos, porque en dicha concepción el crítico social se identifica plenamente con el auténtico descubridor e inventor moral. Con esto, el filósofo no sólo pretende haberse convertido en un privilegiado sobre sus conciudadanos, sino que además se autoconcede el crédito de haber llegado a ser una especie de héroe natural para los demás, ya que se considera fundador del verdadero nuevo orden moral.

En contraste con lo anterior, Walzer sostiene la tesis de la unicidad de la crítica social. El apartamiento emocional e intelectual no es en todos los casos un prerrequisito de la crítica, sino que corresponde tan sólo a una de las características que comporta una manera específica de hacer crítica social. Pero, la razón por la cual ésta concepción se ha tornado dominante radica en una confusión teórica que tiene que ver con la manera equivocada como se ha conceptualizado la distancia crítica al igualar los términos *apartamiento* y *marginalidad* con una misma forma.

La concepción convencional de la filosofía ha sostenido que el apartamiento emocional e intelectual del crítico hacen posible la crítica social, pues dan lugar al juicio objetivo. De esta manera, la familia universalista considera que la distancia crítica es una forma de ser y de estar con respecto al mundo social, en la cual el crítico permanece intelectual y emocionalmente marginado de los hechos morales, sociales y materiales que puedan afectar la ecuanimidad de su discurso. Además, se considera que los términos apartamiento y marginalidad se corresponden mutuamente de manera tal que definen la personalidad del crítico. Respecto a esta idea, Walzer acepta que en ocasiones el apartamiento emocional, intelectual e incluso físico sea la causa de la crítica, pues se entienden como condiciones forzadas y circunstanciales que motivan, determinan y definen la apariencia característica del crítico y de su quehacer; sin embargo, rechaza la idea de que la marginalidad se sume al apartamiento como una característica fundamental de la distancia crítica, pues de ser así, la crítica no sería auténtica crítica, por cuanto una de sus condiciones es que exista un mínimo conocimiento de la sociedad que se juzga. De manera tal que si se acepta la tesis según la cual es un sujeto apartado marginalmente el que critica, en consecuencia, se diría que se trata no tanto de un crítico, sino de un desconocido que habla. En efecto, Walzer arguye que el apartamiento no implica necesariamente el desinterés, la pasividad o algún tipo de marginación, tampoco cree que sea un prerrequisito de la imparcialidad y la objetividad del juicio moral. Lo anterior porque no existe realmente una conexión lógica entre la marginalidad y el apartamiento.

El crítico puede ser entonces una figura apartada, si se tiene en cuenta que el apartamiento tiene que ver con el hecho de que el crítico no debe tener una vinculación directa y totalizante con las instituciones sociales que conforman su sociedad. Esto porque la crítica social sólo conservará su potencial persuasivo en la medida que esté ligada a la comunidad en la cual surge, por lo cual debe mantenerse distanciada con prudencia de los lazos que tiende la comunidad sobre el crítico. En otras palabras, el apartamiento puede ser mejor entendido si no se identifica con algún tipo de alienación del sujeto con respecto a su sociedad. En breve, la condición *marginal* del crítico haría referencia no tanto a su extrañeza

de la cultura, como a su prudencia para mantenerse distanciado de la tentación de asumir personalmente el poder en su sociedad.

Ahora bien, existen tres modos de entender la distancia entre el crítico social y el público. Los primeros dos hacen referencia a dos tipos de críticos parcialmente afines con sus sociedades, pero cuyas figuras se han establecido como los modos convencionales de un crítico social. El tercero, por su parte, considera un tipo de crítico diferente, cuya relación con el público descubre una auténtica concordancia. El primer y segundo crítico se pueden denominar, respectivamente: el nativo extranjerizado y el extranjero desapasionado; Ambos hacen referencia a un sujeto débilmente conectado con su sociedad debido a que en su condición de intelectual que ha permanecido lejos de su sociedad por largo tiempo, apenas llega a relacionarse con la cultura a la cual critican. El tercero por su parte hace referencia a un tipo de crítica fuertemente ligada al público que se dirige²¹.

En conclusión, no se trata de rechazar el apartamiento como un rasgo que impide la crítica social, sino de interpretar correctamente como éste se distingue de la marginalidad y cómo, a su vez, la marginalidad no refiere necesariamente a la alienación. La distancia crítica admite cierto tipo de apartamiento, pero afirma sobre todo que *la conexión* es condición de posibilidad de la crítica social; de manera que, sin importar cuáles sean las circunstancias sociales o físicas del crítico, lo importante es que éste permanezca en conexión, y entre más fuerte sea la conexión más potente será la crítica.

Sobre este agente *en conexión* trata el tercer tipo de crítico al que hace alusión el autor. Dicho sujeto tiene que ver con un modelo alternativo de crítico, cuyos recursos son a principios locales y localizados.

²¹ Walzer realiza una exposición detallada, ejemplificada y situada en *La compañía de los críticos* (1993, caps. 2-11). En gran medida, esta obra busca lograr la descripción de la distancia crítica a través de la exposición de casos históricos. En el presente trabajo solamente expongo el argumento central del crítico en *conexión*.

Quiero indicar un modelo alternativo, si bien no pretendo proscribir al extranjero desapasionado o al nativo extranjerizado. Estos tienen su lugar en la historia crítica, pero sólo al costado y a la sombra de alguien bastante diferente y más familiar: el juez local, el crítico conectado, que se gana su autoridad, o fracasa en hacerlo, a través de la discusión con sus semejantes □ quien airada e insistentemente, a veces con su considerable riesgo personal (también puede ser un héroe) objeta, protesta y reclama□. (Walzer, 1993a, p. 42)

Se trata de un crítico cuyo discurso no comporta un apartamiento intelectual ni emocional y por tanto, no procura una empresa en solitario y propia, sino que la asume interinamente en común con sus conciudadanos. Para este sujeto no es determinante la formación en el extranjero, pues su carácter esencial es el de su conexión con la cultura local, es decir, su capacidad de traslapar su bagaje con los valores idiosincráticos de su comunidad. El crítico en conexión no ve ventajas en el apartamiento radical, puesto que ya se encuentra en conexión con los valores sobresalientes de su entorno social. No obstante, a juicio de Walzer, esta concepción de crítico no ha sido considerada con suficiente atención por la filosofía, motivo por el cual requiere de una argumentación precisa que defienda su respetabilidad. Esta argumentación consiste en describir el verdadero carácter del crítico y de su práctica social²².

Para empezar, Walzer toma en cuenta una idea propia de la filosofía clásica moderna, que a su parecer ha tergiversado el significado real de la crítica social. Según esta idea, el crítico contemporáneo se define como un paradigma de especialista históricamente original, producto de una ruptura excepcional entre su labor cultivada y la gente común.

²² Los argumentos expuestos en favor de la crítica social como una práctica en *conexión*, recuperan un modo de ser y de estar propio del filósofo y en general de ciudadano que la filosofía moderna había minusvalorado. No obstante, como lo anota Honneth(1997), dicha concepción presenta una debilidad. Según su tesis, Walzer sostiene un tipo de distinción estricta entre dos modos de llevar a cabo la crítica social: el universalismo abstracto y la moral situada. Según esta polarización no quedaría espacio para otros modos de crítica que se sitúan más allá de dichas posiciones enfrentadas, por ejemplo, intelectuales como Levi-Strauss “que recibieron el impulso para la crítica de su propia sociedad solamente de la experiencia con las prácticas morales de la una cultura extraña” o Walter Benjamín “quienes no se ubicaron dentro de las líneas del conflicto moral de sus propias sociedades ya que intentaron ampliar radicalmente los horizontes semánticos de una crítica social venidera”. (Citado en Kozlarek, 1999, p. 232). A favor de Walzer cabría decir que dichos críticos podrían ser incorporados dentro de las categorías del universalismo abstracto o la moral situada, a partir del grado de conexión que ambos hubiesen tenido con su público.

Este modelo de crítico social ha definido al sujeto crítico como una figura plenamente *autoconsciente, opositora y alienada*.

Walzer rechaza dicha versión arguyendo que se trata de una concepción infundada históricamente. En primer lugar, la crítica social data de una práctica tan antigua como la humanidad misma, y por tanto, no es exclusivamente una actividad moderna. Por el contrario, lo que denota la modernidad es un cambio de las relaciones interpersonales del crítico con respecto a las maneras como los antiguos se plantaban frente a su sociedad. Así pues, la tesis de Walzer asevera que no es posible sostener con certeza que entre el crítico y su público existe una diferencia cualitativa sustancial; se trata de una mala interpretación de lo que en realidad sucede cuando se hace crítica social. En consecuencia, el objetivo de una teoría de la crítica social debe procurar la reivindicación de la auténtica relación que existe entre el crítico y su público. Por lo cual, se requiere es una demostración que exponga la conexión del crítico con la masa, de forma que se destaque a la *conexión* como la característica más importante que define la crítica como una actividad social.

La crítica como una actividad autoconsciente es denominada por la concepción clásica de la filosofía como una actividad “ilustrada y romántica” (Walzer, 1993, p. 12). En dicha tradición se afirma que la crítica es una actividad novedosa en su reflexividad ya que los pensadores antiguos carecían de un verdadero rasgo de autoconciencia y sólo en la modernidad el pensamiento crítico adquirió esta característica. Walzer considera que es equivocado aceptar tal cosa, puesto que la historia muestra que, si bien la autoconciencia de hombres y mujeres del pasado distante es algo difícil de juzgar, es evidente que tanto en los profetas del antiguo testamento como en los filósofos de la antigua Grecia existía cierta versatilidad para la crítica social. Prueba de ello es el compromiso de hombres particulares con algún tipo de crítica ideológica. Por ejemplo, Sócrates manifestaba sentirse destinado, por beneplácito de la divinidad, a provocar, persuadir y censurar a sus conciudadanos y, por ello, les interrogaba acerca de su comprensión del bien²³.

²³ Sócrates utiliza la imagen de la mosca punzante (que hace referencia a él mismo) y el gran caballo de pura raza (que hace referencia al conjunto de la polis) que, a causa de su tamaño, está inclinado a la pereza, y por tanto necesita de un estímulo externo.

En segundo lugar, la modernidad se arroga como una cualidad original el hecho de promover la crítica revolucionaria. Según esta afirmación, todos los críticos anteriores al pensamiento moderno centraron su atención en la conducta o la creencia individuales sin situarse antagónicamente con respeto al orden social mismo. “Eran críticos sociales sólo en cuanto la sociedad estaba constituida directamente por las acciones e ideas, sin la mediación de ideologías prácticas y dispositivos institucionales” (Walzer, 1993, p. 13). Walzer responde que, si bien la crítica antigua y medieval se refería en gran medida al carácter moral y al compromiso intelectual individuales, la crítica estructural no se sostenía por mucho tiempo sin ser personalizada. Verbigracia, la literatura crítica de *El príncipe* de Maquiavelo, la cual muestra que ésta servía de espejo para los gobernantes en tanto el principado encarnaba también los intereses sociales de una determinada clase social.

Por último, y en tercer lugar, se afirma que la crítica como actividad moderna es una actividad producto de la alienación y por tanto, es desafecta y desvinculada, carente de un espacio social seguro y un rol reconocido u honorable entre sus iguales (Walzer, 1993). Walzer encuentra esta tesis equivocada, por cuanto va en contra de la experiencia misma. La razón está en que el intelectual alienado es un tipo de persona diferente del crítico social. La alienación hace referencia a un tipo de retiro político, desinterés y de huida radical, que reseña más un estado mental que una condición sociológica. En contraste, la crítica social se caracteriza por el compromiso político y el fomento de estructuras políticas que apoyen y provean al crítico de un lugar en la sociedad desde el cual desempeñar su labor. Por ejemplo, los partidos y los movimientos en la medida en que son instituciones críticas ofrecen un espacio adecuado para el crítico social, pero esto no significa que el crítico deje de ser en cierto sentido un alienado de la sociedad que critica. En efecto, la práctica del crítico puede considerarse en relación con el activismo político, no obstante, Walzer advierte que se debe procurar mantener una distancia prudente con respecto al ejercicio del poder público que el compromiso político conlleva, debido a que se considera que los cargos burocráticos pueden arrebatarse la autoridad y adormecer el juicio. En síntesis, la crítica social como una labor moderna no es originariamente una actividad particularmente autoconsciente, ni particularmente hostil a las sociedades en que se producen y, por tanto,

los críticos pertenecientes a dichas sociedades no se identifican con una figura alienada. Por su parte, Walzer invita a descubrir un crítico social inherente a su sociedad, familiar a sus conciudadanos, pero a la vez armado de las herramientas suficientes para persuadir, advertir y trastocar radicalmente el orden social establecido. Veamos en primer lugar cómo se describe la crítica social y posteriormente como el crítico se suma a ésta como sujeto que encarna la conexión entre el juicio crítico y la audiencia de una comunidad concreta.

La crítica social debe ser entendida como uno de los subproductos más importantes de una actividad más amplia denominada “elaboración y afirmación cultural”. Se trata de la obra de escritores que plasman sobre textos la moralidad de una cultura. Estas mujeres y hombres que escriben, en tanto son portadores de la cultura común, registran a través del trabajo intelectual los valores más notables de una sociedad, de hecho no sólo registran la vida colectiva de una sociedad en rituales, cánones, leyes, sino que además establecen las condiciones de posibilidad para la crítica social futura, pues dichos registros permiten observar en detalle las rupturas cualitativas entre los principios de una comunidad y su puesta en práctica.

La crítica social trabaja desde lo que podría llamarse la analogía privada o personal. A menudo criticamos a amigos o colegas por no vivir de acuerdo con aquellos estándares que nosotros y ellos decimos honrar. Les medimos respecto de los ideales que pretenden tener, les acusamos de hipocresía o de mala fe. Un crítico que levanta un espejo ante la sociedad está embarcado en una empresa similar. Quiere mostrarnos cómo somos realmente, y lo que convierte al espejo en un instrumento crítico que nos produce consternación y culpa, es un idealismo social profundo y omnipresente. (Walzer, 1996a, p. 74)

La crítica social tiene una historia, no es una originalidad sin precedentes; constituye el producto de rompimientos paulatinos y radicales entre distintas facetas del pensamiento de una sociedad y por tanto, es erróneo considerar a la crítica social como un quehacer reciente en la historia de la humanidad. Walzer indica la existencia de conductas básicas que tienen lugar en la vida social en todos los momentos de la historia, y cuya manifestación comprueba estados de insatisfacción con respecto a las circunstancias de la vida en común. De esta forma, sostiene que el descontento que surge cuando hombres y mujeres consideran las circunstancias de su vida en común representa una de las formas básicas de la

crítica social por cuanto su forma es la de una reclamación o demanda acerca del deber ser de la sociedad. Por ejemplo, la “queja” expresa los entendimientos básicos que surgen del reconocimiento recíproco entre mujeres y hombres que comparten unos mismos valores.

Aun cuando este tipo de demanda social no comporta en sí misma una estructura profunda y un lenguaje elaborado, ni siquiera un interés realmente comprometido con el cambio social, sí admite una organización lingüística más compleja y una estructura lógica-filosófica coherente. Dicha estructura proporciona las características apropiadas para sistematizar una teoría crítica que pueda ser ampliamente presentada y aceptada; esto es, con un lenguaje adecuado para todos los públicos que conforman una misma comunidad lingüística.

Los lenguajes en los cuales la crítica social toma forma son: “la censura política, la denuncia moral, el cuestionamiento escéptico, el comentario satírico, la profecía airada y la especulación utópica” (Walzer, 1993, p. 16). La crítica es una práctica muy antigua, que de hecho puede describirse como una actividad humana normal porque su locución son los términos del lenguaje primario o natural, es decir, el argot del pueblo. La labor del crítico es tomar posesión de este lenguaje y elevarlo a un nuevo estatus, presentándolo de manera más intensa, con más poder y contundencia argumentativa. Empero, este registro de la cultura popular no excluye que se sumen términos técnicos provenientes de los círculos de especialistas. Puesto que la sociedad es plural en su forma, el crítico no puede evitar ser llevado a imitar el discurso dominante de su medio; por tanto, en ocasiones, utiliza jergas técnicas procedentes de las élites educadas de su época. Un ejemplo que comprueba lo anterior es el hecho de que “los críticos renacentistas se expresen como historiadores y filósofos clásicos, que los críticos de la Reforma lo hagan como teólogos, que los críticos del siglo XIX lo hagan como científicos y que los intelectuales del siglo XX lo hagan como novelistas y poetas modernistas” (Walzer, 1993, p. 17). El amplio vocabulario del cual se sirve el crítico, generalmente lo caracteriza como una persona no especializada en un solo ámbito del conocimiento, aunque cabría decir con respecto a esta idea que ciertos ámbitos del conocimiento sobrevienen críticos sólo en la medida en que sus críticos son sujetos especializados en determinada materia. Por ejemplo, actualmente la crítica de la ciencia

moderna requiere del filósofo una formación académica muy cercana al ámbito científico, no obstante, en algunos casos es más probable que el científico se convierta primero en crítico de su propio trabajo antes que, el filósofo llegue a comprender en su totalidad la praxis de la ciencia empírica. Con todo, Walzer piensa que la crítica debe tener un carácter totalizante y ello corresponde más a un sujeto con una vasta cultura que a un especialista cualificado, ya que el discurso crítico está conformado no tanto por las formas sustantivas de una materia determinada, como por el uso de una variedad de metodologías y lenguajes.

La descripción que logra el crítico de un fenómeno social debe ser en algunos casos completada e incluso replanteada, ya que la percepción de los hechos es normalmente demasiado simple y común. En efecto, la crítica reformula tal percepción en un lenguaje técnico, de modo que lo que era en principio una “queja” generalizada de la ciudadanía, termina siendo una descripción argumentativa de las demandas populares en un lenguaje mejor ordenado lógicamente. “En su raíz, no obstante, la crítica social contiene siempre un carácter moral, bien sea que se centre en los individuos o en las estructuras políticas y sociales, sus términos cruciales son corrupción y virtud, opresión y justicia; egoísmo y bien público” (Walzer, 1993, p. 17). Ahora bien, Walzer advierte que el crítico se enfrenta a un riesgo latente en tanto hace las veces de difusor, porque entre más especializado sea, mayor será la distancia que genere con respecto a su audiencia, ya que su crítica será más técnica y esotérica. Aun así, es un error considerar que la crítica debe reprimir el impulso moral subyacente con el fin de dar seriedad a su trabajo, pese a que contemporáneamente se ha concebido como valor la manera oscura y especializada de escribir, como si ello significara comunicar sensata y responsablemente.

Por otra parte, el crítico busca la credibilidad de su público. A menudo en la posición clásica se ha interpretado esto como un pretexto para elegir un lenguaje que revista de autoridad enunciados; el crítico clásico ha recurrido al nombre de Dios, al de la razón (o de la razón en la historia) o al de la Realidad Empírica. En contra de esta idea, Walzer propone un tipo de crítica en la cual el sujeto se ubica próximo a su audiencia, con la suficiente confianza en su posición como para no verse obligado a utilizar lenguajes altamente especializados o esotéricos, pero tampoco sin descuidar la sistematicidad de su

lenguaje. Este tipo de crítica, cuyo nombre fijado es el de *crítica de la corriente principal*²⁴, le permite al crítico situarse de manera diferente en relación con su audiencia, adoptando diferentes estrategias lingüísticas y asumiendo una postura en la cual sea posible plantear de manera distinta las demandas a la autoridad.

La crítica de la corriente principal es una actividad animada por el deseo desinteresado de bienestar para la humanidad. Esto debido a que la historia comprueba que el bien común figura en las exposiciones filosóficas y las autodescripciones de los críticos como el motivo predilecto de la crítica social. Aun cuando en algunos casos la misantropía es presentada por el crítico como un motivo de la crítica, también ésta requiere cierta sensibilidad hacia las personas que critica, ya que demanda reconocer sus conexiones con esas personas. Efectivamente, el reconocimiento de los otros es condición de posibilidad de la práctica crítica, porque es en la reciprocidad que el crítico halla los motivos para hablar en nombre de la verdad, no sólo para sí, sino también para otros. En síntesis, la crítica está más en relación con los diversos tipos de *conexión* que se establecen a partir de las circunstancias propias de cada comunidad local, que con la figura establecida por la concepción clásica de la filosofía, en la cual el crítico es un marginado de su sociedad. En otras palabras, la distancia crítica es un modo de ser que refiere un *antagonismo en conexión* y no un extrañamiento de la propia cultura. Dicho antagonismo es reflejado en la exposición de las contradicciones ideológicas de una sociedad. Justamente, la insatisfacción social indica la desilusión de mujeres y hombres que perciben una ruptura entre el ser y el deber en su comunidad, que los anima a la lucha por el bienestar. Efectivamente, la desilusión representa el principio de una conexión moral entre los individuos de una sociedad, con la cual la acción puede posteriormente ser teorizada y organizada.

Con respecto a la distancia que debe mantener el crítico con su audiencia, la concepción convencional de la crítica ha establecido y defendido una división interna del yo; en efecto, hay un yo n.º 1 y un yo n.º 2. El primero se encuentra aún vinculado, es

²⁴ La expresión *crítica de la corriente principal* hace referencia a la capacidad que comporta el crítico de conectar la queja común con la crítica formalmente elaborada y la teoría con la intuición; en otras palabras, refiere a la posibilidad real de acoplar la argumentación moral más compleja con las aspiraciones e ideales vigentes en una sociedad.

comprometido, parroquial y apasionado. El yo n.º 2 está apartado, desapasionado, es imparcial y contempla en la tranquilidad. Lo que se afirma es que el segundo es superior al primero y por tanto, su crítica es más objetiva y confiable para su público. Walzer por su parte, afirma un tipo de relación diferente: el crítico aplica normas que comparte con los demás y a los demás, de manera que el público al que se dirige está conformado por sus conciudadanos, amigos y enemigos. El crítico se encuentra involucrado en las discusiones acerca de qué es lo que afirma ver y acerca de cómo dice que deberían ser las normas. En este orden de ideas, el crítico no puede ganar las discusiones retrocediendo o apartándose hacia un punto de vista objetivo; por el contrario, sólo puede volver a hablar con más plenitud y más claridad. En síntesis, la crítica social toma forma en la medida en que el crítico toma partido en los conflictos reales y latentes, se contrapone a las fuerzas políticas predominantes y establece un compromiso real con su comunidad. En otras palabras, el sujeto que critica adquiere una posición desde la cual se redescubre la tensión y la contradicción que hacen patente la existencia de una conciencia individual dividida pero no fragmentada.

La distancia crítica sugiere entonces que el crítico se separe de cierto tipo de relaciones de poder dentro de la sociedad, pero nunca de la sociedad en su conjunto. En este sentido, el *apartamiento* no significa desconexión, sino que, por el contrario, señala un distanciamiento prudencial de la autoridad y la dominación. Ahora bien, la razón está en que las alianzas estrechas nublan la capacidad para percibir los rasgos de la sociedad que están más necesitados de escrutinio crítico. De ahí que, la distancia crítica en la corriente principal comporte cierta cualidad de no participación (o al menos no en un sentido absoluto) en las formas locales de obtención y control político; esto es, el crítico trata de ubicarse al costado, pero no afuera, pues nunca deja de estar comprometido con el éxito o el fracaso de las principales empresas sociales. En conclusión, el crítico no es un observador desinteresado, pero tampoco es un enemigo de su sociedad, pues aun cuando se oponga ferozmente a ésta o a aquella práctica o dispositivo institucional predominante, su crítica no exige ni separación marginal ni enemistad, puesto que encuentra una garantía para el compromiso crítico en el idealismo del mundo moral realmente existente. Idealismo al que,

al mismo tiempo, él nunca llega a adecuarse totalmente porque no existe un único conjunto de principios críticos ni un punto de vista objetivo a partir de los cuales el crítico pueda juzgar (Walzer, 1996a).

A partir de lo anterior se puede afirmar que la crítica funciona mejor si el crítico es capaz de invocar valores locales. Esto quiere decir que los lazos sentimentales del crítico constituyen una herramienta única para la fuerza de la crítica en tanto que permiten recuperar los valores comunales de lo local y hacen posible la elaboración de una argumentación útil para reconducir la sociedad. Justamente, la crítica es inmanente, pero vale aclarar que se trata de un estar adentro que es en cierto sentido “asocial” porque la argumentación crítica a menudo es presentada con un lenguaje más elaborado y profundo que lo impregna de cierta extrañeza. Esto no significa que la crítica sea incomprensible, sino más bien que su presentación es tal que permite interpretarla como si se tratase de una intervención externa. Lo anterior implica la idea según la cual, la interpretación crítica es “natural” debido a que la moralidad lo es; por consiguiente, el crítico actúa según sus principios, pero son estos mismos principios los que un “nosotros” comparte y, por tanto, son sólo en apariencia externos, pues son aspectos de la vida colectiva que según como se perciban exigen una crítica. En breve, la empresa crítica surge naturalmente de su propia localidad, el crítico recrea la moralidad existente relatando historias acerca de una sociedad más justa, que en definitiva nunca deja de ser completamente su propia sociedad.

La filosofía puede liderar, encabezar, conformar y dirigir la rebelión de mujeres y hombres oprimidos, o bien, de una manera alternativa, el pueblo por sí mismo, en calidad de sujeto de la crítica, puede ser instrumento de la crítica social y puede liderar la movilización de las masas. En este sentido, el crítico no se convierte en un héroe que lleva a cabo la práctica de la crítica social en solitario, tal como lo plantea la concepción clásica, sino que, por el contrario, participa de una empresa que no es solamente suya. El crítico agita, enseña, acompaña, protesta desde adentro. Este camino, de acuerdo con Walzer, es la ubicación y la dirección adecuada que los críticos sociales deben asumir en el mundo contemporáneo. Los filósofos están llamados a estar en conexión con los movimientos y aspiraciones populares haciendo una crítica independiente y a la vez auxiliar; esto es, a no

juzgar (en apariencia) sólo desde afuera, sino también a brindar consejos, a escribir programas, a asumir posiciones y a hacer elecciones políticas (Walzer, 1993). De esta manera, los críticos de la corriente principal deben encontrar un lugar donde ubicarse, un modo de hablar a tono con su nuevo acompañamiento y también contra él.

Sentado esto, no sólo los discursos críticos son diversos, los críticos sociales también lo son. Esto significa que los críticos hacen todo tipo de cosas; estiman a las personas mediante normas diferentes, desde diferentes situaciones favorables, en diferentes lenguajes críticos, con diferentes niveles de especialización, y además con diferentes fines en mente. En tanto la crítica comporta este pluralismo, los críticos sociales compiten por la atención del público y ello a partir de criticarse unos a otros, y dado que algunas personas sólo creerán en unos críticos y no en otros, entonces la sociedad se dividirá partidistamente fomentando comunidades democráticas. El crítico de la corriente principal no se encuentra solo en el mundo, sus camaradas y opositores pertenecen a una misma comunidad de valores compartidos. Cada sociedad encuentra en la diversidad cultural una identidad propia, que es a la vez un rasgo constitutivo de su naturaleza, esto implica que a menudo la crítica encuentre su razón de ser en la defensa de la cultura y de la comunidad política mediante la autodeterminación de una vida en común. En este aspecto, la crítica social no sólo se sitúa en el marco de una sociedad doméstica sino que además se ve compelida a considerar plurales concepciones de la vida buena pertenecientes a hombres y mujeres en todas partes del globo que se han constituido de manera similar. Esta vida en común toma forma política en un Estado, el cual surge como una herramienta para proteger su existencia biológica y cultural.

El crítico y en general las sociedades estatales en su conjunto son interpelados por lenguajes, discursos y costumbres, que si bien difieren en principio de las convicciones domésticas, son susceptibles de reconocimiento como creaciones culturales humanas (al menos en un sentido tenue). En efecto, a partir del reconocimiento cultural se puede considerar como un hecho real la existencia de cierto tipo de moralidad que subyace a la diversidad cultural y a la multiplicidad de críticos sociales. En efecto, puede pensarse como hipótesis de trabajo que algunas prácticas morales como, por ejemplo, oponerse a la

agresión o el rechazo de la crueldad; representan valores genéricos susceptibles de ser reconocidos universalmente por todos los hombres y las mujeres que los comprenden como valores. Esto porque sin importar en qué parte del mundo acontezca una práctica moral perversa, la densidad moral de lo local no impediría su total comprensión semántica. La pregunta que surge cuando se afirma que la crítica social comporta como un rasgo fundamental su conexión con la masa, remite a su posibilidad efectiva de transformar realidades sociales más allá de las fronteras de lo local, donde el significado de los términos morales se torna débil e incluso incomprensible; es decir, ¿se puede generalizar la propia crítica?, ¿puede el crítico de la corriente principal convertirse en un crítico global que estudia a todo el mundo; la modernidad, la cultura popular, la sociedad de masas, la burocracia, la ciencia, la tecnología, el estado del bienestar y cualquier otra cosa que sobrevenga?

Ciertamente la moralidad realmente existente no es hermética. La modernidad en sus distintas acepciones ha transformado el mundo social y material, de tal modo que la humanidad ha establecido una red global de interconexiones (tecnológicas y semánticas), en la que las diversas culturas humanas se encuentran en interacción con el resto del mundo, pero ¿Podría la crítica social considerar un *modus operandi* universal en el marco de las sociedades internacionales? Las esferas de la distribución evocan un mundo en cuyo seno coexisten múltiples comprensiones de la vida buena, que se encuentran en tensión y algunas veces en contradicción; en efecto, ¿qué sucede cuando dicha tensión se quiebra por causa de la intolerabilidad de las prácticas morales de una cultura ajena? Esta pregunta conduce a una ulterior que tiene que ver con la guerra como una posibilidad siempre latente entre plurales horizontes de bienestar moral que buscan su autodeterminación, luego ¿podría ser justificada la violencia como un medio para afirmar la soberanía de los Estados y en general de las esferas de distribución?

Walzer cree que a estos cuestionamientos podría responderse explicando el argumento mínimo moral, el cual da cuenta de una moralidad tenue condensada en toda moralidad máxima que hace real la comunicabilidad entre las esferas. El autor afirma que dentro de cada comunidad local subyace una comprensión no explícita de moralidad, que

puede ser universalmente reconocida y la cual emerge a partir de un mutuo reconocimiento ante prácticas bárbaras que atentan en contra de la conciencia de la humanidad.

En este orden de ideas, el recurso de la guerra adviene como una circunstancia que contempla a las intervenciones militares como reacciones (excepcionales) ante una agresión. Puesto que la violencia injustificada vulnera los derechos fundamentales a la vida y a la libertad, entonces es razonable prepararse una defensa a partir de una política identitaria que rechace los actos crueles e intolerables para cualquier comunidad moral y política. En el siguiente y último capítulo, me ocuparé de ampliar esta descripción sugiriendo que la obra de Walzer está planteada holísticamente como unidad teórica que permite explicar y articular las situaciones circunstanciales de la intervención militar unilateral con la autonomía que supone el pluralismo de las esferas. En este sentido, me ocuparé de reconstruir el argumento del *minimalismo moral* como una teoría que permite sostener que efectivamente la crítica social puede trascender el ámbito local y juzgar moralmente (mediante un marco moral tenue) las prácticas morales inaceptables que acontecen ocasionalmente en los Estados. En efecto, consideraré el recurso de la guerra en la figura de la intervención militar como una circunstancia *in extremis* (necesaria y a veces deseable) que implica una suspensión de la soberanía, pero que al mismo tiempo se requiere como medio para defender y preservar el derecho a ser y existir como sociedad cultural. En otras palabras, una la sociedad de sociedades o comunidad internacional sólo es posible mediante el respeto de la vida y de la libertad de los individuos cuya vida en común (valores, creencias, etnia, derechos civiles) ha cristalizado en un Estado²⁵. Precisamente, bajo éste último están condesadas la comunidad moral y la comunidad política, de manera que es necesario y deseable que la teoría de la justicia como igualdad compleja procure mediante una argumentación coherente las garantías mínimas para la existencia de dichos Estados.

²⁵ De esta forma, el Estado para Walzer se concibe como una entidad que recoge la vida en común que ha construido una comunidad esto implica un mismo territorio en el cual han nacido sus habitantes, una identidad cultural construida a partir de reciprocidad social y en consecuencia, una homogeneidad con respecto a sus creencias, valores y lengua. El Estado hace las veces de una herramienta que se procuran a sí mismos los habitantes de un territorio para legitimar su derecho a la autodeterminación y para establecer los límites para su defensa. La anterior descripción de acuerdo con Solórzano (1997) puede condensarse en el término Estado-nación-etnoculturalmente-homogéneo.

Para esto, es menester detallar las situaciones en las cuales a un Estado le asiste el derecho a autodeterminarse y cuándo sus inconsistencias internas deslegitiman su autonomía permitiendo que terceros encuentren las razones suficientes para realizar una intervención que restaurare el equilibrio.

3. EL ESTADO-NACIÓN-ETNOCULTURAL-HOMOGENEO Y LA INTERVENCIÓN MILITAR

3.1 En favor del pluralismo

La única forma en que podemos hacer justicia a los seres humanos *in situ* es respetando sus creaciones culturales particulares, considerándolas como dignas de ser un punto de referencia político esencial. Designar a los hombres y las mujeres como “seres humanos creadores de cultura” no hace referencia a una cultura universal, sino a la diversidad de sociedades, cada una constituida por una moralidad densa. La coexistencia de tales sociedades no se reduce únicamente a un conjunto de tribus, etnias y comunidades religiosas, sino que incluye también Estados independientes; los Estados que conforman lo que se conoce como sociedad internacional (Walzer, 1996b).

Ahora bien, la dificultad cuando se considera dicho tipo de sociedad de sociedades (Estados, tribus, confederaciones, etc.) tiene que ver con la pregunta sobre el modo como cada sociedad particular, mantiene su autonomía, sin ser llevada a la lucha por causa de las diferencias sustantivas en los distintos modos de comprender qué tipo de vida es la más deseable. Una de las críticas dirigidas contra Walzer se centra en el problema de cómo responder a partir del argumento de la igualdad compleja a la posibilidad de invocar criterios transculturales en casos en los que las confrontaciones ideológicas acontecen como consecuencia de prácticas culturales disímiles entre plurales concepciones del bien, situadas en el marco de la política transcultural e internacional. Walzer debe explicar qué forma debe

tomar el discurso moral cuando se considera la posibilidad misma de garantizar una vida libre e independiente a cada individuo y a cada colectividad de individuos.

El profesor de Princeton sostiene que la respuesta a esta dificultad puede darse satisfactoriamente sí y sólo sí se parte de una comprensión básica de lo que significa realmente la naturaleza plural de la subjetividad humana y sus consecuentes efectos en la vida social, local e internacional.

Toda cultura concreta se establece sobre una serie de comprensiones densas y maximalistas en torno a la justicia, que no son en absoluto relativas. En cuestiones substantivas de justicia, la moralidad máxima toma forma constreñida por un minimalismo reiterado que es posible gracias a la constitución plural del sujeto moral. Walzer afirma que cada sociedad particular comporta una moralidad densa, que al contacto con lo extraño produce una moralidad mínima, que en efecto permite (casuísticamente) el tratamiento de los conflictos transculturales.

Ahora bien, la naturaleza plural del sujeto tiene que ver con la manera como se explica el modo como el reconocimiento recíproco constituye uno de los rasgos fundamentales de toda sociedad humana hasta el punto de promover la tolerancia, el respeto e incluso la identificación con lo extraño y con los protagonistas lejanos y peculiares. Esto debido a que existen intuiciones compartidas acerca de lo que significa ser humano. En efecto, la reciprocidad es condición necesaria de toda posible identificación con lo extraño, incluso con algunas prácticas morales que nos resultan extrañas e incomprensibles.

El argumento del mínimo moral permite reivindicar un vocabulario minimalista para las relaciones entre culturas diferentes y entre Estados diferentes, al mismo tiempo que afirma su derecho universal a ser independientes en términos maximalistas. El autor cree que el minimalismo moral es un punto de encuentro entre la diversidad cultural, de manera que, sin la pretensión de convertir el minimalismo en una cultura universal gobernada por algún tipo de procedimentalismo democrático, Walzer se propone ofrecer una estructura filosófica susceptible de ser tomada como un punto de partida para reivindicar el respeto en la diferencia. No obstante, dado que se trata de una empresa interpretativa en la cual

ninguna guerra crítica puede ser ganada porque ninguno de los participantes tiende o puede ser forzado a rendirse, el argumento del máximo y del el mínimo moral sólo pretende “sugerir un marco general en el cual las diferentes moralidades existentes encuentren un punto de referencia común y acorde con el compromiso político profundo, con el gobierno democrático y con el igualmente profundo, y más real, compromiso con la autonomía cultural y la independencia nacional” (Walzer, 1996b, p. 30). En breve, es posible sostener coherentemente la compatibilidad de la tendencia hacia una ideología universal con políticas de la diferencia, a partir de la idea de que existe una fuerza individual y social capaz de hacer plural la democracia de una manera radical, hasta el punto de dar lugar a varios tipos de democracia y a una democracia plural y, para dicho proyecto, la configuración plural de la psique humana y la capacidad de reconocimiento mutuo son presupuesto de todo programa político que afirme la unidad en la diferencia.

La teoría de la justicia como igualdad compleja es coherente con una teoría universalista en la medida que ésta se conciba en términos de universalismo pluralista. Justamente, el mínimo moral permite (mediante la reciprocidad) que hombres y mujeres en todas partes puedan oponerse a la represión brutal de los grupos minoritarios o mayoritarios en Estados democráticos y no democráticos. Esto debido al uso de fronteras, las cuales hacen posible la cohesión social por cuanto reafirman y garantizan la diferencia individual. Además, este universalismo plural es un subproducto de la naturaleza humana porque la subjetividad es la fuente del pluralismo social. En este sentido, el individuo es una entidad que se encuentra internamente escindido entre una cantidad indeterminada de voces que se hacen manifiestas en la igualmente indeterminada cantidad de roles e identidades que asume en la vida social. Walzer distingue tres formas de división interna

La primera de ellas acontece en la vida social. Allí la escisión se presenta entre los intereses y sus roles del sujeto; esto es, como individuo que desempeña muchos papeles a lo largo de su vida en relación con los diferentes bienes sociales disponibles y con las realizaciones requeridas en cada esfera de la justicia. En la segunda, el individuo comporta una división entre sus múltiples identidades. De este modo, el sujeto responde a muchos nombres, se autodefine en términos de familia, nación, religión, género, compromiso

político, etc. Por último, el individuo se divide entre sus ideales, principios y valores que practica. En este último sentido el sujeto deviene en una entidad autocrítica por cuanto es capaz de diferenciar el idealismo presente en los valores y su puesta en práctica. “En conjunto, estas tres diferenciaciones internas constituyen una entidad maravillosamente compleja (el ser humano) que se ajusta, refleja y es reflejada en la complejidad del mundo social” (Walzer, 1996b, pp. 116). El estudio del sujeto llega, de esta suerte, a ser el tema más importante para la comprensión pluralista y crítica de la sociedad debido a que el pluralismo de roles e identidades y la posibilidad práctica de la igualdad compleja y de la autodeterminación colectiva dependen de lo que acontece interinamente dentro de la subjetividad.

3.2. La naturaleza plural de la subjetividad

El individuo es sujeto y objeto de autocrítica, de forma que, en la medida en que se reconoce el funcionamiento de la vida psíquica en el sujeto, es posible explicar los papeles que el individuo afirma y los roles que asume dentro del ámbito local y del ámbito internacional.

En primer lugar, explicar qué es lo que sucede cuando un sujeto es objeto de sí mismo conlleva la siguiente dificultad: es confuso describir el modo como el sujeto se encuentra dividido internamente; esto es, no es evidente quién es el sujeto que critica y quién es el sujeto criticado. A diferencia de la esfera pública en la cual el crítico se distingue claramente de su audiencia, con el sujeto se trata de una misma entidad difusamente escindida entre dos o más yoes. Con respecto a esta oscura división interna, la filosofía clásica y el psicoanálisis han planteado dos tipos de respuesta similares. Las dos tradiciones han definido a la psique humana como un espacio dividido, jerarquizado y fragmentado. Walzer aborda dichas teorías con cierto escepticismo ya que considera que tanto la filosofía clásica como el psicoanálisis no explican suficientemente lo que realmente ocurre dentro el sujeto cuando éste es objeto de crítica.

Por una parte, la filosofía clásica ha planteado la autocrítica como un acto deliberativo. Afirma que se trata de una actividad en la cual un sujeto sale de sí mismo; en efecto, se produce una separación, un alejamiento, para observarse desde la distancia. De esta forma, el sujeto se convierte en un inspector de su “condición normal” y la autocrítica se torna una actividad digna de orgullo porque se trata de una conciencia que se examina y se conoce a sí misma. En consecuencia, la autocrítica para la filosofía clásica se caracteriza por una suerte de reflexión desde la tranquilidad y una especie de desvinculación de la propia individualidad, en la que se crea un nuevo agente moral que observa a su contraparte como a un extraño. En breve, la labor del sujeto se corresponde con una batalla interior, cuyo objetivo es ganar la guerra interna y hacer de su yo proyectado, la instancia suprema dentro de sí mismo.

Por otra parte, en paralelo con la concepción clásica de la filosofía, el psicoanálisis ha ofrecido una explicación de la autocrítica en términos de un sujeto fragmentado que lleva a cabo una actividad dolorosa. Según Freud, el individuo está estructurado en dos estadios: el superego y el ego. En dicha estructura el “civilizado” superego descubre la fuerza instintual de *id* y le castiga por los comportamientos, los pensamientos y los deseos a los que se abandona como a necesidades de la naturaleza²⁶. De acuerdo con esta herida infringida, el psicoanálisis ofrece una cura al dolor del descubrimiento y a la represión, se trata de una reivindicación parcial del individuo castigado por la crítica. Ahora bien, dado que el superego es el representante interno del valor moral, el individuo no puede vivir en sociedad sin que aquél sea garante de estabilidad psíquica. En este aspecto, el individuo requiere siempre de un crítico, quien a su vez puede requerir de un segundo crítico (el analista), cuya función es mostrar que pese a la permanencia de los descontentos de la civilización, ellos no tienen por qué ser causa de parálisis.

²⁶ En la tradición psicoanalítica los instintos son universales, mientras que los criterios de juicio proceden de una cultura particular. El *id* significa las fuerzas instintuales, mientras que el superego constituye un artefacto humano, una creación social, que es diferente en distintos tiempos y lugares, manteniendo reglas y regulaciones diferentes con distintos grados de rigor y celo. Empero, la función del ego está determinada, no por su propio contenido particularista, sino por el *id* universal que siempre está ahí, necesitado de represión.

Walzer encuentra que tanto la concepción filosófica clásica como la tradición psicoanalítica son insuficientes para explicar la verdadera naturaleza de la autocritica como una actividad plurívoca que acontece en la mente humana. A su parecer, la crítica de sí mismo no es necesariamente un afuera de sí mismo como lo describe la filosofía clásica, ni tampoco puede ser explicada holísticamente como un yo fragmentado como lo sugiere el psicoanálisis. Ambas descripciones sugieren una simple disposición lineal y jerárquica del individuo con un único “yo” crítico incardinado en una única línea crítica. Así, La concepción clásica de la filosofía y del psicoanálisis son concepciones importantes, por cuanto denotan algunos de los rasgos de la constitución interna del sujeto, sin embargo abordan al individuo de una manera incompleta, porque no recogen suficientemente los momentos de división interna en los que no es claro en absoluto cuál es el sujeto crítico dominante y qué valores en realidad resultan fundamentales para su existencia; Esto es, no aclaran por completo lo que sucede en la psique en los momentos en los cuales el sujeto duda de quién es. Dados estos presupuestos, Walzer cree conveniente llevar a cabo una corrección densa, pluralista y democrática de las versiones jerárquicas y fragmentadas del individuo. Precisamente, afirma que la condición normal de un individuo es la de una persona que tiene dentro de sí pluralidad de voces respecto de múltiples objetos de interés, que desempeña distintos papeles y se identifica de distintas maneras.

No existen, pues, líneas ni tampoco jerarquía. El orden de la individualidad se imagina mejor como un círculo densamente poblado, conmigo en el centro, rodeado de mis críticos, que se posicionan en distintos lugares temporales y espaciales (aun cuando no necesariamente inmóviles). (Walzer, 1996b, p. 129)

Esta afirmación muestra que la individualidad hace referencia a una división interna, pero no refiere a una entidad fragmentada y jerarquizada. Este yo posicionado en el centro no se sitúa en ruptura con otras voces, por el contrario, el yo es el círculo completo y a la vez es su centro problematizado. De ahí que, el universo subjetivo se entienda mejor como un lugar lleno de situaciones dadas, culturalmente establecidas o socialmente impuestas entre las cuales el yo manobra en la medida en que su pluralidad se lo permite.

El yo walzeriano es un yo en conflicto que no establece algún tipo de crítico todopoderoso o una guerra interna con posibilidades de ser refrenada. En lugar de ello, se piensa como un espacio en pugna, en el cual el yo busca dominar a otros autocríticos, que a su vez reprimen otras posibilidades alternativas dentro del individuo. En síntesis, no es un yo lineal ni fraccionado, pues dicha condición lineal y escindida sólo sería posible mediante la represión.

Otro aspecto a considerar es el hecho de que no existe un modelo ideal de las relaciones internas, por tanto no es posible saber definitivamente cuál de las voces dentro del individuo puede imperar sobre las otras; simplemente la configuración del yo es un producto histórico que cambia con el curso del tiempo, y para su desarrollo precisa de sociedades densamente diferenciadas, en las cuales pueda expresar sus capacidades y talentos; esto es, los distintos sentidos de quien se es. En efecto, se trata de un tipo de sociedad que debe construirse y considerarse en correspondencia con un sujeto en sí mismo plural y que por ende demanda espacios diversos para su individualidad escindida.

Este tipo de individualidades multifacéticas son mejor acomodadas por la igualdad compleja en la medida en que las diferentes posibilidades de *autodeterminación* se lo permiten. De esta manera; por ejemplo, el individuo que es creyente y a la vez un intelectual, pero también un padre y un ciudadano comprometido con X partido político, encuentra en la igualdad compleja un mundo moralmente apropiado y socialmente necesario, que involucra ciertas formas de protección y participación pertinentes para su desarrollo. Se trata, por ejemplo, de un mundo en el cual se promueve la tolerancia religiosa, la autonomía cultural y los derechos individuales y políticos. De este modo, si el sujeto normal oye pluralidad de voces, desempeña distintos papeles y se identifica de diversas maneras, es lícito apuntar a la construcción de una sociedad que provea el espacio para la realización de cada subjetividad dividida, y dicho espacio puede ser dispuesto por la igualdad compleja por cuanto en ella se exige el respeto por cada moralidad máxima, pero al mismo tiempo es lo suficientemente flexible como para permitir la coexistencia de individuos distintos que ejercen diversos roles, a veces no compatibles entre sí. Enseguida, me ocuparé en detalle sobre cómo se acomodan las distintas moralidades densas dentro del discurso de la igualdad compleja sin

que imposibilite la crítica social y, cómo a partir de allí se articula el universalismo en términos de respeto de los derechos humanos.

3.3. La crítica social y el maximalismo moral

La crítica como actividad social comporta un potencial radical: la subversión de la inmanencia. En términos maximalistas, la crítica puede poner en tela de juicio cualquier práctica moral e incluso derrocarla. Esto porque al exponer las tensiones y contradicciones de una sociedad, el crítico anima al cambio y lo hace estando vinculado a una comunidad concreta.

El juicio crítico ocurre dentro de la esfera doméstica, tanto en sus instituciones como en sus prácticas guarda estrecha relación con el individuo; es decir, con la esfera privada o personal. El crítico pretende mostrarle a su público cómo es el mundo realmente, para ello elabora su crítica y la erige como un espejo que refleja ante sí y ante los demás los ideales más profundos de la cultura, haciendo evidentes las rupturas entre dichos ideales y sus prácticas morales. Precisamente, las argumentaciones del crítico parten del idealismo social existente y señalan que los ideales son hipócritamente asumidos e inadecuadamente promovidos por los poderes que tendrían que hacer posible su realización, o simplemente denuncian que son inadecuados en sus propios términos.

Ahora bien, la crítica social se expresa en pluralidad de voces, que representan a su vez múltiples interpretaciones de un hecho y cuyas “verdades” son a menudo discutibles, inacabadas, falibles y susceptibles de ser afirmadas, rechazadas y reemplazadas por otras mejores. Este hecho parece hacer evidente la necesidad de apelar a un estándar externo, que trate satisfactoriamente las materias en disputa, empero el trabajo del crítico social no ocurre en algún tipo de agencia universal de la crítica social en la cual tal propósito sea posible. Aun cuando existen instancias jurídicas nacionales e internacionales encargadas de considerar los problemas de orden mundial, los recursos discursivos de éstas corresponden siempre a la particularidad de una sociedad doméstica, en la cual existe una tradición del discurso moral que recurre a formas del derecho positivo para enjuiciar a los culpables. En

este sentido, la teoría crítica tiene un carácter transcultural e internacional, pero no parte de considerar criterios universales, sino, por el contrario de considerar a las moralidades domésticas, densas y reales. Efectivamente, esta labor corresponde más a una tarea interpretativa que a una labor filosóficamente creativa. Con todo, Walzer cree sin embargo, que es posible teorizar una suerte de minimalismo moral, que considere en cada caso las prácticas morales que se reiteran al interior de cada sociedad doméstica sin que ello signifique suprimir los momentos universales del juicio crítico.

Cómo ya lo hice notar, la práctica de la crítica social se relaciona más con las reclamaciones ordinarias que mujeres y hombres se hacen entre sí, en tanto consideran su vida en común, que con la alta argumentación filosófica o con la discusión diplomática que sostienen los Estados en la ONU y en la Corte Internacional de Justicia. De esta manera, lo que está en juego en la sociedad no es en principio determinar cuáles son los bienes que deben ser universalmente deseados y practicados, sino qué valores deben ser considerados dentro de la vida local de una sociedad. En efecto, la crítica social es una actividad reiterativa y los críticos que persiguen la descripción correcta apuntan a una corrección relativa en cada nueva ocasión crítica, con ello buscan producir una argumentación fuerte con efectos políticos locales. En conclusión, la crítica se desarrolla desde la descripción densa del idealismo democrático y se dirige hacia la revisión de los límites internos de la sociedad; es decir, la crítica en una sociedad doméstica atiende a la manera como están siendo comprendidos los bienes sociales que están en juego en las diferentes esferas.

Ahora bien, ¿qué puede hacer el crítico cuando pone su mirada en gobiernos tiránicos en otros países lejanos y ve a la gente manifestarse demandando valores como verdad, justicia y democracia?, ¿podría acaso la crítica en *conexión* subvertir el orden social en un Estado extranjero y producir efectos políticos reales? Walzer aborda este tema en detalle en *Moralidad en el ámbito local e internacional*. A su parecer, la práctica de la crítica social en el ámbito internacional debe plantearse desde una posición moral tenue, lo que no significa que deba realizarse el idealismo de una comunidad local en el ámbito de las sociedades internacionales, sino que ésta debe llevarse acabo desde la particularidad, ya que dentro de cada sociedad impera moralmente un maximalismo denso que, de hecho, debe

garantizarse a cada comunidad como un derecho fundamental en términos de respeto a sus creaciones culturales. En consecuencia, la crítica social en el ámbito internacional es posible únicamente en la medida en que imaginativamente el crítico local logre comprender tenuemente los términos de las reclamaciones sociales que se hacen en otra cultura. Para ello, el crítico debe reconocer lingüísticamente las reclamaciones morales provenientes del exterior y establecer conexiones semánticas con su propio idealismo moral, de manera que pueda asumir una posición propia desde la cual anime a los indignados a construir su propio camino democrático, sin esperar en definitiva que se instaure una democracia igual a la suya.

3.4. El minimalismo moral

Los conceptos morales tienen significados máximos y mínimos; es decir, pueden establecerse tanto descripciones tenues como densas de las moralidades y su utilidad varía de acuerdo con los contextos y los propósitos para los cuales fueron elaboradas (Walzer, 1996b). Todo mínimo moral debe entenderse como parte de una moralidad máxima, puesto que comparte un mismo idioma y una misma orientación histórica, cultural, religiosa y política.

Además, el mínimo moral se hacen manifiestos como un conjunto de intuiciones morales independientes sí y sólo sí está en curso una confrontación política que involucra una crisis moral y social. “Toda moralidad está culturalmente integrada, es completamente significativa y sólo se expresa tenuemente en ocasiones especiales; esto es, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos” (Walzer, 1996b, p. 37).

El maximalismo moral contiene en su lenguaje términos básicos que pueden ser reconocidos en todas las sociedades humanas. Dichos términos no tienen un origen claro, pues son tan antiguos como la humanidad misma; sin embargo, su rasgo más interesante es el de permitir que cada ser humano, sin importar sus circunstancias inmediatas, pueda reconocerlos y formarse una idea tenue de lo que significan. En suma, dicha posibilidad de reconocer y dotar los hechos morales de significado, los convierte en mínimos morales, de

manera que la suma de todos estos reconocimientos y comprensiones tenues es lo que Walzer define como *moralidad mínima*.

El mínimo moral en tanto se expresa en un lenguaje, se relaciona con las demandas morales básicas indicando una reclamación intensa de los derechos y del respeto de las condiciones que hacen posible la vida humana. Por ejemplo, las peticiones de *verdad* y *justicia* acontecen en las sociedades como las condiciones mínimas requeridas para la vida en comunidad. Estos valores, en tanto son condición de posibilidad de la realización de la vida social y personal, sin importar el contenido denso de su significado están relacionados con factores determinantes en la vida de una comunidad y requieren de una insistente y apasionada afirmación de sus significados. Así, éstos pueden ser reconocidos en otras partes del globo por personas que entienden mínimamente qué es la *verdad* y qué es la *justicia*. En breve, el mínimo moral es reiterativamente particularista y localmente significativo por cuanto se encuentra íntimamente ligado con las vidas moralmente situadas de individuos concretos.

Cuando un individuo observa las prácticas culturales de una sociedad distinta a la suya y reconoce lingüísticamente los términos *verdad* y *justicia*, no los reconoce a la ligera como una proposición abstracta, sino que realiza el siguiente proceso: el sujeto al observar los términos *verdad* y *justicia* se traslada imaginativamente a los lugares y a las circunstancias en los cuales dichas términos acontecen, luego se forma una idea propia de lo que ocurre en dicha sociedad haciendo uso de los significados morales de *verdad* y *justicia* que le son más próximos (los de su propia cultura). A partir de allí, este sujeto puede, en mayor o menor medida, comprender de qué manera acontecen dichos términos en el extranjero; esto es, se hace una idea de los porqués de los términos *verdad* y *justicia* en dicha sociedad. Por último, tomando en cuenta lo que ha comprendido y juntándolo con sus propias comprensiones morales, el crítico puede emitir un juicio de aprobación o rechazo respecto de las prácticas culturales en las cuales tienen lugar las reclamaciones de *verdad* y *justicia*.

En conclusión, se trata de una “experienciación” de los hechos de manera indirecta y especulativa; es decir, lo que hace el sujeto que entra en contacto con lo extraño y lo ajeno es permitir que una cultura foránea se expanda en su ámbito expresivo y penetre la localidad

de su propia cultura. Por esta razón, una manifestación en defensa de la verdad y la justicia en un lugar geográficamente remoto se torna, al mismo tiempo, una manifestación interior y localizada para el crítico social situado en su comunidad concreta.

El maximalismo y minimalismo hacen parte de nuestra realidad moral, pertenecen a la sociedad como un rasgo que es doble en su forma. Por una parte, es *universal* por cuanto pertenece al género humano y toda persona en todo lugar, en tanto criatura parlante, podría reconocer, en mayor o menor grado el significado de una práctica moral; y por otra parte, es particular por cuanto cada principio moral se inscribe en una sociedad determinada, que atribuye densidad y da contenido a cada práctica moral. En síntesis, puede afirmarse que toda moralidad es al mismo tiempo minimalista y maximalista; tenue y densa; universal y relativista. En rigor de verdad, los miembros de todas las sociedades, por cuanto comparten una misma condición de humanidad, pueden reconocerse unos a otros y a sus peculiares maneras de hacer cultura.

De acuerdo con lo anterior, la idea clásica según la cual es posible un(os) criterio(s) moral(es) neutral(es), que ordene(n) globalmente los bienes materiales y sociales de una manera definitiva; es prácticamente inviable y teóricamente una mala versión del minimalismo. En contraste, una comprensión adecuada del mínimo moral sugiere que el minimalismo designe simplemente algunos rasgos reiterados de las moralidades máximas o densas. De tal manera que, cuando se lleve a cabo la crítica intercultural, no se apele a principios morales mínimos establecidos por una agencia global de la crítica, sino que necesariamente refiera a una moralidad densa, local y particular. No obstante, la moralidad mínima particularista no es un marco fijo de interpretación, pues en cada caso permite reinterpretaciones, aclaraciones y comprensiones morales más adecuadas al mundo realmente existente.

En otro sentido, la concepción clásica de la filosofía ha entendido el mínimo moral en términos de un procedimentalismo. Habermas ha sido el gran exponente de esta doctrina. Según su versión, un pequeño número de ideas que compartimos o deberíamos compartir con todo el mundo, nos guía en la producción de culturas densas; es decir, a partir de un ejercicio de habla en el que convienen mujeres y hombres sobre unas mismas

reglas se deduce una moralidad mínima, cuyo resultado es un *maximalismo*. En efecto, el procedimentalismo habermasiano concibe un método democrático preacordado en sus reglas de juego, en el cual hombres y mujeres argumentan interminablemente sobre, por ejemplo, cuestiones sustantivas de justicia. Walzer anota dos dificultades que encierra esta doctrina. La primera, plantea que el mínimo procedimental es de hecho un maximalismo por cuanto las reglas del juego están previamente diseñadas para asegurar que el marco de la discusión comporte ciertas características y no otras; por ejemplo, que los hablantes sean libres e iguales. La segunda dificultad se sigue de la primera como una consecuencia, y corresponde a la idea según la cual las reglas de juego asumen que ya existían reglas y juego; en este sentido, la moralidad mínima deducida es una forma abstraída de la cultura democrática. Así pues, la teoría se muerde su propia cola, pues las prácticas morales que pretendía establecer, verbigracia la tolerancia, la igualdad y la libertad, estaban de antemano insertas en los valores liberales social-demócratas que animaban el corazón de la doctrina a través de un pacto dialógico convenido. En breve, lo que se extrae de allí es la idea según la cual la moralidad densa precede a la moralidad tenue y no al contrario, aunque cabe aclarar que ningún maximalismo real es la fuente exclusiva del mínimo moral, ya que simplemente el mínimo moral está allí contenido en toda moral densa y emerge en condiciones particulares de la vida social.

Ahora bien, Walzer admite que, en cierto sentido, el mínimo moral se elabora y decanta a partir de la abstracción de las prácticas culturales reiteradas en muchos países y culturas, pero se trata únicamente de una exposición común de las reclamaciones y demandas que a lo largo y ancho del globo se establecen. En consecuencia, no se trata de una elaboración fundacional, sino de recoger y poner a disposición, bajo un lenguaje común, un conjunto determinado de principios morales reiterados en moralidades densas.

Llegados a este punto, puede afirmarse que la importancia del mínimo moral para la realización de la justicia como igualdad compleja en el ámbito internacional e intercultural es su carácter instrumental. Es decir, podemos pensar en el mínimo moral como una herramienta para que los Estados y sus ciudadanos establezcan el umbral de tolerancia con

respecto a las prácticas morales que atentan en contra de la vida humana²⁷. Por ejemplo, cuando lo que está en juego es la *vida* de niños y niñas en medio de un conflicto armado o la *libertad* de una comunidad que permanece oprimida por un tirano, es pertinente y necesario que el mínimo moral emerja en defensa de los valores, que no sólo son importantes para quienes las demandan con urgencia, sino que además, son importantes para todos los demás seres humanos por cuanto de su preservación depende la permanencia de nuestra especie. Justamente, los sentimientos de solidaridad que experimentamos con relación a ciertas personas o grupos humanos, pueden alentarnos a ayudar de distintas maneras, ya sea animando a desconocidos a luchar por sus derechos sociales o incluso, afirmando nuestra disposición a la intervención militar en caso de ser necesaria.

En conclusión, la relevancia del mínimo moral para la realización de la justicia como igualdad compleja tiene que ver con la capacidad que tienen hombres y mujeres de reclamar o rechazar un valor o unos valores que defienden o atentan en contra de la vida humana. Esto debido a que en cada caso la persona en peligro de muerte y opresión, puede ser uno de nosotros. En estos casos, la lucha ya no es sólo de extraños contra extraños, sino que, en tanto hemos reconocido, apropiado y completado un valor que reclama un derecho fundamental, nos identificamos con los oprimidos y asumimos en común las consecuencias que comporta la lucha social.

Ahora bien, no cualquier regla moral que pueda describirse en términos minimalistas sirve para justificar el uso de la violencia, en principio existe la invitación a apoyar y a hablar a favor de los valores que interculturalmente han sido reconocidos y apropiados, no obstante existen ocasiones en las que está moralmente justificado enviar hombres y mujeres armados más allá de la frontera y únicamente el (ultra)minimalismo define el momento y fija los límites de tal intervención (Walzer, 1996b).

La moralidad mínima permite el uso de recursos morales y materiales extremos pero sólo en situaciones de emergencia suprema. En los demás casos no puede sustituir la defensa natural que una sociedad ha elaborado a partir de los valores densamente

²⁷ El minimalismo moral fija en las sociedades plurales un marco de tolerancia o un umbral de intolerabilidad que permite la respetabilidad de los valores idiosincráticos al mismo tiempo que permite prácticas culturales disímiles.

concebidos, esto porque el mínimo moral no es anterior al maximalismo, sino que constituye un rasgo uno de sus rasgos fundamentales. En este sentido, con respecto a la posibilidad de una intervención militar en una cultura ajena con el propósito de llevar a cabo una restauración del equilibrio, debe afirmarse que en la mayoría de casos las argumentaciones morales propias de la cultura ajena deben ser respetadas hasta que, por lo menos, no se hayan probado otras formas de mediación. La crítica social radical en su forma belicista sólo emergerá en los casos en que una política internacional identitaria lo determine conveniente.

El minimalismo, por contra, es menos un producto de la persuasión que del mutuo reconocimiento entre los protagonistas de diferentes culturas morales completamente desarrolladas. Consiste en principios y reglas reiterados en diferentes tiempos y lugares y que se consideran similares aun cuando se expresan en diferentes idiomas y reflejan historias diversas y visiones del mundo distintas (Walzer, 1996b, p. 49).

El mínimo moral provee de perspectivas diferentes, que vistas desde la distancia, en momentos de crisis y confrontación, contribuyen a la comunalidad. De esta manera, el acento del minimalismo está sobre el reconocimiento de esta comunalidad y no sobre el interés acerca del significado moral completo de las otras culturas; es decir, el mínimo moral depende del hecho de tener expectativas morales sobre el comportamiento no sólo de nuestros conciudadanos sino también de los que no lo son. A diferencia del procedimentalismo y en general de toda concepción universalista de la filosofía, el minimalismo no es fundacional, no refiere a un descubrimiento que hombres y mujeres hacen al darse cuenta que comparten un conjunto de valores últimos. Si bien existen algunos valores compartidos interculturalmente por los cuales a veces es necesario manifestarse, el mínimo moral no es fundamento del máximo, sólo es una parte de él, y en cierto sentido es su producto, porque sólo a partir de la existencia de una moralidad densa es posible producir, reconocer, apropiarse y completar los valores afirmados en las prácticas morales ajenas. En otras palabras, cualquier distribución completa de los bienes sociales y su inherente crítica social exhibirá rasgos de maximalismo moral; esto es, la distribución comportará un lenguaje coloquial, particularista en sus referencias culturales y será circunstancial por su dependencia histórica.

El argumento del mínimo moral robustece la teoría de la justicia como igualdad compleja en el ámbito internacional e intercultural, porque salvaguarda y afirma la diferencia en la semejanza. Es decir, provee a las sociedades contemporáneas de una doctrina tal, que mantiene unidos a la vez que separados la totalidad de los Estados democráticos y no democráticos, tomando en cuenta todas sus características y maneras de organizarse (naciones, grupos étnicos, comunidades religiosas, etc.). Puesto que es demasiado difícil pensar en hallar una regla o conjunto de reglas que determinen externamente la forma de la separación y las obligaciones de cada Estado, debe pensarse en un criterio tenue general, que; sin embargo, sea coherente con los máximos morales de cada sociedad. Justamente, la teoría de la justicia como igualdad compleja parece plantear coherentemente los temas fundamentales que deben considerarse con respecto a la preservación de la convivencia social en la sociedad de sociedades moderna.

En todo caso, aquello que prima en toda consideración sobre la realización de la igualdad compleja en el ámbito internacional es el denominado principio de *autodeterminación*. En términos generales, dicho principio puede entenderse como exigencia de derechos democráticos, y refiere a las reclamaciones maximalistas de las sociedades concretas. Dicho principio consiste en una apuesta por la reivindicación del valor de las comunidades históricas, culturales, religiosas y las libertades políticas de sus miembros.

El principio de autodeterminación pone de manifiesto el derecho de las comunidades morales a gobernarse a sí mismos de acuerdo con sus propias ideas políticas. Esto no significa que pueda encontrarse o deducirse una forma de organización gubernamental mejor que las otras, pues no existe un Estado ideal, una organización política perfecta o algún tipo de tribu que posea *per se* el rasgo de la autodeterminación (Walzer, 1996b). Por el contrario, dicho principio admite multitud de arreglos concebibles entre la dominación y la destribalización, por tanto acepta razones morales y políticas diversas para elegir diferentes arreglos en circunstancias distintas. Esto implica que el principio de la autodeterminación esté sujeto a la interpretación de los máximos morales, en la cual, la cuestión nacional o Estado no tiene una única respuesta correcta, como si sólo existiera una

única manera de ser, más bien, lo que la historia exhibe son muchas formas, versiones y modelos de respuesta.

No existe ninguna asociación humana o *tribu* con prelación sobre las demás, pues todas afirman un mismo derecho a ser. Tampoco existe necesariamente una responsabilidad directa y absoluta de las mayorías sobre las culturas minoritarias. Esto porque el minimalismo moral sólo insta a la lucha en los casos en los que una comunidad humana se encuentran en una situación de emergencia, como el riesgo muerte, la opresión o la tortura. En general, la regla dicta que cada comunidad, por sus propios medios debe sostenerse a sí misma a partir de sus propios principios y prácticas morales, de manera que, si deliberadamente renuncia a la defensa de su identidad, o asume voluntariamente otro tipo de valores culturales, entonces no hay razón para que instancias internacionales o instituciones de ayuda humanitaria se interesen y se vean obligados a garantizar la supervivencia de las tales minorías étnicas, religiosas, culturales, etc.

Las formas institucionales producidas por el máximo moral pueden proveer a comunidades de herramientas suficientes para que ellas luchen por sí mismas a fin de mantenerse lo suficientemente al margen de las formas de la competición común. Así pues, la posibilidad de una protección mínima ofrecida por la comunidad internacional se reduce, en la mayoría de los casos, a animar a las sociedades domésticas a crear fronteras que protejan a las víctimas moral y materialmente vulnerables. Únicamente en los casos de emergencia suprema podría la comunidad internacional tener una actuación militar en nombre de principios mínimos, declarando la agresión en todo tiempo y lugar como un acto criminal.

El principio de autodeterminación reclama inicialmente la restauración de la independencia y la soberanía. La comunidad internacional a menudo reclama la independencia de un determinado Estado o tribu social alegando su derecho inherente a ser independiente. De esta manera, se puede considerar como justo, el hecho de un eventual despliegue militar a fin de reivindicar el derecho a la diferencia en la unidad. Empero, las confrontaciones armadas son algo que siempre los Estados prefieren evitar, la sociedad internacional rara vez ejecuta una intervención como asunto de primer orden, de ahí que las

minorías dentro de las fronteras, en la mayoría de los casos pueden y deben luchar mejor por mantener su modo de vida de lo que lo haría el resto de la población mundial.

Ahora bien, ningún modelo minimalista puede especificar la forma precisa de estos arreglos, puesto que son formas históricamente negociadas por las comunidades concretas y dependen, de las comprensiones compartidas respecto del significado de esas negociaciones y respecto de su funcionamiento. Los individuos están comprometidos con su propia historia, cultura e identidad y dicho compromiso es un rasgo permanente en la vida social humana. En este sentido, el parroquialismo y la densidad moral no pueden ser superados, tienen por el contrario que ser acomodados en cada una de las mentes de los sujetos involucrados. Efectivamente, un rasgo crucial del principio de autodeterminación es que el parroquialismo debe ser ajustado en cada uno de los miembros implicados dentro y fuera de las fronteras. Dicho ajuste de las reivindicaciones a las circunstancias es un asunto largo y complejo, puesto que, cada caso es particularmente diferente y está sujeto más a la memoria y a los sentimientos que a ninguna otra medida objetiva de disimilaridad. En breve, el principio de la autodeterminación y la diferencia cultural representa un modelo teórico que establece el marco dialógico entre Estados y tribus humanas, pero cuáles sean los acuerdos sustantivos, corresponde siempre a un tipo de trabajo experimental, que debe ser revisado permanentemente (Walzer, 1996b).

De acuerdo con lo anterior, la igualdad compleja articula dos argumentos que parecen contrarios. Por una parte, la norma general de la convivencia social es el respeto por las creaciones humanas particulares. A este derecho irrenunciable lo llamamos principio de *autodeterminación*. Por otra parte, la justicia como igualdad compleja concibe una serie de argumentaciones morales que permiten y justifican la intervención militar en las sociedades autónomas. Esta formulación parece conducir a pensar que el concepto de la autodeterminación excluye el de intervención porque ésta implica una violación de la soberanía estatal. No obstante, lo que afirma Walzer es que existe una forma de argumentación moral intercultural que emana de las comprensiones densas de las comunidades concretas, a las cuales es posible recurrir en casos extremos en los cuales los valores con relación a la preservación de la vida (física y material) se encuentran en peligro.

En este punto el argumento particularista de la igualdad compleja esgrimido por Walzer en *Las esferas de la justicia*, se entrecruza con el argumento universalista de la guerra justa presentado en su otra gran, y para muchos más importante obra, *Guerras justas e injustas*. Gran número de académicos se han remitido a dichas obras por separado. Sin embargo, aun cuando dichas obras pueden ser leídas independientemente como obras singulares y concretas, también son susceptibles de ser estudiadas positivamente en perspectiva al ejercicio de la tolerancia en cuanto virtud deseable para la preservación de la convivencia social (Walzer, 1988); o bien, se puede recurrir en un sentido negativo a una interpretación enmarcada en el respeto por los derechos humanos y la intolerabilidad de determinadas prácticas morales. El presente trabajo procede en este último sentido. Justamente, por cuanto la guerra justa se desarrolla como una reflexión acerca de su posibilidad, capacidad y necesidad para rechazar las prácticas que atentan en contra de la conciencia de la humanidad.

Dado el tamaño de la empresa intelectual expuesto en *Guerras justas e injustas*, el cual necesitaría de todo un trabajo monográfico, en adelante me limitaré al análisis acerca del tipo de (ultra)minimalismo al que hace alusión Walzer con relación a la tensión que se presenta entre la diferencia y el universalismo; esto es, el principio de autodeterminación contra la intervención militar unilateral. Precisamente me ocupo de la pregunta ¿en qué sentido la intervención unilateral no supone una agresión a la soberanía?

3.5. La guerra justa y las sociedades plurales

La teoría moral de la guerra se centra en las tensiones que dentro de sí la hacen problemática. Esas tensiones se resumen en el dilema de ganar y hacer un buen combate. De esta manera, en el mundo militar el problema de los medios y los fines se convierte en una cuestión central para la ética política, ya que el contexto mismo sugiere el análisis de los casos concretos y reales, que establecen la pauta para el juicio moral. “Efectivamente si es posible una ética de la guerra, será posible hacer juicios éticos en cualquier circunstancia (Walzer, 2000, p. 14).

Walzer afirma que la realidad moral de la guerra deriva de las opiniones de la humanidad. Al igual que la teoría de la justicia como igualdad compleja, la teoría de la guerra justa encuentra su fundamento en un método hermenéutico-crítico, que se diferencia de otros senderos de la filosofía política como el descubrimiento y la invención, porque sus principios derivan de la argumentación moral cotidiana y no de una reflexión que pretende hallar principios universales trascendentes a la realidad misma. La teoría de la guerra justa parte del lenguaje moral cotidiano; es decir, de los términos que usan hombres y mujeres para referirse a la aprobación o el rechazo que les causa el uso de la violencia. De este modo, el uso de las argumentaciones morales cotidianas como el fundamento de una teoría de la guerra justa, pone de relieve los extremos teóricos que la teoría debe afrontar. A saber, la concepción realista de la guerra, la concepción pacifista, y el uso inadecuado del utilitarismo clásico como herramienta de cálculo en la confrontación bélica²⁸.

El realismo afirma que la moral no tiene lugar en las relaciones internacionales puesto que considera que no es posible razonar en términos éticos cuando una guerra ha iniciado. El pacifismo en cambio, niega que cualquier guerra pueda justificarse moralmente. En contra del realismo y el pacifismo, Walzer alega que éstas son doctrinas insuficientes por cuanto abordan de manera incompleta la conducta de los estados en las relaciones internacionales, ya que niegan el uso descriptivo y prescriptivo de los razonamientos morales. Por último, frente al utilitarismo clásico, el autor afirma que si bien éste no se define absolutamente como una teoría de la justicia, en cuanto herramienta teórica aplicado a la reflexión sobre la guerra está constantemente tentado a producir resultados *contrafactum*; esto es, que los cálculos racionales obtenidos para juzgar moralmente un hecho son imprevistos y pueden trasgredir severamente los derechos humanos a la vida y a la libertad.

Como una propuesta alternativa, Walzer propone la tesis de la guerra justa, la cual afirma que el uso de la violencia puede ser regulado y moralizado. El autor pretende ofrecer un fundamento moral y político universal que defienda el derecho de los Estados particulares a ser soberanos. Para ello, su argumentación considera dos extremos del

²⁸ El utilitarismo clásico no es considerado una posición ética de la guerra, su equivoco está en la manera en que, como concepción particular de la justicia, es citada y empleada por los estadistas a la hora de tomar decisiones.

planteamiento, por un parte el derecho de los pueblos a no ser irrespetados en su soberanía y por otra, la necesidad de plantear principios universales que juzguen transversalmente a la sociedad internacional en defensa de la preservación de los derechos fundamentales de un pueblo.

No exagero demasiado si digo que el mayor peligro al que han de enfrentarse hoy en día la mayoría de personas en todo el mundo emana de sus propios Estados y que el principal dilema de la política internacional es el de determinar si la gente debe ser o no puesta a salvo mediante una intervención militar externa. (Walzer, 1977, p. 10)

La ética política contemporánea ha desplazado el tema de las intervenciones a un primer plano de consideración. Esto debido a que los Estados modernos han construido formas muy intensas de política identitaria, lo cual ha producido en circunstancias concretas el rompimiento de las relaciones diplomáticas, generando en la sociedad internacional una difusa atmósfera de miedo y desconfianza. Sin duda, la guerra se encuentra en la mente de estadistas y ciudadanos comunes como una posibilidad siempre latente, si bien no como formas de legitimación de las expansiones imperialistas, sí como formas renovadas de terrorismo internacional (Walzer, 2004b). Lo anterior hace que en consecuencia, los Estados se mantengan al tanto del orden mundial, mientras que se encargan de fortalecer la defensa y la seguridad internas. La historia reciente muestra que el sostenimiento del orden mundial es vulnerable e inestable, y que una vez las rupturas diplomáticas se han dado, la guerra adviene como un hecho efectivamente real, que es sufrido por hombres y mujeres en todas partes del mundo. En este sentido, el desafío por la justicia se torna particularmente intenso por cuanto las pugnas involucran la participación de Estados y potencias que por sus tratados legales y por sus respectivos maximalismos morales se sienten instados a la lucha.

La guerra además de pensarse en un sentido lato como una lucha armada llevada a cabo por soldados de bandos contrarios, en la cual hombres y mujeres inocentes viven un verdadero infierno. El sufrimiento y la muerte se hacen manifiestos con diversos rostros en todas las partes del mundo, esto debido en parte a las nuevas tecnologías de la comunicación, ya que, en sentido literal, ahora más que nunca el mundo contempla en

tiempo real lo que sucede en el resto del globo. En consecuencia, la pregunta que surge es ¿cuánto sufrimiento puede contemplar el mundo antes de intervenir? (Walzer, 2004b)

Los rostros de la crueldad y del sufrimiento están al alcance de ser conocidos por (casi) todas las sociedades del mundo, de manera que no es difícil coincidir en que han de impedirse cierto tipo de prácticas crueles e inhumanas, pero lo que no es en absoluto fácil de solventar, son los procedimientos y mecanismos mediante los cuales esto pueda llevarse a cabo: ¿Quién ha de intervenir?, ¿con qué autoridad?, ¿qué tipo de fuerza utilizará y en qué grado se habrá de servir de ella?, son preguntas que se inscriben en la mente de Walzer como los problemas centrales de la guerra.

Ahora bien, además de las comprensiones morales básicas de los hombres y mujeres, políticamente la teoría de la guerra justa debe plantearse desde el punto de vista de la existente comunidad de naciones. Empero, este referente implica dudar de toda posible intervención como la consecuencia de una presupuesta pureza moral de las naciones. El reto de la teoría moral de la guerra es explicar y justificar la posibilidad unilateral de la intervención en Estados autónomos que hacen parte de partidismos y coaliciones internacionales, cuyos intereses a menudo van más allá de un pretendido amor al prójimo.

El problema más general que sin embargo encuentra toda posibilidad de intervención, es la negligencia; es decir, la indiferencia moral. En los casos en que está justificada una intervención, o cuando es necesaria para impedir que se cometan terribles crímenes, e incluso cuando no supone ninguna amenaza para la estabilidad global o regional, lo que muestran los hechos es que en realidad no existe ninguna entidad específica en la comunidad internacional que haya sido moralmente investida con la facultad de intervenir; es decir, la intervención sobreviene un deber imperfecto, un deber que no incumbe a ninguna instancia en particular. La historia muestra que la gente es capaz de oír y contemplar, pero ello no significa necesariamente que hará algo. Incluso los Estados más poderosos y que disponen de los medios para detener las matanzas, consideran llegado el momento, que tienen tareas más urgentes y prioridades nacionales más demandantes.

Esta ausencia deliberada de voluntad obliga a los afectados a buscar instancias jurídicas mejores y más seguras, que posean algún tipo de autoridad transversal a los

Estados o puedan pretenderla apoyándose en fundamentos *a priori*. De esta manera, la realidad del conflicto internacional se centra en organizaciones internacionales como las Naciones Unidas o la Corte Internacional de Justicia, en la esperanza de que tales instancias puedan dotar de legitimidad moral a un grupo de funcionarios para tomar decisiones políticas. Aun así, esto no significa una resolución definitiva del problema, pues, en caso de que sea acordada alguna intervención, esta no necesariamente será más justa o más oportuna, ya que los motivos que animan una decisión de ese tipo pueden ser contradictorios y la voluntad colectiva que impulsa la acción puede ser tan impura como la voluntad individual.

Considerando lo anterior, Walzer sostiene que el trabajo por realizarse sugiere modestia. Lo que se debe llevar a cabo son decisiones políticas pertinentes aproximadamente mediante debates políticos y morales celebrados en uno o más Estados soberanos; no obstante, aun cuando las relaciones y debates se establezcan a un nivel macro entre Estadistas y coaliciones de naciones, es necesario que los ciudadanos corrientes puedan identificar las principales cuestiones políticas y morales de una intervención militar. En este sentido, la guerra justa es una teoría en conexión con el público común, que fundamentalmente son ciudadanos de Estados democráticos²⁹.

Ahora bien, la literatura crítica sobre la guerra históricamente ha tenido algunas dificultades, sobre todo aquellas que están relacionadas con su vocabulario. Un ejemplo de esto lo ofrece el Derecho Internacional, el cual no cuenta con un vocabulario suficientemente amplio para describir en detalle los conflictos bélicos, esto debido a que no se ha desarrollado una cualificación completa sobre los motivos por los que una guerra debe iniciarse. Así, el marco jurídico apenas ha dictaminado que toda violación de la integridad territorial o de la soberanía política de un Estado independiente debe ser considerada como un motivo para la defensa militar. No obstante, el término *agresión* es todavía problemático; si bien representa un punto de partida para considerar el conflicto bélico ente Estados, no

²⁹ Según Walzer (2000) los Estados no democráticos tienen aún la tarea pendiente de incorporar (al menos idealmente), por sus propios medios, un tipo de gobierno democrático que esté acorde con sus convicciones morales para de esta manera, tomar parte en los asuntos públicos más importantes que determinan (en parte) su vida como individuos.

contiene una taxonomía clara de los grados de daño que uno o más Estados puede(n) infligir a otro(s). Por todo lo anterior, el autor cree que debe enriquecerse el discurso jurídico a fin de razonar con más sensatez los problemas que implica la intervención militar.

3.6. El Estado: la agresión y el derecho a defenderse

“La agresión es notable porque es el único crimen que los Estados pueden cometer contra otros” (Walzer, 2000, p. 89), cualquier otro tipo de delitos es calificado como infracción, que si bien puede socavar gravemente la confianza diplomática entre dos estados, no representa una causa jurídica ni moral realmente grave como para iniciar una guerra. Sólo cuando la paz de una sociedad es interrumpida de tal manera que sus derechos fundamentales a la libertad y a la vida se ven anulados, un Estado puede considerar legítimo iniciar una guerra.

Históricamente la agresión ha sido considerada en analogía con el individuo³⁰. Si se compara lo que sucede cuando un sujeto es agredido y cuando un Estado es agredido, las diferencias en un sentido positivo son sustancialmente evidentes (por el hecho de tratarse de una colectividad). Sin embargo, negativamente se puede deducir lo siguiente: al igual que el sujeto, frente a una amenaza de muerte, en la cual es obligado forzosamente a elegir entre su vida y cualquier otro tipo de bien poseído, el Estado que sufre una agresión, está moralmente asistido (como lo está individuo) por el derecho natural de valerse de todos los medios a su alcance para preservar su vida. En otras palabras, cuando la elección es entre la vida y la muerte, tanto del individuo como del Estado están capacitados para concluir que la lucha por la vida y la permanencia es la respuesta moral que se prefiere.

³⁰ La guerra como problema teórico ha sido abordado generalmente a partir de la analogía entre el sujeto y el Estado. Walzer sin embargo, pretende a lo largo de su exposición definir los límites entre uno y otro y de esta manera precisar el adecuado tratamiento para el tema de la agresión entre Estados.

Los derechos individuales a la vida y a la libertad son el fundamento de los juicios más importantes que se hacen sobre la guerra³¹. En este sentido, los deberes y derechos de los Estados no son más que los deberes y derechos de los hombres que los componen. Puesto que los Estados no son totalidades orgánicas ni uniones místicas, los fundamentos de la teoría de la guerra justa encuentran su asidero en el Estado como colectividad de sujetos, el cual, a su vez, es condición de posibilidad de toda vida en común. En efecto, cuando un Estado es atacado, el desafío es asumido por sus miembros, pues se trata de una amenaza que afecta sus vidas y el conjunto de lo que más valoran. Lo que está en juego es la asociación política que han construido y su defensa se explica y se reconoce en términos de derechos fundamentales. En el caso contrario, si los sujetos no tuvieran la capacidad moral para elegir su forma de gobierno y para determinar las políticas que definen sus vidas, entonces la coerción exterior no sería un crimen y tampoco podría decirse fácilmente que se ven obligados a resistir para defenderse. Sin embargo, dado que al individuo le asiste el derecho de *autodeterminación*, la agresión se considera un acto coercitivo (tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista físico) y por tanto, éste está moralmente capacitado y habilitado para su defensa. De igual manera, si los Estados se constituyen y definen a partir de la fuerza de la individualidad, entonces la integridad territorial y la soberanía política sobrevienen cuestiones centrales para la preservación de la vida y la libertad ya que los derechos del Estado derivan de los derechos de los individuos.

Ahora bien, el Estado no se define simplemente como la reunión de individuos. Es decir, no se determina llanamente a partir de un contrato social en el cual cada persona cede sus derechos de ciudadano a un soberano. Se entiende mejor, como el resultado de un proceso complejo que toma forma durante un largo periodo de tiempo, en el cual, las experiencias compartidas y las actividades cooperativas de muy diferentes géneros dan forma a una vida común (Walzer, 2000). En efecto, el término contrato sólo es una

³¹ El fundamento de los derechos es ya de por sí un tema bastante complejo, así que la teoría de la guerra justa da por supuesto que se trata de una consecuencia de lo que significa *ser humano*. Aunque el objeto de consideración refiera derechos naturales o inventados, la certeza de trasfondo refiere que se trata indiscutiblemente de características de la esfera moral humana.

metáfora para expresar un proceso de asociación y mutua colaboración, cuyo carácter efectivo afirma la protección del Estado de la intrusión externa, pero qué sea un Estado, se define por algo más que un simple agregado de partes; más bien, su significado real se encuentra en que el Estado refiere sobre todo a una forma de vida común que se ha establecido entre sujetos.

De acuerdo con lo anterior, la posición moral de cualquier Estado en particular depende de la realidad de la vida común que ampara y de la amplitud con la que los sacrificios que esa proyección exige se aceptan voluntariamente y se consideran válidos. En otras palabras, si no existe la vida en común, o si el Estado no defiende la vida en común que ya existe, su legitimidad y por tanto su defensa militar carece de justificación moral. En breve, el derecho de una nación o pueblo a no ser invadidos deriva de la vida común que sus miembros han establecido. La fuerza de este argumento recae en un tipo de lealtad política que los individuos se otorgan mutuamente; es decir, la institución de un pueblo es la que establece la integridad de un territorio y sólo entonces es posible trazar las fronteras de soberanía, de modo que la violación a sus límites puede llamarse agresión. La analogía individuo-Estado hace explícitas las nociones morales básicas que se deben tener en cuenta en el tratamiento de la guerra, su significado se completa en tanto se considera por una parte que las relaciones entre Estados pueden ser abordadas a partir de expresiones propias del lenguaje cotidiano³² (crimen, castigo, defensa propia y cumplimiento de la ley) y por otra, a partir de una reinterpretación de la relación entre el Estado y la sociedad.

La sociedad internacional se parece a una sociedad nacional, en el hecho de que en su seno los hombres y las mujeres viven (a veces) en paz y son capaces de determinar las condiciones de su propia existencia, de negociar y hacer tratos con vecinos. Pero se distingue de la sociedad nacional, porque cada conflicto amenaza con provocar el colapso de toda la estructura. De esta forma, la agresión supone un desafío directo para esa integridad y es mucho más peligrosa que el crimen doméstico. (Walzer, 2000, p. 98)

³² El tipo de nociones morales que en principio pertenecen al juicio común de los hombres y mujeres de una sociedad doméstica, son compatibles con la sociedad internacional como aparato político, pues si bien la relación entre Estados comporta una distinción estructural compleja, se reconoce como un hecho común, que la opinión pública tiende a concentrarse en la concreta realidad de la guerra como un hecho que en esencia significa matar y ser asesinado.

En el ámbito internacional no existen instancias últimas que a manera de juez universal legislen sobre las interminables disputas que se truecan entre los Estados. Como no existe una instancia política universal a la cual los Estados se subordinen de una manera absoluta, entonces en materia de política internacional los Estados miembros deben ser reivindicados frente a sus semejantes, ya que sólo en virtud de esos derechos existe en último término la sociedad.

A partir de lo anterior se siguen dos presunciones. La primera (a) según la cual se considera legítima la resistencia militar una vez que la agresión ha comenzado y la segunda (b) según la cual, cuando estalla el combate siempre debe haber algún estado al que pueda y deba hacerse cumplir la ley. En este sentido, el propósito más vehemente de los Estados modernos no es la expansión imperialista, sino la defensa, y lo mínimo que puede decirse es que muchos Estados actuales sirven a ese propósito (Walzer, 2000).

Los Estados premodernos iniciaban una guerra alegando razones de Estado para llevar a cabo una acción violenta en contra de otro Estado, de hecho, no estaban obligados por el juicio legal ni por el juicio moral. En contraste con este planteamiento, las proposiciones a y b afirman un eventual cambio de paradigma; a saber, que la guerra inicia en el momento en el cual el territorio de un Estado es invadido o se presenta un reto a su soberanía. Esto significa que los Estados buscan por una parte argumentos razonables para iniciar una guerra (causas de agresión); y por otra, buscan con razón la existencia de un culpable al cual hacer cumplir la ley. Así pues, a y b conducen a la teoría de la guerra a un nuevo planteamiento que se elabora en analogía con el sujeto y su derecho inalienable a ser autónomo. Walzer se refiere a este nuevo modelo teórico con el nombre de *paradigma legalista*. Dicho modelo teórico puede ser resumido en seis proposiciones fundamentales, sin embargo, en el presente texto sólo cito los ítems b., c. y d., esto porque a juicio de Walzer, son los que corresponde analizar con el fin de proponer una reinterpretación y posible salida al problema de la soberanía contra la intervención militar.

Paradigma Legalista

- b) Esta sociedad internacional tiene una ley que establece los derechos de sus miembros, sobre todo los derechos de integridad territorial y de soberanía política.
- c) Cualquier uso de la fuerza o amenaza de un inminente uso de la fuerza por parte de un Estado contra la soberanía política o la integridad territorial de otro Estado constituye una agresión y es un acto criminal.
- d) La agresión justifica dos tipos de respuesta violenta: la guerra de autodefensa que realiza la víctima y la guerra emprendida por la víctima y cualquier otro miembro. (Walzer, 2000, pp. 101-102)

Para Walzer, el paradigma legalista refleja coherentemente las convenciones de la ley y el orden; sin embargo, éste no recoge todavía suficientemente el vocabulario moral que emerge desde las comunidades morales y por tanto, niega la idea de concebir a los Estados como instrumentos metafóricos que defienden vidas humanas en común. Por esta razón, si queremos sugerir una teoría correctiva que permita afirmar la validez de la intervención militar en Estados soberanos, hace falta proponer un lenguaje mejor que recoja las comprensiones morales de los hombres y mujeres particulares.

El paradigma legalista encuentra su fundamento en los derechos individuales y a partir de allí considera la relación sujeto-Estado. Contemporáneamente, dicha teoría se ha planteado como el marco referencial de la política internacional y ha dominado la conciencia moral durante mucho tiempo. Aunque Walzer piensa que se trata de una teoría potente, coherente y económica, que brinda en general un marco de referencia común para las relaciones diplomáticas entre Estados, también afirma; sin embargo, que contiene una debilidad, la cual consiste en el hecho de considerar a las relaciones entre naciones simplemente como relaciones entre sujetos. En efecto, el error estriba en que dicha analogía no capta suficientemente la imaginación popular. En otras palabras, el paradigma legalista se ve limitado por cuanto el estudio de las relaciones entre Estados está circunscrito a la relación que se establece entre sujetos. En contraste, Walzer afirma que la teoría de la guerra debe seguirse de un análisis de las relaciones entre *colectividades*; esto es, entre sujetos que comparten una vida en común.

De acuerdo con lo anterior, las intuiciones morales básicas acerca del significado del término agresión, surgen a partir de las opiniones comunes de hombres mujeres y no de la

comprensión análoga entre el sujeto y el Estado. Así pues, lo que afirma Walzer es que la agresión ha estado siempre en la mente del hombre ordinario y en la opinión pública, de manera que los actos violentos han hecho parte de la aprobación o desaprobación pública. En consecuencia, son los miembros de una sociedad, quienes ponderan la aterradora experiencia de la guerra en relación con el familiar terreno de la vida cotidiana.

La teoría de la guerra presupone un cierto tipo de compromiso de la ciudadanía con los asuntos que son considerados relevantes, de modo que, dicho compromiso representa una pluralidad de significados morales que se encuentran a la base de las sociedades, concretamente a su presunción de abogar por la resistencia cuando la comunidad es objeto de agresión. En síntesis, aun cuando la realidad internacional se plantea a sí misma como una estructura diplomática extremadamente compleja, a la base lo que existe es una gran simplicidad moral; a saber, hombres y mujeres situados en el marco de una vida en común, cuya lucha fundamental es la de preservar los valores fundamentales necesarios para su vida en sociedad.

El paradigma legalista aboga por la defensa del derecho de que hombres y mujeres puedan moldear en libertad sus destinos independientes; no obstante, excluye cualquier otro tipo de guerra que no tenga que ver con la defensa en contra de una agresión. Es así como quedan; por ejemplo, excluidas las guerras preventivas, las cruzadas religiosas, las guerras revolucionarias y las intervenciones militares (contra una agresión y humanitarias). Para el paradigma legalista sólo los actos de agresión justifican una resistencia por la fuerza. De modo que, no abarca la extensa complejidad de la moralidad de la guerra y por tanto no ofrece una imagen enteramente precisa de lo que es sociedad internacional. Por consiguiente, en el caso concreto de la intervención unilateral, el marco general del paradigma legalista, el cual insiste en el respeto a la soberanía, debe ser aún tenido en cuenta, pero dado que éste no considera aún el vasto mundo moral de la guerra, entonces es posible considerar la existencia de un(os) principio(s) que a manera de “excepción general a la regla” establezca(n) los casos precisos en los cuales la intervención unilateral no sólo es justificable, sino que, además deseable moralmente y necesaria materialmente.

3.7. Soberanía contra intervención unilateral

El paradigma legalista parte del siguiente principio: que los Estados nunca deben intervenir en los asuntos internos de otros. Sin embargo, estas nociones parecen requerir de la desatención en circunstancias específicas. Justamente, el propósito de la reflexión en torno a la intervención unilateral se centra en convenir de qué forma es posible justificar y describir dicha desatención a la regla general. En primera instancia, Walzer asevera que la intervención no define una actividad criminal, y por tanto, es posible afirmar que, aunque en la práctica, la intervención a menudo supone una amenaza para la integridad territorial y la independencia política de los estados invadidos, a veces puede justificarse alegando la búsqueda de un bien mayor: *la paz* (Walzer, 2000). Aclara sin embargo, que de cualquier modo, lo más importante es subrayar que la intervención siempre debe justificarse, esto porque la teleología de la intervención es la preservación de la convivencia social.

El análisis de las reglas de la desatención se propone a partir de la revisión del argumento del *esfuerzo personal* de John Stuart Mill. En dicho argumento, el filósofo inglés tiene presente la analogía entre el individuo y el Estado, de manera que considera a los Estados como “comunidades que se autodeterminan; tanto si sus medidas políticas internas son libres como si no, y tanto si los ciudadanos eligen su gobierno y debaten abiertamente las políticas que se efectúan en su nombre como si no” (Walzer, 2000, p. 136). En efecto, los ciudadanos de un Estado son miembros de una comunidad política colectivamente capacitada para determinar sus propios asuntos.

Al mismo tiempo, Mill sostiene la idea según la cual la autodeterminación individual no está lógicamente implicada en el término *libertad*. El autor considera que la autodeterminación no sólo describe una disposición institucional concreta hacia la libertad, sino también, el proceso por el cual una comunidad alcanza o no esa disposición (Walzer, 2000). En otras palabras, un Estado se autodetermina incluso en el caso de que sus ciudadanos, sin conseguirlo, pugnen por establecer unas instituciones libres. En este sentido, un Estado se ve privado de autodeterminación si esas comunidades se ven intervenidas por un vecino intruso. En síntesis, el argumento de Mill tiene su énfasis en que

los miembros de una comunidad política deben buscar su propia libertad, del mismo modo como el individuo debe cultivar su propia virtud. De forma que, ni el individuo ni el estado podrán sobrevenir sujetos libres y virtuosos mientras sean considerados objeto de la acción de una fuerza externa, pues sólo a través de la *autodeterminación* se aprende o no la virtud y se gana o no la libertad. Mill no cree que la intervención ofrezca moral y legalmente una verdadera garantía para libertad de las sociedades; por el contrario, cree que dada la naturaleza de la libertad, cualquier intervención fracasará necesariamente, ya que la libertad interna de una comunidad política sólo puede ser ganada por los miembros de esa comunidad. El argumento de Mill excluye cualquier sustitución de la lucha interna por una intervención extranjera, porque la injerencia extranjera le niega a un pueblo las capacidades políticas que sólo el ejercicio de la autodeterminación puede traer.

Ahora bien, El argumento de Mill guarda estrecha relación con el paradigma legalista por cuanto ambos defienden la autonomía estatal como un valor esencial para la permanencia del Estado. Se afirma junto con Mill que el reconocimiento de la soberanía es el único modo disponible para establecer un espacio adecuado para la lucha por la libertad, y en ocasiones para conseguirla. En consecuencia, este espacio determinado es lo que se busca proteger, de una manera muy similar a como se protegería la integridad individual, y esto es posible gracias a la demarcación de fronteras que no puedan cruzarse y a la institución de derechos que no puedan violarse. Mill cree que el derecho de autodeterminación del Estado se parece al derecho de autodeterminación del individuo. En este sentido, afirma que ante todo, dicho principio debe prevalecer en los casos en los cuales tanto el individuo como el Estado se juegan la vida y la permanencia. Así pues, el individuo, en la medida en que sufre una amenaza y se ve obligado a ejercitar su derecho y deber de autodeterminarse, se prueba a sí mismo y se capacita para resistir y sobrevivir. De la misma manera, el Estado en la medida en que ejercita su autodeterminación frente a una agresión, pone a prueba sus capacidades de esfuerzo y resistencia, demostrando su aptitud para existir.

Ahora bien, los principios expresados en la doctrina legal, concretamente los puntos b, c y d, junto con el principio de autodeterminación de Mill, son puestos en tela de juicio

cuando Walzer expresa que la prohibición sobre el acto de traspasar fronteras no es absoluta. Esto por dos razones: la primera porque el carácter arbitrario y accidental de las fronteras estatales es ambiguo; la segunda, porque la relación de la comunidad o comunidades políticas con el gobierno que las defiende es oscura. En otras palabras, Walzer cuestiona a Mill y al paradigma legalista por cuanto no aclaran realmente cuando un individuo y un Estado están autodeterminados. Por tanto, no es evidente cómo podría distinguirse que un individuo o una colectividad de ellos está realmente capacitado(a) para no ser intervenido(a).

Teniendo en cuenta lo anterior, Walzer anota que en la sociedad internacional se estipulan dictámenes jurídicos que no son autoritarios, y por tanto la prohibición de cruzar las fronteras está sujeta a la suspensión unilateral, sobre todo en relación a tres tipos de casos en los cuales, tanto el paradigma legalista como el argumento de Mill, no parecen servir a los objetivos para los cuales fueron establecidos:

- Cuando un particular conjunto de fronteras contiene claramente dos comunidades políticas o más, una de las cuales ya se encuentra implicada en una lucha militar a gran escala en favor de la independencia; es decir, cuando lo que está en cuestión es la secesión o la 'liberación nacional'.

- Cuando los límites ya han sido transgredidos por los ejércitos de una potencia extranjera, incluso en el caso de que la transgresión haya sido solicitada por uno de los bandos de la guerra civil, es decir, cuando lo que está en cuestión es la intervención contra una intervención; y

- Cuando la violación de los derechos humanos en el seno de un conjunto de fronteras es tan terrible que hace que hablar de comunidad, de autodeterminación o de ardua lucha' parezca cínico o irrelevante, es decir en los casos de esclavitud y masacre. (Walzer, 2000, p. 135)

Estos casos, dice Walzer, remueven todo obstáculo para que las guerras justas que no se libran como legítima defensa ni en contra de una agresión en sentido estricto sean llevadas a cabo. Además, revelan dos vicios en la concepción del paradigma legalista y en el argumento de la autodeterminación de Mill. El primero afirma que el principio de autodeterminación, en tanto puede formularse como "actúa siempre de modo que puedas reconocer y hacer respetar la autonomía comunitaria" (Walzer, 2000, p. 134) no excluye necesariamente que el compromiso en favor de la autonomía no pueda ser probado de otros modos posibles,

incluso del modo que implica la intervención militar. El segundo afirma que el contenido de este argumento no constituye ningún compendio de lo que efectivamente se dice en el discurso moral cotidiano.

Las excepciones a la regla sin embargo, deben plantearse de tal manera que se establezca un tipo de respeto *a priori* de las fronteras estatales, ya que son los únicos límites que jamás hayan tenido las comunidades. En este sentido, los motivos de una intervención deben siempre justificarse como si se tratase de la excepción a una norma universal; esto es, como una particularidad necesaria en virtud de la urgencia o el carácter extremo de un caso concreto.

Los Estados que intervienen deben demostrar que su propio caso difiere radicalmente de lo que consideramos como una regla general, aplicable a todos los casos, regla que señala que la libertad o la perspectiva de libertad de los ciudadanos queda mejor atendida si los extranjeros se limitan a ofrecerles apoyo moral. (Walzer, 2000, p. 136)

La intervención se torna objeto de consideración cuando los movimientos secesionistas realmente demuestran su voluntad de autodeterminación animando una ardua lucha por la libertad. En este aspecto, la simple apelación al principio de autodeterminación no basta para iniciar una guerra a favor de un pueblo, es necesario aportar evidencias de que efectivamente existe una comunidad cuyos miembros están comprometidos con la independencia³³, y de que están dispuestos y son capaces de determinar las condiciones de su propia existencia.

Por otra parte, los casos de intervención militar son una ardua labor para la comunidad internacional puesto que en cada caso la comunidad internacional debe corroborar la legitimidad y representatividad de las partes en disputa dentro de un Estado. Dada esta complejidad, la ciencia jurídica estipula el derecho a la neutralidad cuando la posición de las facciones en pugna dentro de un Estado no son claras. En breve, la

³³ El propósito de una intervención no consiste en crear o transformar comunidades de cualquier tipo en comunidades liberales o democráticas, únicamente su propósito es el de mantener a las comunidades independientes.

intervención no debe reflejar la fuerza relativa de los Estados que intervienen, sino la alineación local de las fuerzas.

Ahora bien, existe otro sentido en el cual puede interpretarse la intervención, y es el caso en el cual, las fuerzas dominantes en el seno de un Estado se hallan involucradas en actos que atentan en contra de los derechos humanos. En este caso, cuando lo que está en juego es la pura supervivencia o la mínima libertad de un número considerable de miembros, la intervención toma un sentido diferente y se habla entonces de una *intervención humanitaria*. Walzer afirma que cuando un gobierno se vuelve contra su propio pueblo, de manera tal que las posibilidades de la vida misma se ven amenazadas, es justificado dudar de la existencia misma de una comunidad política a la que deba aplicarse la idea de autodeterminación. Justamente, cuando lo que está en juego es verdaderamente un asunto de vida o muerte, entonces la intervención, como nunca antes, debe tomar forma de un deber moral; no obstante, los ejemplos históricos escasean, lo cual lleva a pensar a Walzer que las intervenciones son (casi) siempre actos impuros e imperfectos, pues involucran intereses ajenos a la voluntad pura de salvar vidas humanas. (Walzer, 2000)

El idealismo de la intervención humanitaria requiere que el Estado que interviene se sume de alguna forma a los objetivos que las víctimas persiguen o al menos que allanen el camino para que sean conseguidas por sí mismos. Así, el Estado que interviene a favor de una comunidad concreta, no puede al mismo tiempo intervenir contra sus fines; por ejemplo, si un pueblo demanda libertad de culto, el Estado interventor no deberá ayudarlos en la lucha y posteriormente imponer su(s) dios(es). En todo caso, tanto si se trata de una intervención humanitaria o de una intervención en contra de una agresión, ésta debe tener el mayor parecido posible con la no intervención, de manera que quede claro que se trata, o bien de restaurar el equilibrio de la paz o bien del rescate de seres humanos.

Lo anterior conlleva a pensar, que la intervención humanitaria va más allá de una tarea política que busca el cumplimiento de la ley, pues (al menos idealmente) se trata de una elección moral que las naciones, de la misma manera como lo harían los individuos, deben realizar en ocasiones, y de este modo, también se entiende como un acto que está más allá de la justicia. Efectivamente, “la intervención humanitaria se justifica moralmente

cuando representa una respuesta respecto a actos que conmueven la conciencia moral de la humanidad” (Walzer, 2000, p. 157). Esto significa que la intervención sobreviene no sólo de una acción jurídica llevada a cabo por una violación al código, sino que también es una respuesta moral cuando el conjunto de convicciones morales de los hombres y a las mujeres corrientes ha sido alterado por la gravedad misma de los hechos. En este caso, cualquier Estado capaz de detener la matanza tiene, cuando menos, el derecho y cierta responsabilidad moral de intentar hacerlo. Dado que el paradigma legalista excluye este tipo de esfuerzos, se reafirma la necesidad de revisar sus argumentos, ya que se concluye que dicho discurso no explica suficientemente la realidad moral de la intervención militar ni de la guerra en general.

En síntesis, la posición revisionista de los ítems b., c. y d. del paradigma legalista, puede ser expresada en los siguientes términos:

es justo que se invadan los Estados y que se comiencen guerras si se hace para apoyar movimientos secesionistas (una vez que hayan demostrado su carácter representativo), para contrarrestar anteriores intervenciones de otros Estados o para auxiliar a pueblos amenazados por la masacre. En estos casos no se condenan las violaciones a las reglas formales de la soberanía, y es así, porque es la manera como pueden sostenerse los valores de la vida individual y la libertad comunitaria, valores cuya expresión es la propia soberanía. (Walzer, 2000)

CONCLUSIONES

Sin pretender ofrecer un estudio exhaustivo de la filosofía de Michael Walzer acerca de la teoría de la justicia como igualdad compleja ni una crítica acérrima sobre sus posibles falencias, este trabajo ha intentado subrayar la originalidad de su obra al interior del debate entre pensadores liberales y comunitaristas, considerando especialmente los argumentos aducidos con respecto a la tensión entre el particularismo y el universalismo. Walzer revaloró las tesis enfrentadas del liberalismo y las teorías que otorgan prioridad valorativa a la comunidad, desde donde señaló la necesidad de plantear una teoría ético-política que diera cuenta del pluralismo subyacente a las sociedades humanas. En este sentido, resaltó la necesidad apremiante de que dicha teoría incluyera el respeto por la diferencia individual y los derechos humanos fundamentales a la vida y la libertad, pero también que tuviera en cuenta la importancia de la comunidad como una categoría intrínseca al proceso de la distribución. Esta apuesta refleja la preocupación del pensador estadounidense por reafirmar la responsabilidad que tiene todo sujeto moral y político en la construcción y la conducción de su vida moral al mismo tiempo que su compromiso por fomentar sociedades más justas y participativas, en las cuales se promueva la convivencia social a partir de valores que preserven las condiciones necesarias para las relaciones intersubjetivas en el marco de una política de la tolerancia activa, o bien de una teoría en la que por lo menos encontremos argumentos razonables para defender y garantizar el derecho mínimo de una sociedad a

existir física y culturalmente. Al final de la exploración por algunos senderos del pensamiento ético-político de Michael Walzer, se pueden proponer las siguientes conclusiones.

En primer lugar, con referencia a la metodología del estudio de la obra del autor, cabe decir que si bien ésta puede dividirse temáticamente, de manera que diferentes obras tratan separadamente problemas específicos, también puede ser abordada como algo más; esto es, como partes de un mismo tratado acerca de una teoría y filosofía política desde el pluralismo, la autonomía y el minimalismo moral. No obstante, considero que existe una prelación de *Las esferas de la justicia* con respecto a obras como *Guerras justas e injustas*, *Interpretación y crítica social*, *La compañía de los críticos*, *Moralidad en el ámbito local e internacional* y *Tratado sobre la tolerancia*, debido a que el concepto de justicia como igualdad compleja parece presentarse como el proyecto político más importante a realizar en las sociedades modernas. En este sentido, por ejemplo, *Interpretación y crítica social* y *La compañía de los críticos* aclaran las ambigüedades en torno a la naturaleza del lenguaje moral (interpretativo-crítico), mostrando la relación que cabe entre el lenguaje moral, la sociedad y el crítico social. Por su parte, *Guerras justas e injustas*, *Guerra política y moral* y *Reflexiones sobre la guerra* podrían interpretarse como obras que tratan acerca de la moralidad de la guerra como una realidad siempre latente en el marco de una política identitaria entre Estados-nación. Por último, sus obras *Moralidad en el ámbito local e internacional*, *Tratado sobre la tolerancia* y artículos como *La idea de sociedad civil*, se ocupan en un sentido positivo del carácter normativo de la teoría de la justicia como igualdad compleja y de su potencial intercultural en el marco de una política identitaria.

En segundo lugar, con referencia al papel que cumple la teoría de la justicia como igualdad compleja dentro del debate liberalismo-comunitarismo, habría que anotar que existen dos formas de interpretación. La primera, de acuerdo con Miller, corresponde a la idea según la cual el comunitarismo “meramente hace referencia a un conjunto de ataques retóricos sobre las premisas alegadas de la teoría liberal” (Miller, 2000, pp. 97-99) y la segunda, según Walzer, que los comunitaristas “esperan solo pequeñas victorias, incorporaciones parciales, y cuando ellos son rechazados, destituidos o elegidos, se van a

apagando por un tiempo, sólo para volver” (Walzer, 1990, p. 6). Walzer afirma que “la única comunidad que muchos de los comunitaristas conocen, después de todo, es precisamente la liberal unión de uniones, siempre precaria y siempre en riesgo” (Walzer, 1990, p. 7). De esta manera, al comunitarismo no le espera un triunfo sobre el liberalismo, sólo puede, algunas veces, reforzar el valor interno de sus capacidades internas asociativas. Este refuerzo es sólo temporal porque la capacidad de disociación es también algo fuertemente internalizado y algo fuertemente valorado. Esta sería la razón por la cual la crítica comunitarista estaría condenada probablemente no a la desaparición, pero sí a la eterna recurrencia.

Otro modo de valorar esta comprensión es el de Pérez de la Fuente (2006). De acuerdo con su posición, en la crítica a los presupuestos individualistas y procedimentalistas del liberalismo, Walzer ha mostrado con su teoría algunos aspectos olvidados o minusvalorados en el discurso normativo liberal, como es el del papel relevante de la comunidad. En este sentido, el liberalismo tal como es concebido por Walzer puede a partir de la justicia como igualdad compleja reconstruir un mejor discurso de lo colectivo considerando la intrínseca relación que existe entre los bienes sociales, los criterios de distribución y los agentes morales *in situ*. Esto sin que la doctrina liberal deba renunciar a la idea de derechos individuales.

Por su parte, Buchanan (1989) afirma que si bien hay relación entre el individualismo y el liberalismo, no existe una conexión lógica necesaria y definitiva entre sus términos, por tanto se podría afirmar matizadamente que algunas aportaciones que subyacen a la idea de que el ser humano está constituido socialmente pueden figurar en formulaciones del discurso liberal. En efecto, la crítica comunitarista al liberalismo supondría apenas la reformulación de un mejor discurso liberal.

Walzer ha hecho un gran servicio a la teoría política, pues ha argumentado con convicción acerca de la necesidad de tomar el valor de la comunidad en serio y desde allí reconocer las limitaciones del valor de la autonomía y de las concepciones exclusivamente individualistas del bienestar. En otro sentido, se destaca en la obra del autor el hecho de no anular o reemplazar el liberalismo aduciendo una teoría del bien común cimentada en el colectivismo y el estatismo, sino mostrando en su lugar que la tradición liberal tiene en la

comunidad moral las fuentes para incorporar una defensa coherente de los derechos individuales. Esto permite una mejor comprensión de los derechos individuales que la que suele asociarse con el liberalismo clásico, debido a que incluye un fuerte compromiso con el individuo y sus derechos inalienables. En síntesis, el rol de Walzer en el debate liberalismo-comunitarista se resume en el desarrollo de una teoría que propone la convergencia en lo que es mejor del comunitarismo y del liberalismo y no una victoria de uno sobre otro.

En tercer lugar, se puede concluir que Walzer posee una fuerte vena liberal, la cual se expresa sobre todo en la defensa de los derechos humanos a la vida y a la libertad. Justamente aquello que comprueba con más fuerza su compromiso por el respeto de los derechos individuales es su preocupación por las intervenciones bélicas humanitarias como un paso necesario para superar las debilidades del sistema de garantía internacional de los derechos humanos. En este punto parece plantearse una de las cuestiones más difíciles para su teoría, puesto que la intervención unilateral supuso una juiciosa reflexión acerca de la relación que cabe entre la universalidad de los derechos humanos y la particularidad de las comunidades y Estados soberanos. Walzer sostiene que las intervenciones no hacen más que tomarse en serio los derechos, ya que éstos son fuente de derechos correlativos absolutos que han de ser respetados. En este sentido, es posible concluir que las intervenciones humanitarias (aún imperfectas) representan, en cierta medida, un progreso en los sentimientos morales de algunos individuos y pueblos capaces de comprometerse con el sufrimiento de otros y superar la tendencia a tolerar pasivamente todo lo que ocurre más allá de las fronteras. En este trabajo se trató de establecer de qué forma y hasta qué punto los Estados y sus derechos pueden representar o no una barrera infranqueable a las intervenciones.

Al respecto se mencionó que Walzer estaba de acuerdo con la idea de que si se quiere sostener un universalismo concomitante con los Estados-nación, no es factible proclamar simplemente una lista de derechos y buscar hombres armados a su alrededor que los hagan observar, más bien los derechos sólo son garantizables dentro de las comunidades políticas en las que han sido reconocidos colectivamente, y el proceso por el que llegan a hacerlo es un proceso que requiere de una arena política (Walzer, 1996a). El resultado de

esta tensión entre la moralidad ideal del fundamento de los derechos individuales y la facticidad del carácter político de su protección es una comunidad moral integrada por los Estados, la cual incluye el carácter moral, étnico, cultural y homogéneo de las sociedades concretas, es decir, una institución que reconoce derechos mínimos y ampliamente negativos, diseñados para proteger la integridad de las naciones y regular sus transacciones comerciales y militares. Al dejar claro que el titular de los derechos a la integridad internacional y a la soberanía política es el Estado, aquellos derivan y adquieren su fuerza de los derechos de los hombres y mujeres que los componen, no obstante, pese a esta declaración inicial, el discurso de Walzer presenta algunas dificultades.

Uno de los más destacados elementos de confusión gira en torno a los derechos de los individuos en los que vendrían a fundamentarse los derechos de integridad territorial e independencia de los Estados. Es decir, en ciertos momentos Walzer invoca *la vida y la libertad* añadiendo que los derechos de los Estados son simplemente su forma colectiva, pero no parece quedar claro en qué derechos humanos se fundamentan finalmente los derechos de los Estados, si en los derechos civiles individuales o en los derechos de los ciudadanos a constituir una comunidad política o en sus derechos a formar una comunidad política y moral.

Por otra parte, aunque Walzer estima que el minimalismo es una vía más segura para evitar caer en alguna forma de maximalismo, no consigue evitar finalmente que su propuesta caiga dentro de la concepción occidental de lo intolerable (Pérez de la fuente, 2006). Su rechazo a las prácticas morales que atentan contra la conciencia de la humanidad, se centra en las formas de injusticia y sufrimiento que parecen despertar una mayor sensibilidad para los medios de comunicación, la opinión pública y en general la cultura occidental. Lo anterior significa que la teoría de la justicia como igualdad compleja se ocuparía menos de las injusticias que provocan una muerte lenta en las sociedades modernas, por ejemplo la malnutrición y el subdesarrollo político y económico, que de las injusticias cuyas apariciones se prestan más a una forma del espectáculo moderno del sufrimiento, por ejemplo la muerte y el terrorismo. En breve, para el tipo de justicias “menos espectaculares”, la teoría de la justicia como igualdad compleja no parece

contemplar una forma sistematizada de intervención externa. Esto muestra que la concepción de intervención humanitaria argumentada por Walzer se caracteriza sobre todo por su naturaleza política y por concentrarse en el Estado. Efectivamente, la muerte y el sufrimiento se convierten en objeto de intervención sólo cuando son causados por el hundimiento del Estado o un abuso monstruoso de su poder (Arcos, 2004).

En cuarto lugar, se puede afirmar que la noción de Estado walzeriana no es del todo coherente, sino que, por el contrario, presenta algunas inconsistencias. Una de las más relevantes ha sido la que anota Bader (1995). Su tesis sostiene que la noción de Estado que propone Walzer no responde satisfactoriamente a la preservación de la justicia distributiva, particularmente en lo que se refiere al papel de las fronteras con respecto a los inmigrantes provenientes del tercer mundo.

Según Bader, Walzer superpone las comunidades lingüísticas, culturales y religiosas con el Estado. De este modo Walzer incurriría en una forma de legitimar la dominación existente puesto que, de hecho, tales comunidades no son armónicas y no siempre coexisten pacíficamente. Así, el Estado-nación en su concepción etnocultural es o puede ser una forma de perpetuación de la dominación, debido a la función que cumpliría como defensor y reproductor de la diversidad cultural, olvidando que no toda especificidad cultural es a priori defendible. “Por ejemplo, las sociedades sexistas y clasistas no lo son, y muchos de esos elementos siguen perviviendo en las culturas occidentales. En conclusión, puede afirmarse que el Estado-nación representaría un muro de protección para prácticas sociales nocivas” (Solórzano, 1997, p. 80).

En quinto lugar, cabría decir que el Estado (y las relaciones entre Estados) tal como es concebido por Walzer, no parece corresponderse del todo con el mundo que habitamos. Según el autor americano, el Estado y la sociedad internacional pueden compararse metafóricamente con un espacio en el que se construyen y confluyen asociaciones que se asemejan a vecindarios, clubes y familias (Walzer, 2001a). Sin embargo, las comunidades políticas no reflejan exactamente una asociación democrática, por el contrario, la sociedad internacional parece más, ser un conjunto de instituciones verticales de la cual los Estados hacen parte bajo cierta coerción, lo que la define como una estructura que está sustentada

en el monopolio de la violencia. A la postre los Estados resultan ser instituciones en cuyo seno no cuentan con comunidades homogéneas, sino que, por el contrario, albergan sociedades con divisiones de clase y fracturas sociales que amenazan constantemente con deslegitimar su misma soberanía.

Otro modo de valoración tiene que ver con la concepción del Estado como un Estado del bienestar.

Una comunidad política para el bien de la previsión, previsión para el bien de la comunidad: el proceso funciona en ambos sentidos, tal es acaso su característica más relevante. Filósofos y politólogos lo han convertido sin mayor trámite en un simple cálculo. Somos en verdad racionalistas de la vida cotidiana; llegamos, firmamos el contrato social, ratificamos la firma a fin de ver por nuestras necesidades, y valoramos el contrato en la medida en que esas necesidades son satisfechas. Pero una de nuestras necesidades es la comunidad misma: la cultura, la religión y la política. (Walzer, 2001a, pp. 75)

El concepto de Estado walzeriano se encuentra ligado a una manera especial de entender la comunidad; a saber, la comunidad es homogénea. Ahora bien, podría refutársele al autor de *Las esferas de la justicia* que la concepción de Estado como un Estado-nación-etnocultural-homogéneo hace las veces de una figura que podría dar lugar a la injusticia por cuanto detrás de él parece ocultarse cierta desigualdad distributiva interna. Esto debido a que el Estado no puede definirse enteramente como una figura política que satisface las necesidades de sus miembros, ya que en su interior existen desigualdades provocadas por la economía y las fragmentaciones sociales de clase. En este sentido, el Estado-nación no es como diría Walzer “una comunidad política para el bien de la previsión” ni un estado benefactor (Solórzano, 1997). En efecto, la noción de Estado que propone Walzer parece no responder de manera definitiva a la pregunta por cómo construir un ordenamiento mundial que mantenga unidos y a la vez separados los Estados soberanos. Sin embargo, su reflexión ha sido ampliamente valorada por cuanto permitió formular y reformular nuevas comprensiones de Estado en el marco de la política multicultural. De esta manera, la obra de Walzer se convierte para la ética política moderna en un punto de referencia muy importante principalmente en lo correspondiente al problema de la guerra y las sociedades plurales.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Michael Walzer

- Walzer, M. (2004a). *Razón, política y pasión. Tres defectos del liberalismo*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- _____, (2004b). *Reflexiones sobre la guerra*. (Trad. Carme Castells y Claudia Casanova). Barcelona: Paidós.
- _____, (2001a). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. (Trad. Heriberto Rubio). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2001b). *Guerra, política y moral*. (Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilbar). Barcelona: Paidós.
- _____, (2000). *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*. (Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguilbar). Barcelona: Paidós.
- _____, (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. (Trad. Francisco Álvarez). Barcelona: Paidós.
- _____, (1997). *Pluralismo, justicia e igualdad*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1996a). *Interpretación y crítica social*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, (1996b). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. (Trad. Rafael del Águila). Madrid: Alianza.
- _____, (1993). *La compañía de los críticos. Intelectuales y compromiso político en el siglo XX*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____, (1990). The communitarian Critique of Liberalism. *Political Theory*, 18 (1), 6-23.
- _____, (1980). The moral standing of the states. A response a four critics. *Philosophy and Public Affairs*, 9 (3), 209-230.

Bibliografía especializada

Libros y artículos de revista

- Arcos, R. F. (2004). *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*. Madrid: Dykinson.
- Bader, V. (1995). Citizenship and Exclusion. Radical democracy, community a justice. What is wrong whit the communitarianism? *Political Theory*, 23 (2), 211-246.
- Walzer, M. y Miller, D. (1997). Justicia esférica e injusticia global. En *Pluralismo, justicia e igualdad*, p. 93-108
- Buchanan, A. (1989). Assessing the Communitarian Critique of Liberalism. *Ethics*, 99 (4), 852-882.
- Walzer, M. y Miller, D. (1997). Justicia compleja, diferencia cultural y comunidad política. En *Pluralismo, justicia e igualdad*, p. 68-91
- Walzer, M. y Miller, D. (1997). La justicia a través de las esferas. En *Pluralismo, justicia e igualdad*, p. 133-159
- Cohen, J. (1986). Review of "Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality" by Michael Walzer. *Journal of Philosophy*, 457-458, 463-464.
- Dworkin, R. (1996). *La comunidad liberal*. (Trad. Claudia Montilla). Bogotá, D.C.: Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores.
- Herrera, G. M. (2007). *Liberalismo versus comunitarismo. Seis voces para un debate y una propuesta*. Navarra: Arazandi.
- Kozlarek, O. (1999). Michael Walzer: ¿Tolerancia como crítica? *Signos Filosóficos*, 1 (1), 226-234.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996). *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. (Trad. Enrique López Castellón). Barcelona: Temas de Hoy.
- Miller, D. (2000). *Citizenship and National Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Pérez de la Fuente, O. (2006). *La polémica liberal comunitarista: paisajes después de la batalla*. Madrid: Dykinson.
- Rivera, L.E. (1995). Las paradojas del comunitarismo. *Doxa*, 17-18, 95-115.

Solórzano, M. A. (1997). Minimalismo moral y Estado. Minimalismo moral y sociedad internacional. Una aproximación a la crítica de Michael Walzer. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, 70-89.