

DEMOCRACIA Y VALORES SOCIALES: UNA DIAGNOSIS SOBRE NUESTRAS SOCIEDADES (SOBRE LA LABOR INTERPRETATIVA DE MICHAEL WALZER)

Sonia ARRIBAS
New School for Social Research
New York

RESUMO

A teoria democrática de Michael Walzer ocupa um lugar ambíguo nas correntes atuais de filosofia política. Walzer foi precipitadamente classificado no grupo dos "comunitaristas" em virtude do seu abundante emprego da linguagem integracionista dos "significados compartilhados". Apesar disso, sua ênfase na participação política dos cidadãos proporcionou-lhe a etiqueta de "republicano". Ao contrário, para outros, Walzer continua sendo demasiadamente "liberal". Este trabalho deixa de lado esses qualificativos e pretende abordar sua teoria para pôr à luz os aspectos que possam proporcionar um bom material para a análise da sociedade contemporânea.

RESUMEN

La teoría democrática de Michael Walzer ocupa un lugar ambiguo en las corrientes actuales de filosofía política. Walzer ha sido precipitadamente classificado dentro del grupo de los "comunitaristas" en virtud de su empleo abundante del lenguaje integracionista de los "significados compartidos". Asimismo, su énfasis en la participación política de los ciudadanos le ha proporcionado la etiqueta de "republicano". En cambio, para otros, Walzer sigue siendo demasiado "liberal". Este trabajo deja a un lado esos calificativos y pretende acercarse a su teoría para sacar a la luz los aspectos que pueden proporcionar un buen material para el análisis de las sociedades contemporáneas.

1. INTRODUCCIÓN

La teoría democrática de Michael Walzer ocupa un lugar ambiguo en las corrientes actuales de filosofía política. Walzer ha sido precipitadamente clasificado dentro del grupo de los "comunitaristas" en virtud de su empleo abundante del lenguaje integracionista de los "significados compartidos". Asimismo, su énfasis en la participación política de los ciudadanos le ha

proporcionado la etiqueta de "republicano". En cambio, para otros - los más marxistas - Walzer sigue siendo demasiado "liberal".

Este trabajo deja a un lado esos calificativos y pretende acercarse a su teoría para sacar a la luz los aspectos que puedan proporcionar un buen material para el análisis de las sociedades contemporáneas -en tanto que propuesta teórica alternativa en nuestro tiempo "postsocialista"¹-. Para ello, he tomado como

guía la distinción que hace Walzer en *Thick and Thin*² entre minimalismo y maximalismo moral, aunque la he aplicado con un significado algo distinto. El minimalismo moral se compone de estándares mínimos de justicia (universales) que, al mismo tiempo, reconocen ser el producto de una cultura e historia particular - la occidental-. Estos mínimos se vuelven más densos a medida que nos centramos en el estudio de principios de justicia que se aplican en general a los estados democráticos liberales contemporáneos, o cuando en concreto los asociamos a un estado democrático determinado, su cultura e historia. La sección más densa - maximalista - de la moralidad corresponde al análisis y crítica que hace Walzer en numerosas partes de su obra sobre la organización política en los Estados Unidos.

Como ha señalado Joseph Carens,³ la retórica de Walzer sugiere que la teoría densa constituye el núcleo de su teoría. Los cuatro primeros apartados del presente trabajo analizarán los argumentos densos o maximalistas (interpretativos) y el último hará referencia a los mínimos. En los primeros se plantean tanto cuestiones filosóficas acerca de su metodología, cuanto dimensiones estructurales de cómo articular empíricamente la teoría. Los problemas que surjan apuntarán al último apartado, el cual explorará las relaciones entre la interpretación y la reconstrucción de normas de justicia, con el propósito, no ya de ofrecer soluciones a los citados problemas, sino de clarificar los puntos de convergencia de uno y otro método filosófico para vislumbrar las posibilidades de su combinación.

2. EL PUNTO DE PARTIDA: LA COMUNIDAD POLÍTICA Y SUS SIGNIFICADOS COMPARTIDOS

Toda la obra de Michael Walzer elabora la idea de que la justicia es el fruto de una comunidad política concreta en un tiempo determinado y cuyos modos de distribución se generan desde dentro de esa comunidad, atendiendo al significado de los distintos bienes (sociales, públicos) que se valoran de maneras heterogéneas. El “arte de la separación”⁴ del liberalismo consiste, precisamente, en saber distinguir y organizar una forma de vida política democrática que aisle los diferentes bienes según sus significados sociales - según sus criterios de distribución particulares-. Mientras que para las primeras teorías

liberales ese arte se desplegaba en un saber aislar el poder político del religioso - de la iglesia-, las contemporáneas teorías también se esmeran en fortificar las barreras que separan las instituciones políticas de las culturales, económicas (el mercado), educativas, familiares, etc., dando así cuenta de la creciente complejidad de nuestras sociedades.

La metodología particularista de Walzer pone de relieve que las diferencias distributivas provienen únicamente del significado específico que poseen en una sociedad determinada. Por consiguiente, el filósofo se convierte en un intérprete de los significados que pone delante un modelo que represente los valores e ideales existentes en su sociedad. No hay ningún otro punto desde el que especular moralmente más que el situado - el inmanente a un contexto específico-.⁵ Los juicios morales acerca de la justicia no han de ser descubiertos ni inventados porque ya están ahí, quizá no tanto en las prácticas de las sociedades en las que vivimos - algunas sociedades están más que otras a la altura de sus convicciones morales-, sino más bien en los significados que comúnmente atribuimos a cada bien. Puesto que cada sociedad se articula necesariamente con sus categorías características, particulares relaciones y narrativas locales - las cuales son fruto de una historia concreta - los bienes sociales tienen distintos significados en sociedades diferentes.

Los individuos de una comunidad dada identifican - nombran, califican - determinados bienes como necesarios. La distribución mutua de los mismos es una de las bases para comprender el sentido de pertenencia: “una comunidad política para el bien de la provisión, provisión para el bien de la comunidad.”⁶ Esta frase de *Esferas de la Justicia* pone de manifiesto que la relación entre la comunidad política y la satisfacción de las necesidades es recíproca -la comunidad política se forma y tiene su razón de ser en tanto que asociación de miembros que se interrelacionan mediante compromisos, obligaciones y cooperación para el abastecimiento de los bienes definidos como necesarios. La vida común se mantiene, por lo tanto, mediante una lista (variable) de bienes a repartir cuya significación social proviene de una serie de concepciones compartidas por los sujetos de esa vida, por sus intereses y aspiraciones. “Los significados sociales - escribe al respecto - son construcciones de objetos por grupos de sujetos, y una vez que esas construcciones están, por así decirlo, en su sitio, la comprensión del objeto ha sido y seguir

estando determinada por los sujetos.”⁷ Cada bien, cada objeto, lleva de la mano un significado; es un *locus* de valor que nos encontramos como dado. La moralidad, según Walzer, es inmanente a los procesos intersubjetivos, forma parte de nuestras discursividades e interacciones. No hay que buscarla en principios ni inventarla *ex novo*, sino que está presente en la vida compartida por los protagonistas. No hay fundamentación moral en principios ahistóricos y abstractos, ni existe ningún metadiscurso justificatorio que articule los criterios de validez de los discursos y prácticas paralelas de las distintas comunidades: cada construcción social es también una legislación moral. “Los significados - continúa - con los que investimos los objetos poseen consecuencias normativas. [Llamo] a estas normas reglas de uso y valor; son asimismo reglas de distribución, esto es, regulan nuestras relaciones no sólo con los objetos, sino también con otra gente.”⁸

Así, Walzer nos ofrece el ejemplo de la sanidad pública en los Estados Unidos y formula un principio de distribución que atiende al significado social del bien sanidad: la atención sanitaria se ha de dar a quien la necesite por su condición física o mental (y no a quien tenga más poder político, ni a quien posea más dinero, ni a quien sea más inteligente). ¿Cuáles son, pues, las reglas de distribución que se derivan de ese significado compartido? Primera: si estamos en una democracia, la distribución reconocerá que el bien en cuestión será repartido igualmente, en proporción a en qué, medida sea necesario para los miembros; segunda: cualquier intromisión de otras consideraciones, tales como la clase, el dinero o el poder político quedan automáticamente excluidas como parámetros de distribución.

El filósofo-intérprete se encarga de hacernos visibles los significados sociales, es decir, las prácticas morales en las que vivimos o nos gustaría vivir. El que la salud o la educación sean valoradas (el que sean ya derechos sociales) proviene de una vida social en común, de un carácter histórico determinado y de una cultura política local. De este modo, el requerimiento moral de un estado social que, siguiendo nuestro ejemplo, garantice la salud pública mediante un sistema de provisión comunal deriva de la creciente importancia que venimos dando en los dos últimos siglos al bienestar físico y a una vida larga. A juicio de Walzer, estos y otros bienes no tienen por qué ser valorados transculturalmente o universalmente, ni

tampoco “derivan de una doctrina de derechos individuales de modo que cada individuo es titular del mismo tratamiento médico [...] dadas enfermedades similares.”⁹ Todo lo contrario, el valor concedido a cada bien es resultado del conflicto social, de luchas políticas, negociaciones, movimientos sociales, creatividad, ..., en definitiva, es la determinación de las condiciones sociales y políticas necesarias para una interacción pacífica entre los individuos y la integración de la comunidad.

3. ¿MONISMO HERMENÉUTICO?

Como acabamos de ver, Michael Walzer toma como punto de partida los distintos significados sociales de los bienes que se distribuyen y comprueba cómo diferentes comunidades han desarrollado formas de distribución también diferentes. Con estos significados Walzer trata de formular un teoría local de la justicia que describa los principios latentes en las prácticas sociales y políticas de las sociedades liberales contemporáneas. El afán de esta empresa, sin embargo, no es meramente expositivo o representativo, sino también crítico: el filósofo-hermeneuta también trata de persuadir a los miembros de la sociedad en la que vive sobre la justicia o no justicia de las prácticas o normas constitutivas compartidas. El tipo ideal de distribución que acompaña y rige semejante crítica es, según Walzer, aquél que desembocaría en un mayor grado de “igualdad compleja” entre los ciudadanos.¹⁰ Esta noción normativa tiene su origen en un paradigma de crítica social cuya fuerza no deriva de fundamentos filosóficos ahistóricos, necesarios o universalmente válidos. Al contrario, el interés práctico de este proyecto se alía con el carácter contingente, parcial y localmente situado de la genealogía, pero sin dejar de lado el debate y las disputas internas, en una palabra, el pluralismo. De este pluralismo interno o conflicto de interpretaciones dimana precisamente el impulso crítico.

El pluralismo según Walzer se da a dos niveles: el externo (entre comunidades distintas) y el interno (dentro de una misma sociedad). El primero es la base de su teoría contextualista, pues ésta tiene como uno de sus fines señalar el horizonte valorativo de determinadas sociedades en momentos históricos específicos. El segundo se evidencia en el conflicto

interpretativo de los significados sociales. Así, el concepto de distribución de la atención sanitaria siguiendo criterios de necesidad no implica que exista de antemano un consenso generalizado ni tampoco un acuerdo tácito colectivo sobre la cuestión: la valoración de la salud atendiendo a las necesidades de cada uno se da como una creencia generalizada que en algunos estados ya se ha llevado a la práctica -como un modo de vida- con un sistema de seguridad social. Esto no significa que otros criterios de distribución no puedan interferir con el de la necesidad de quien la recibe -podemos pensar en una mayor asistencia sanitaria para los que hayan trabajado duro, o para los que poseen un salario más alto. Sin embargo, algo (nuestras intuiciones morales) nos dice que estos significados están interfiriendo en el significado legítimo. Lo que el intérprete hace es ponernos delante los varios significados para explicarnos cuáles se ajustan más a esas convicciones, pero lo que decidamos a fin de cuentas ser objeto de deliberación política. En ningún caso ser necesario recurrir a nociones abstractas -ineficaces, según Walzer - ni a metanarrativas fundacionalistas que arrasan con las particularidades en aras de una omniabarcante filosofía de la historia o en pro de imperativos abstractos que resultan vacíos - por formales - cuando han de ser llevados a la práctica.¹¹ Sin embargo, esta segunda formulación del pluralismo es la que ha recibido las censuras más potentes de los críticos, al ponerse en duda la eficacia del planteamiento relativista de crítica social que no apela a la universalidad de ciertos valores que trasciendan el contexto - al afirmar frente a Walzer que su planteamiento es una mera exposición del *status quo* con poca fuerza emancipativa-.

Para sociedades distintas, como se ha afirmado, criterios de distribución diferentes. De este modo, y como ilustración de que puede haber otros modos de distribución justos, Walzer explica que la sociedad de castas en la India ha funcionado con arreglo a un principio de distribución basado en la posición social al nacer, mientras que las sociedades democráticas se ordenan de acuerdo a criterios más complejos.¹² La labor de Walzer es, pues, la de explicar las intuiciones básicas (los significados sociales de los bienes) de esas sociedades democráticas y la de defender la fuerza de tales intuiciones como reglas válidas de distribución e interacción.

El planteamiento de crítica social inmanente de Walzer ha sido definido por Seyla Benhabib como

un “injustificado monismo hermenéutico de significado”¹³ puesto que presupone que las prácticas culturales tienen un significado único consistente y unívoco que el crítico puede leer sencillamente. Ronald Dworkin, por su parte, ha puesto de manifiesto que el mero hecho de que haya conflicto acerca de las reglas de distribución justas nos indica ya que no hay ningún significado común: “Nuestros argumentos políticos - sostiene - casi nunca empiezan con una comprensión compartida de los pertinentes principios de distribución [...] Si la justicia consiste solamente en seguir significados compartidos, ¿cómo pueden debatir los miembros acerca de la justicia cuando no hay ese entendimiento común? [...] En una sociedad como la nuestra, las cuestiones de justicia son continuamente contestadas y debatidas.”¹⁴ La crítica de Dworkin señala que las sociedades liberal-democráticas contemporáneas no son comunidades homogéneas que puedan autointerpretarse con un solo lenguaje y un conjunto de valores históricamente heredado.¹⁵ En ellas las tradiciones son puestas de entredicho, las interpretaciones divergen y las prácticas sociales no conllevan un único significado añadido. Por este motivo, y de nuevo en palabras de Benhabib, la crítica social no puede basarse única y exclusivamente en sacar a la luz las intuiciones escondidas o dadas en nuestras prácticas. No se puede evitar la tarea filosófica de clarificación y reconstrucción - “inventiva”, diría Walzer - de las normas a las que cualquier crítica inexorablemente apela.

Las objeciones reseñadas indican a todas luces que no es posible la formulación de una teoría de la justicia con afán crítico sin el recurso a la construcción de normas clarificadoras de ideales (no presentes, en tanto que ideales) que, bien han de ser externos a las prácticas sociales (en el caso, por ejemplo, de una crítica formulada por alguien radicalmente disconforme con el *modus vivendi* de su sociedad), o bien han de formularse con la suficiente abstracción como para que en efecto plasmen la justicia que cabe darse entre ciudadanos que están profundamente divididos en sus creencias y valores individuales. Una teoría de la justicia ha de cristalizar, por consiguiente, el radical pluralismo y complejidad de nuestras sociedades - la multiplicidad de valores y fines-,¹⁶ pues la *Sittlichkeit* tradicional ha venido a menos con la proliferación de instituciones burocráticas, culturales y de conocimiento, así como

con la creciente autonomía de la dinámica del mercado.¹⁷

No cabe duda de que estas críticas atacan de pleno cualquier filosofía moral y política que se deslinde de la reconstrucción de normas que trasciendan las meras prácticas sociales. El principal riesgo de la teoría de Walzer es, a primera vista, su estricto acercamiento interpretativo a la realidad social. Sin embargo, la labor de lectura de la interpretación social conduce a la discriminación entre los significados sociales que acceden a lo que Walzer consideraría lo más auténtico de las tradiciones objeto de investigación frente a aquellos significados que desfiguran la verdadera raíz de los valores hallados. Charles Taylor expresa de la siguiente forma el carácter de los significados sociales: “los significados intersubjetivos que están en el fondo de la acción social son frecuentemente tratados por los filósofos políticos bajo la rúbrica del consenso”. Con esto se quiere decir convergencia de creencias acerca de cuestiones básicas, o de actitudes. Pero estas dos [convergencias] no son lo mismo. Tanto si hay consenso como si no, la condición para que haya una u otra es *la existencia de un determinado conjunto de términos de referencia comunes*. Una sociedad en la que esto estuviera ausente no sería una sociedad tal y como normalmente se entiende.”¹⁸ Y en *Esferas de la Justicia* Walzer expresa la misma idea en los siguientes términos: “Los significados sociales no tienen por qué ser armoniosos; en ocasiones suministran solamente la estructura intelectual dentro de la cual las distribuciones son sometidas a debate.” (*EJ*, p. 323) Así pues, frente a la crítica de Benhabib, los significados sociales no gozan de una unívoca interpretación; la tarea interpretativa es continua y sujeta a constante revisión. El teórico político - el intérprete - ha de articular, identificar y diseccionar la amalgama de dimensiones sociales, creencias, formas experienciales y valores que acarrearán determinados actos e instituciones. Al igual que la “posición originaria” de Rawls,¹⁹ la cual enuncia nuestras convicciones fundamentales y significaciones políticas compartidas, la lectura político-social de Walzer despliega hermenéuticamente la cultura política de los estados democráticos y sociales²⁰ mediante la formulación de unos principios según los cuales los distintos bienes sociales habrían de ser distribuidos para fomentar la pertenencia y participación de los ciudadanos, para potenciar la “igualdad compleja”.²¹

Teniendo, pues, a la vista la posibilidad de diálogo inicial (metodológico) entre la labor interpretativa de Walzer y el proyecto normativo de Rawls,²² en las líneas que siguen paso a exponer la “sustancia” de su teoría democrática - la “igualdad compleja” - para ulteriormente retomar las dificultades planteadas y poner a prueba las posibilidades críticas y emancipatorias de la misma.

4. ¿EN QUÉ MEDIDA PUEDE SER COMPLEJA LA IGUALDAD?

La igualdad compleja es el ideal de una sociedad liberal en la que se cultiva con acierto “el arte de la separación”. Separar consiste en reconocer que hay bienes que han de distribuirse aisladamente (con criterios distintos) para así concebir una igualdad social que surge como su resultado. La distribución ha de estar de acuerdo con el significado específico de cada bien - de cada práctica institucional o social -, y no puede reducirse a la preeminencia de un bien sobre los demás, de un principio de distribución (por ejemplo, el mérito) sobre los demás (la necesidad de ese bien, el talento, etc.) No hay, por tanto, un único principio de justicia distributiva que se pueda aplicar a todos los bienes públicos o sociales. La meta es la prevención de la “dominación ilegítima” de una serie de bienes sobre los demás. Esta diferenciación de “esferas de la justicia” se ha institucionalizado en las contemporáneas sociedades democráticas en lo que Walzer denomina, siguiendo a Arthur Okun, “intercambios obstruidos” (*EJ*, p. 110). Así, por ejemplo, se obstruye el intercambio de votos, personas o sentencias judiciales por dinero - pues son bienes que no se deben comprar ni vender -; de forma semejante, el poder político, las relaciones familiares o las actitudes religiosas quedan enmarcados en sus propias esferas. La multiplicidad de bienes denota la complejidad de las actividades y esferas de valor de las sociedades contemporáneas - el pluralismo de significados sociales.

Pero, ¿es tan evidente como piensa Walzer esa asignación de un criterio de distribución a cada bien y su consiguiente separación de otras esferas? A continuación quisiera examinar el significado de algunos de los bienes que Walzer enumera para cerciorarnos de la vinculación entre el bien, su significado y el criterio de distribución correspondiente.

Llama la atención en primer término que Walzer invoque el dinero en su lista de bienes con significado específico a distribuir.²³ En efecto, al igual que la sanidad, el tiempo libre, la educación, el amor, el poder político y el trabajo duro (en el sentido de “no deseado por la mayoría”), el dinero es confinado a su esfera propia. Brian Barry y Jeremy Waldron destacan -siguiendo a Georg Simmel, *La filosofía del dinero* - la carencia del dinero de un significado per se. El dinero es anónimo e intercambiable por todos los demás bienes: “el dinero debería ser considerado como una representación de la conmensurabilidad de los significados y valores de otros bienes, no como un bien con un significado o valor en sí mismo.”²⁴ Para Walzer, en cambio, la esfera propia del dinero es el comercio de “todos esos objetos, mercancías, productos, servicios que *no son comunitariamente suministrados*, que las personas sin embargo encuentran útiles o agradables.” (EJ, p. 114, énfasis añadido). Walzer divorcia del mercado aquellos bienes que consideraríamos públicos (servicios básicos del estado, libertades públicas), así como “el amor y la amistad” y la “gracia divina” - bienes que, dentro del ámbito privado, poseen cualidades espirituales. Como no podía esperarse de otro modo, se percibe en el razonamiento de Walzer el afán “separatista” que caracteriza a su teoría, el cual se concreta en este contexto en la implantación de límites al mercado del mismo modo en el que Habermas dignosticó la “colonización” del mundo de la vida en su *Teoría de la Acción Comunicativa*. El coto al mercado intenta circunscribir la influencia del dinero y prevenir su tendencia a la dominación de las otras esferas. Se han de proteger las fronteras de las otras esferas de la intromisión del dinero para asegurar las relaciones de igualdad que subyacen a las instituciones políticas liberales, para prevenir la injerencia de una esfera en otra. El dinero, al inmiscuirse en los sistemas políticos hace disminuir las posibilidades de actuación democrática y reduce las oportunidades de intervención participativa de los ciudadanos en la vida social común. Según Walzer, es posible, sin embargo, seguir haciendo dinero en el mercado, siempre y cuando esto no “establezca posiciones de privilegio, baluartes sociales que otros hombres y mujeres pueden tomar solamente al asalto y que son siempre defendidos con desesperación.”²⁵ Aunque la oposición de Walzer a los procesos de conversión o convertibilidad de una esfera a otra mediante el

dinero se nos antoje sísifea - puesto que siempre surgirían modos de conversión que no podrían impedirse-, la normatividad de la igualdad compleja puede concebirse en tanto que reveladora de las dolencias que achacan a nuestras sociedades: “El movimiento institucional más relevante - señala Swift al respecto - del que esté a favor de la igualdad compleja sería el de aislar el mercado de acuerdo con criterios distintos a la mera capacidad para pagar aquellos componentes de beneficio que actualmente están en venta en el mercado.”²⁶

La pregunta que inmediatamente surge es la de cómo distribuir por otros medios los bienes que no queremos que queden en manos del mercado. Sobre esta relevante cuestión volver, más adelante cuando analice la noción de sociedad civil de Walzer. Ahora es preciso enfatizar que la diagnosis de Walzer sobre la invasión del mercado en las demás esferas tiene una base claramente liberal: frente a las tesis marxianas que contemplan la sociedad como una totalidad ética desgarrada por la mercantilización que ha de recuperar la unidad, Walzer asume y reivindica la diferenciación de la economía como una esfera más que ha de mantenerse - con límites rígidos.²⁷ Sin embargo, y en esto creo que radica la fuerza crítica de la idea de Walzer, como complemento a Rawls y su segundo principio de la justicia - el principio de la diferencia, que reza que cuando existan desigualdades económicas y sociales deben estar dirigidas al mayor beneficio del menos aventajado, y asociadas a posiciones y cargos abiertos a todos según la regla de la igualdad de oportunidades-, Walzer pone el dedo en la llaga al señalar, en virtud del ideal de la igualdad compleja, la creciente dominación del medio del dinero sobre las demás esferas de distribución. En efecto, según Walzer la libertad individual no consiste únicamente en el derecho a “formar, revisar y dedicarse a la prosecución de una concepción del bien”²⁸ - derecho que sólo es limitado por el similar derecho de los demás-, sino que además conlleva la posibilidad de acceso y participación activa en la vida política, pues la pertenencia a ésta es el primer bien que se distribuye. Pero además, y ésta es la visión más radical, la igualdad compleja no se sustenta con la compensación parcial a la que alude el segundo principio de Rawls,²⁹ sino que requiere imprescindiblemente la autonomía de las esferas, de modo que cada criterio de distribución promueva la ventaja relativa de distintos ciudadanos en diferentes esferas con la imposibilidad de dominar

a las demás. De aquí que la igualdad esté profundamente amenazada por la mercantilización de todos los bienes, la cual destruye los restantes modos de vida que conjuntamente mantienen la pertenencia y participación real de todos.

Junto al dinero y su difícil clasificación autónoma en una esfera, la teoría de Walzer brinda otras dificultades que no conviene soslayar y que ya he mencionado al tratar su método de análisis interpretativo, a saber, la del significado de los bienes y su distribución. Para abordar este problema voy a tomar en consideración un bien determinado para preguntarnos si no es posible que en muchos casos encontremos que su significado evoque criterios de distribución en conflicto por lo que habría que acudir a una noción de justicia que atravesara o solapara varias esferas. Vamos a suponer, por ejemplo, el empleo.³⁰ Walzer considera que el significado predominante de la mayoría de los trabajos es el de una carrera profesional abierta a los individuos con talento o habilidad. Consecuentemente, Walzer sigue la parte final del segundo principio de la justicia de Rawls, que entiende cada puesto de trabajo como un cargo, esto es, como “cualquier posición por la cual la comunidad política, considerada como un todo, manifiesta interés y escoge a la persona que lo ocupa, o regula los procedimientos mediante los cuales esa persona es escogida.” (*EJ*, p. 140)[31] Llevado a la práctica el principio se traduce en dar igual consideración o tratamiento a todos los candidatos, y elegir entre aquellos que estén mejor cualificados. Ahora bien, ¿podría ser que este criterio de distribución no fuera el único con el que usualmente se vincula el empleo? Otra regla que podría también aplicarse justamente sería la de distribuir empleos según la necesidad de los candidatos. En efecto, cuando pensamos en empleo, lo asociamos inmediatamente a una vida más o menos segura, con las necesidades básicas cubiertas y con el reconocimiento social imprescindible para ser considerados como iguales por los demás, es decir, el empleo se asocia con la igual ciudadanía. Como señala Amy Gutman: “En una economía a pleno empleo, los estándares de la necesidad y la aptitud [qualification] se complementan en lugar de competir. Pero en una economía que está lejos del pleno empleo los dos estándares frecuentemente compiten entre sí.”³² Walzer responde a esta objeción remarcando que los puestos de trabajo significan tanto profesiones abiertas al talento, al

mérito o a la aptitud, *cuanto* la igual ciudadanía de todos, *precisamente porque* vivimos en una sociedad con una economía que no goza ni de pleno empleo, ni de una distribución justa - de acuerdo con los significados de los distintos bienes - en las esferas que se solapan con la del empleo. Es decir, el trabajo ha adquirido un segundo significado en conflicto con el primero porque algo está fallando en las esferas del dinero, de la seguridad y el bienestar y en la del reconocimiento, o incluso en la del poder político. De esta manera, el estudio de las razones para la puesta en práctica de la acción afirmativa o discriminación inversa en el caso de los negros americanos (*EJ*, cap. 5: “El caso de los negros estadounidenses”, pp. 162-165) puede conducirnos a interpretar esta medida como una reparación de la larga historia de injusticia sufrida por este colectivo. Así, el significado espúreo del empleo que tomaríamos sería el pleno acceso a la igualdad civil - y no el “legítimo” de una profesión abierta al mérito o la profesionalidad. Sería, pues, un remedio que requeriría la desigual consideración de los blancos que actualmente ni son participantes ni beneficiarios de prácticas racistas, lo cual iría en contra de las nociones del mundo social compartidas.

¿O no se trataría más bien de un caso en el que dos argumentos válidos en conflicto confluyen en el bien social del empleo? Por un lado, entendemos que el empleo debe distribuirse según el mérito, pero por otro comprobamos que hay un grupo social que no goza de las mismas oportunidades que el resto para acceder a un puesto de trabajo, y que además también está desfavorecido en otras esferas (por ejemplo, la del dinero y la del reconocimiento).

La postura de Walzer se complica al aceptar sólo la discriminación inversa como último recurso. “El objeto de reservar cargos es el de ratificar la jerarquía, no el de desafiarla ni el de transformarla [...] la redistribución (a favor del empleo pleno) de la riqueza material es más factible que la reserva del cargo en lo que se refiere a resultados duraderos.” (*EJ*, p. 164)³³ Esto quiere decir que si el empleo ha pasado a adquirir un significado proveniente de otra esfera es porque la distribución falla en ambas esferas -porque no se da la justicia en ninguna de ellas. La cita anterior nos indica que, a juicio de Walzer, la política a adoptar cuando se da injusticia en la esfera del empleo es la de intervenir en la esfera de la distribución de la riqueza material. ¿No está admitiendo Walzer con esta compensación la interconexión de las esferas?

En efecto, el caso de la acción afirmativa nos enseña que las nociones de mérito e igualdad de oportunidad para superar los efectos históricos de discriminación social se entremezclan. Tanto en Estados Unidos como en Europa los debates sobre esta delicada cuestión no cesan. ¿Hemos de admitir con Dworkin que realmente no hay un significado social compartido que señala los límites de una determinada esfera y que, en consecuencia, esos significados sociales que compiten en una esfera nos obligan a acudir a una formulación de la justicia que no se deja encasillar en el aislamiento de las esferas de Walzer?

Walzer es ambiguo sobre este punto. Por un lado, enuncia un significado social para cada esfera de distribución, y por otro niega que ese significado social tenga que gobernar necesariamente en la esfera. Su hermenéutica de los significados sociales le lleva a plantear un universo semántico común en el que los significados (variables) permiten que pueda haber conflicto acerca de las distribuciones. La idea principal es que sólo podremos argumentar sobre las distintas interpretaciones porque hay un lenguaje compartido - una comunidad de experiencia.

Sin embargo, aunque aceptemos como válida la premisa del lenguaje compartido de significados, otro tipo de consideraciones ajenas a la mera interpretación han de entrar en escena si queremos solventar el conflicto. En el caso que hemos estado considerando comprobamos que tanto uno como otro significado son argumentos *morales* que tratan de llevar a la práctica la no discriminación en el empleo. “El ideal interesférico -aduce Gutman- de la no discriminación captura los dos significados del empleo en conflicto. La justicia social reside no en escoger entre los significados, sino en evaluar los detalles de los argumentos que se oponen.”[34] Si esto es así, parece que llevada a la práctica del mundo injusto en que vivimos, la justicia según Walzer residiría en permitir por lo menos que cada interpretación de significados tenga su espacio. El hermeneuta, inmerso en una tradición histórica, legal, cultural y sociológica, saca a la luz y clarifica los significados de las normas y valores y deja a la política la decisión última. ¿Nos ha presentado la única interpretación posible? Quizá esta pregunta no sea del todo relevante, pues de lo que se trata es de si la aceptamos como una interpretación válida a la hora de llevarla a la práctica, aquí y ahora. Tal vez todos estemos de acuerdo en que el trabajo debería distribuirse de acuerdo con la competencia

profesional y el mérito, y que la igual consideración de todos los candidatos sería lo ideal. Pero aquí y ahora reconocemos que para hacer justicia conviene sopesar otros posibles argumentos que entran en conflicto.

David Miller sugiere que Walzer ha de presuponer cierta igualdad abstracta (por encima de los significados que atribuimos a los bienes) para poder decidir entre diferentes significados en conflicto: la respuesta deber venir guiada por un principio - que Miller denomina “igualdad de estatus: la posición (rango) básico de una persona, en una sociedad, tal y como se manifiesta en el modo en el que es considerada por las instituciones públicas y por otros individuos” - ³⁵ que nos permitiría leer a través de las esferas y comprobar que determinado resultado es, en términos de igualdad social, más justo que el otro. Si, como Walzer admite, la justicia en una esfera afecta a la justicia en otra, hay una inevitable conexión entre los varios bienes que la igualdad compleja está tratando de separar. Subyaciendo a la igualdad compleja, fruto de la pluralidad de significados, hay una noción de igualdad simple -moral y ajena a los significados- que sustenta la arquitectura distributiva en su conjunto.

Esta igualdad formal es la condición necesaria para la igualdad compleja, la cual requiere además el pluralismo distributivo. La igualdad de status se consigue cuando cada bien social se asigna según su propio criterio de justicia de tal modo que si una esfera corre el riesgo de ser asimilada por el criterio de distribución de otra, esto nos está indicando que la igualdad de estatus (o de ciudadanía, según Miller) de un grupo de individuos también corre peligro.

5. EL ARGUMENTO DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA FUNCIÓN DEL ESTADO

Hemos visto que según la teoría de Walzer la justicia social se obtiene cuando se controlan las barreras entre los distintos bienes y se impiden las conversiones entre bienes cuyos significados difieren y, en consecuencia, cuyos principios de distribución son diferentes. A partir de la reconstrucción de las tesis de Walzer sobre la igualdad compleja y de los problemas que conlleva, voy a tratar de ofrecer en lo que sigue una sinopsis de cómo se articularía empíricamente ese ideal. Para ello, desarrollar, en primer lugar su noción de sociedad civil.

Por sociedad civil Walzer entiende “el espacio de asociación humana no coercitiva, y también el conjunto de redes relacionales - formadas para favorecer a la familia, la fe, el interés y la ideología- que llenan ese espacio.”³⁶ Este espacio no es, por tanto, el de las relaciones económicas, sino el de la participación política a través de asociaciones idealmente democráticas cuya labor puede ser, entre otras, la de criticar la labor del estado y promover alternativas políticas. En estas asociaciones los miembros toman pequeñas decisiones que en cierta medida configuran y afectan a la organización global del estado y la economía. Así, el mercado (la esfera del dinero) queda circunscrito por los límites que le impongan “la fuerza y la densidad de las redes asociacionales (incluida la comunidad política)”³⁷ no porque en el mercado intervengan unos actores diferentes a los agentes que actúan en la sociedad civil, sino porque muchos de los actores que funcionan en el mercado (negocios familiares, organizaciones no gubernamentales, etc.) tienen su origen en esa misma sociedad civil.

La definición de sociedad civil de Walzer se encuadra dentro de la tradición cuyos orígenes se remontan a Montesquieu, según la cual las asociaciones públicas son responsables de la mediación entre el estado y la sociedad.³⁸ Pero el que su capacidad de actuación pueda interferir en el mercado la aproxima también a las nociones de Habermas de “esfera pública” o de Gramsci “Società Civile” puesto que éstas sitúan la influencia de la sociedad civil a medio camino entre la esfera económica y la del estado - sin que ni una ni otra se incluyan en su marco -. La concepción de “sujeto dividido” de Walzer corrobora esta tesis: ¿Cómo interactúan el mercado y la sociedad civil? Walzer plantea la cuestión en términos de identidad compleja: cada individuo puede asumir muchos roles: el del ciudadano -partícipe activo en el bien común del estado-, el del consumidor..., de tal modo que un mismo individuo es ciudadano, consumidor y, simultáneamente, miembro de la sociedad civil. De esta forma, los límites al mercado le son impuestos desde dentro: por los mismos grupos o asociaciones que forman parte de la sociedad civil y que penetran en el mercado, por los mismos individuos que son a la vez productores o consumidores y ciudadanos. “Todas las formas sociales son relativizadas por el argumento de la sociedad civil.”³⁹

Según el argumento de Walzer hemos de invocar la conexión entre las esferas para poner cotas a aquéllas (como la del dinero) que tienden a dominar las demás. Walzer echa mano de una noción harto liberal de “individuo modular”,⁴⁰ para exponer cuáles son los actores que forman parte de esa sociedad civil. En efecto, los individuos -sujetos divididos o modulares- pertenecen a asociaciones, pero sin ninguna vinculación total, sino sólo parcial, en una apropiación continua de roles diversos, aunque el rol de la “ciudadanía tiene una preeminencia práctica entre todas nuestras pertenencias actuales o posibles.”⁴¹ Las esferas han de mantenerse aisladas y son los individuos los que se dividen en relación con los distintos bienes sociales y las diferentes representaciones que se requieren para las múltiples esferas de la justicia.⁴² Porque los individuos poseen identidades complejas que abarcan varias esferas es posible limitar desde la sociedad civil a los medios del dinero y del poder político., El desdoblamiento del individuo es posible, según Walzer, no en tanto que abstracción y búsqueda de un sujeto impersonal que puede desvincularse de su engarce en una determinada esfera para intervenir en otra, sino gracias a su constitución “densa” y polifacética.

En efecto, a juicio de Walzer, el sujeto se puede dividir entre las distintas esferas, entre las distintas identidades (familiar, religiosa, política, etc.) y entre sus varios ideales, principios y reglas de juego al estar constituido con una multiplicidad de voces morales.⁴³ Sin embargo, esta división no significa que uno pueda retrotraerse y desprenderse de esas múltiples identidades para juzgar desde un punto de vista ajeno a las mismas -desde un punto de vista “objetivo”-.⁴⁴ No hay tal distanciamiento de uno mismo, del mismo modo como no hay manera de decidir en muchas ocasiones “qué parte es nuestra mejor parte, qué roles, identidades o valores son los fundamentales.”⁴⁵

Pero si no es posible lograr esa perspectiva crítica necesaria para salir de una esfera y darse cuenta de que, por ejemplo, tiende a dominar a las demás, ¿cómo vamos a ser capaces de ponerle cotas? Walzer considera que la identidad compleja del individuo moral le permite desplazarse de una a otra esfera para entablar un diálogo entre ambas que permita resolver el conflicto. No es necesario ni recomendable, por consiguiente, recurrir a una instancia superior que nos indique dónde están las fronteras entre las esferas. El argumento de Walzer le

lleva a concluir paradójicamente que podemos ser activos participantes de esferas distintas y al mismo tiempo permitir que dichas esferas permanezcan aisladas.

Esta conclusión parece sin embargo traicionar el énfasis walzeriano en el aislamiento de las esferas. La, a mi juicio, acertada descripción densa de la identidad moral nos hace comprender cómo la articulación conflictiva de la multiplicidad de voces morales desborda la rígida compartimentación de una sociedad contemporánea en esferas aisladas siguiendo la distribución heterogénea de distintos bienes sociales. Si un mismo individuo puede acceder a varias de estas esferas (y tener éxito en ellas) permitiendo asimismo que los demás tengan acceso a ellas, es precisamente porque hay algún modo de sopesar la igualdad conseguida en términos que conectan las - en principio heterogéneas y discordantes - valoraciones entre las esferas. Es decir, el problema que hallamos es similar al que señalé en el apartado anterior: el que justamente vivamos en sociedades donde los individuos pueden desplegar sus actuaciones e influencias entre distintas esferas - a diferencia de sociedades más tradicionales - es lo que quiebra las finas líneas divisorias entre las mismas. La densa descripción de los significados sociales y sus modos de distribución pierde su total validez una vez que investigamos, aunque sea levemente, la identidad de los actores que han de llevar a cabo tales distribuciones.

Para recapitular este punto: al analizar el argumento de la sociedad civil y al poner de relieve que las esferas que se comprenden dentro de ésta son las que han de poner límites a las esferas que tienden a dominar, hemos puesto de manifiesto que la teoría de Walzer sólo funciona cuando los individuos pueden moverse de una esfera a otra con flexibilidad, de manera que los límites se establezcan desde dentro de las esferas.⁴⁶ Walzer es consciente de lo problemático de su planteamiento cuando se intenta articular empíricamente. Los propios ciudadanos - los miembros de esas asociaciones voluntarias que configuran la sociedad civil - serán los que pondrán los límites a las esferas. La solución de Walzer es ambivalente puesto que se mueve entre dos alternativas: en una permanece fijo a su intuición primera de señalar los límites precisos entre las esferas mediante su lenguaje integracionista de los significados compartidos - el cual refiere a una comunidad de valores -; y en otra el análisis de los

actores sociales le lleva a la conclusión de que la movilidad de éstos entre las esferas es posible -lo cual destruiría los precisos límites entre las esferas y con ello la estabilidad de los significados compartidos-.

Al tratar la esfera del dinero he querido presentar el argumento de Walzer como una diagnosis de nuestras sociedades. Los que abogan por una noción de sociedad civil que tiene bien presente la concepción del "individuo modular" plantean que la obstrucción de intercambios entre bienes con distintos significados implica constreñir la libertad del individuo para llevar a cabo sus preferencias vitales.⁴⁷ Esta idea se desprende de los que ven en el mercado libre -en el supuesto de una distribución igual de recursos- la alianza perfecta entre el liberalismo y el capitalismo: en las sociedades modernas los individuos tienen distintas concepciones acerca del bien, así como diferentes creencias sobre lo que posee valor.⁴⁸ El sistema de mercado es el ámbito donde se intercambian bienes y servicios en función del valor que éstos poseen para los consumidores. Frente a esta visión democrática del mercado, Walzer mira con recelo este medio de distribución que tiende a acaparar los demás bienes en su capacidad de convertibilidad y en su función de medio de dominación de aquéllos que lo poseen sobre los que lo carecen. En un artículo reciente, a la pregunta de por qué estamos tan lejos todavía de la igualdad compleja, Walzer responde: "La convertibilidad de los bienes sociales y de dominación que genera toma cada vez formas más sutiles e indirectas en las sociedades modernas [...D]ada la existencia continua de grupos excluidos, el estado debe jugar un papel mayor en el fomento de la igualdad compleja de que yo imaginé cuando escribí sobre estos temas hace diez años."⁴⁹ Este recurso al poder del estado - a la esfera política - propone que para que se dé una sociedad civil activa en la cual los interlocutores sociales puedan participar y deliberar como iguales hay que eliminar la desigualdad social. El estado se plantea de este modo como el suministro de las condiciones necesarias que establezcan una igualdad mínima que se oponga a las relaciones de dominio y subordinación que tienen lugar entre las esferas.

Por consiguiente, Walzer ha apelado a un estado fuerte que controle la interferencia de las esferas ante la constatación de que la distribución injusta de los bienes sociales se acantona en muchos casos en los mismos grupos de excluidos: la injusticia

se reproduce de esfera a esfera. Actualmente en los Estados Unidos un gran número de individuos (pertenecientes a minorías en la mayoría de los casos) no tienen otra alternativa que la dependencia del estado en lo que se refiere a una educación básica (aunque insuficiente para acceder a un puesto de trabajo - lo cual lleva siempre a los mismos a hacer el trabajo sucio de la sociedad-). Estos mismos individuos son los que provienen de familias destruidas y sin incentivos, y son los que carecen del reconocimiento social por parte del resto de los ciudadanos - con la consiguiente falta de autorrespeto-. Y paradójicamente, estos individuos son iguales ante la ley y gozan de todos los derechos de voto, aunque siguen siendo ciudadanos de segunda clase. Exclusión tras exclusión cubiertas por el manto de la igualdad ante la ley y por la expansión democrática de la ciudadanía, la cual ha dejado de significar igualdad de estatus.

Sin embargo, la labor del estado no se extiende en similar medida por todas las esferas. La igualdad de estatus y la participación democrática tienen como aliados fundamentales el bienestar material (sanidad y pensiones) y la educación. Es precisamente en estas esferas donde el estado, a juicio de Walzer, ha de intervenir: "Dada la existencia de grupos excluidos, la justicia requiere un esfuerzo público prolongado para permitir que los miembros vuelvan a entrar en la sociedad y funcionen independientemente en todas las esferas distributivas."⁵⁰ El estado supone la responsabilidad social básica para que los ciudadanos puedan desarrollar sus habilidades en cada una de las esferas. En las demás esferas, en cambio, ser la sociedad civil la que se encarga de dotar de los cauces de reconocimiento o solidaridad en los que el estado no debe inmiscuirse. La teoría de Walzer deja abierta la relación entre el estado y la sociedad civil sin que quede su posición al respecto muy definida. Hasta que no se delimite con más precisión la articulación del concepto de sociedad civil no podremos saber claramente en manos de quién quedan las distribuciones en cada una de las esferas - o si el lenguaje mismo de las esferas resulta del todo operativo-.

6. EL "ADELGAZAMIENTO" DE LA TEORÍA

En las páginas anteriores he permanecido en el núcleo denso de la teoría de Walzer. Su método

interpretativo nos ha guiado para comprobar la validez de los significados de los bienes sociales y sus modos de distribución para una democracia actual. Sin embargo, cuando hemos intentado comprobar empíricamente - mediante el argumento de la sociedad civil - la premisa básica de Walzer, a saber, el aislamiento de las esferas, hemos hallado que una paradoja subyace a la propuesta: los límites han de ser puestos desde dentro, esto es, por los agentes sociales que acceden a esferas distintas e incluso pueden adquirir posiciones de ventaja en ellas.

Ha llegado el momento de complementar la labor interpretativa con una actividad - que, sin dejar de lado la especificidad cultural de la que surge - es más reconstructiva, es decir, invoca no tanto los significados sociales de una sociedad dada, cuanto unos estándares mínimos de justicia que tengan una vocación más universal que el particularismo por el que aboga Walzer. Curiosamente, estos mínimos también se encuentran en su teoría.

Para finalizar voy a tratar de mostrar cómo la postura de Walzer ha de permitir salir del núcleo denso de la mera interpretación para formular universalizaciones que escapen a la especificidad y el relativismo de los que hace gala. Este movimiento hacia propuestas más universalistas no son sino la exposición de unos mínimos de justicia que pueden ser combinados coherentemente con una teoría interpretativa que atiende al contexto histórico y social en el que van a ser aplicados.

En el libro *Thick and Thin* Walzer aboga por una moralidad densa integrada en la cultura en la que está inmersa. Cuando determinados rasgos de distintas moralidades densas se reiteran en diferentes sociedades, esos rasgos forman una moralidad mínima y abstracta - destilada - proveniente de las moralidades densas. "La moralidad mínima [...] es simplemente abstraída de, y no muy lejos de, la cultura democrática contemporánea. Si esta cultura no existiera, esta versión particular de la moralidad mínima no sería ni siquiera admisible para nosotros. El maximalismo de hecho precede al minimalismo."⁵¹ Ahora bien, aunque aceptemos esta sucesión lógica, ello no conlleva que debamos rechazar la utilidad normativa de una moralidad "adelgazada" que se acople sin imponerse a la particularidad de la tradición cultural en la que esté inmersa. O, en otras palabras, aunque reconozcamos con Walzer que el lenguaje de los derechos humanos, de la dignidad humana, de la

comunidad de todos los seres humanos o de la igualdad de status proviene de una tradición determinada - la occidental - este reconocimiento no significa que debamos deshacernos de tal lenguaje cuando entramos en contacto con otras formas de vida. Y tal vez la mejor herencia que podamos recibir sea la de cuestionar todas las ideas - las propias y las ajenas - y no aceptar como válida *ipso facto* cualquier creencia que nos venga dada.

Con el objetivo de una creciente democratización de las sociedades contemporáneas, la labor interpretativa de Walzer puede ser corregida cuando se plantee la problemática que he apuntado en el apartado anterior, es decir, cuando debamos poner en claro la articulación sociedad civil-estado y la de qué agentes sociales y de qué manera se establecen los límites entre las esferas. Una alternativa normativa más formal, como es el caso de la ética discursiva, suministra la base mínima desde la que acometer cualquier transformación política o cualquier cambio sustancial en las distribuciones de bienes. Con este fundamento, los análisis de Walzer se nos presentan como un buen recurso a la hora, por ejemplo, de promover una mayor (o menor) liberalización del sector del mercado o a la hora de decidir qué esferas ponen obstáculos a la democratización al inmiscuirse en las distribuciones de las demás.

Por otro lado, ya se ha visto como la interpretación de los significados sociales no lleva en numerosas ocasiones a una única respuesta. La teoría democrática entonces deber moverse desde una concepción comunitarista de la política - con un alto grado de solidaridad integradora, motivación y participación en asociaciones voluntarias y con un buen número de valores compartidos - a una posición más contractual, como respuesta a las tendencias contemporáneas hacia una creciente individualización. Este movimiento no es, sin embargo, de un único sentido. Aún está por ver qué nivel de integración se obtiene mediante la concepción de sociedad civil en términos puramente contractuales o legales. El lenguaje participativo de los significados sociales que nos ofrece Walzer no puede ser dejado de lado si queremos seguir entendiendo la sociedad civil como una comunidad de ciudadanos para los que la libertad pública es un valor comunal que requiere ser alimentado activamente. Si es o seguir siendo adecuado para nuestra realidad sociológica todavía es algo que habremos de ver.

NOTAS

- (1) O en nuestra condición postsocialista, tal y como la define Nancy Fraser en *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist Condition"* (Londres: Routledge, 1997), p. 3: "Ausencia de un proyecto emancipatorio global creíble a pesar de la proliferación de frentes de lucha, disociación general de las políticas culturales del reconocimiento de las políticas sociales de redistribución y descentralización de las demandas en pro de la igualdad ante una mercantilización agresiva y un aumento de la desigualdad material".
- (2) *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, (Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1994). Hay traducción en castellano a cargo de Rafael del Aguila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, (Madrid: Alianza, 1996).
- (3) Joseph Carens, "Complex Justice, Culture, and Politics", en *Pluralism, Justice and Equality*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995), pp. 45-66, p. 60.
- (4) Aludo al artículo de Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, vol. 12, no. 3, 1984, pp. 315-330.
- (5) Más adelante se verá claro que en la descripción densa de Walzer "sociedad", "contexto", "comunidad" o "colectividad" son sinónimos que equivalen a "comunidad política liberal social-demócrata". Will Kymlicka ofrece un análisis crítico de la noción de comunidad política de Walzer en el capítulo 11, "Walzer and Minority Rights" de *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, New York: Clarendon Press, 1989).
- (6) Michael Walzer, *Esferas de la Justicia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 75. En lo que sigue E.J.
- (7) Michael Walzer, "Objectivity and Social Meaning" en Martha Nussbaum y Amartya Sen (eds), *The Quality of Life*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), pp. 165-184, p. 166.
- (8) *Ibid*, p. 169.
- (9) Michael Walzer, "Justice Here and Now", en *Justice and Equality Here and Now*, ed. por Frank S. Lucash, (Ithaca y Londres: Cornell University Press), pp. 136-150, p. 140.
- (10) Más adelante -cuando me centre en la noción de Walzer de las "esferas" expondré, este concepto normativo que ahora solamente menciono para subrayar el resultado ideal de una sociedad que en verdad atiende a los auténticos significados sociales de los bienes.
- (11) Véase la crítica de Walzer a las moralidades del "descubrimiento" y la "invención" en *Interpretation and Social Criticism*, capítulo 1: "Three Paths in Moral Philosophy", especialmente pp. 3-18.
- (12) Kant proporciona en su *Paz Perpetua* la justificación de porqué una sociedad jerárquica (de castas) sería injusta mediante la clásica noción del contrato originario: "En cuanto al derecho a la igualdad de todos los ciudadanos en cuanto que sujetos, podemos preguntarnos si una aristocracia hereditaria es admisible. La respuesta a esta pregunta dependería totalmente de si damos mayor

importancia al *rango* otorgado por el estado a un sujeto sobre otro que al mérito, o viceversa. Es obvio que si el rango es conferido de acuerdo con el nacimiento, quedaría poco claro si el mérito (la habilidad y la entrega en nuestro cargo) lo acompañaría; sería equivalente a conferir una posición de dominio a un individuo favorecido sin ningún mérito por su parte, y esto jamás sería aprobado por la voluntad general del pueblo en un contrato originario, el cual es, después de todo, el principio por encima de todos los derechos.” Kant, “Perpetual Peace”, en *Political Writings*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970, 1993), p. 99.

- (13) Seyla Benhabib, “Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, (New York: Routledge, 1994), pp. 17-34, p. 27.
- (14) “What Justice Isn’t”, en *A Matter of Principle*, (Cambridge, Mass. y Londres: Harvard University Press, 1985), pp. 224-220, pp. 216-17.
- (15) Véase Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), especialmente el capítulo 4: “Las ambigüedades del comunitarismo”, pp. 141-175.
- (16) Más adelante volveré sobre las posibilidades de integración o cohesión de las complejas sociedades modernas según la teoría de Walzer y su particular visión de la sociedad civil.
- (17) Es el proceso que Weber denomina “desencanto del mundo”: “el proceso histórico a través del cual han surgido aquellas estructuras cognitivas que podrían apoyar una concepción de racionalidad específicamente moderna y que suministró la base para el surgimiento de la ciencia moderna y la racionalización de la ley basándose en una disociación entre “legalidad” y “moralidad” y la emancipación del arte de aquellos contextos en los que se planteen cuestiones religiosas y prácticas.” Albrecht Wellmer, “Razón, utopía y dialéctica de la ilustración,” en Richard Bernstein, Albrecht Wellmer y otros, *Habermas y la modernidad*, (Madrid: Cátedra, 1991), pp. 65-110, p. 76.
- (18) Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, en *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers*, 2 vols, (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-57, pp. 36-37. (Mi cursiva).
- (19) Rawls, como es bien sabido, ha modificado su teoría inicial de la justicia (1971) concibiéndola no ya como procedimental, sino como política (*Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993 y “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy & Public Affairs*, verano 1985, Vol 14, n° 3). En esta transición la demanda de universalidad se sustituye por una demanda de no comprehensibilidad. Los principios de la justicia, afirma Rawls, son compartidos por todos los ciudadanos como la base de un “acuerdo político, razonado, informado y voluntario”, (*PL*, p. 9) y no porque sean moralmente neutrales, sino porque no son

comprehensivos y están abiertos a las convicciones personales. Asimismo, el contenido de la concepción “política” se expresa en términos de determinadas ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública de la sociedad democrática (*PL*, p. 13). “La justicia como equidad empieza desde dentro de una determinada tradición política.” (*PL*, p. 14).

- (20) Seyla Benhabib objeta que la caracterización del “contexto” en tanto que “cultura política de los estados democráticos y sociales” o en tanto que “la tradición liberal del pensamiento anglo-americano” o “la cultura occidental” responde a un “tipo ideal” weberiano que no se localiza tan fácilmente como el crítico social walzeriano desearía. *Op. cit.*, p. 27.
- (21) Para una lectura contrastada de las posiciones de Walzer y Rawls, véase Georgia Warnke, “Rawls, Habermas and Real Talk: A Reply to Walzer”, *The Philosophical Forum*, Vol. XXI, n° 1-2, Otoño-Invierno, 1989-90, pp. 197-203.
- (22) Tal y como indica en otra parte S. Benhabib, “Walzer está practicando una hermenéutica normativa que no está muy lejos en sus intenciones del equilibrio reflexivo de Rawls”, “Autonomy, Modernity and Community”, en *Situating the Self*, (Nueva York: Routledge, 1992), p. 79.
- (23) Recojo sólo parcialmente -pues mi postura simpatiza en gran medida con la de Walzer por las razones que desarrollo más adelante- las rotundas críticas de Jeremy Waldron, “Money and Complex Equality” y Brian Barry, “Spherical Justice and Global Injustice”, en *Pluralism, Justice, and Equality*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995) ed. por David Miller y Michael Walzer, pp. 144-170 y 67-80 respectivamente.
- (24) Waldron, *op. cit.*, p. 147.
- (25) “Justice Here and Now”, p. 145.
- (26) Adam Swift, “The Sociology of Complex Equality”, en *Pluralism, Justice and Equality*, p. 265.
- (27) Sin embargo, Walzer coincide con Marx en la tesis de que “los derechos del hombre” son el producto histórico del colapso de la jerarquía medieval y el surgimiento de las primeras revoluciones democráticas. Según Walzer, el ciudadano que se originó de éstas adoptó el modelo del aristócrata renacentista y neoclásico: “de ahí los derechos de petición y reunión -que la aristocracia siempre poseyó-, el nuevo derecho a una prensa libre -necesario para la creación del público de masas-, y los derechos privados y de religión -manifiestos en las grandes casas aristocráticas...” *Thick and Thin*, p. 53. Compárese con la tesis economicista de Marx: “la aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada.” “On the Jewish Question”, *Early Writings*, p. 211-241, p. 229.
- (28) John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, LXXVII, 9 (Septiembre 1980), p. 518.
- (29) Rawls reconoce que el mercado no responde a las demandas de la necesidad y que, por tanto, éstas deben

- ser satisfechas por un sistema de distribución distinto. Una vez cubiertas las necesidades básicas (las cuales deben quedar al margen de las contingencias del mercado) el resto de los ingresos sí pueden entrar a competir en el mercado. Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 274-284.
- (30) Sigo el argumento de Walzer en el capítulo 5 de *Esferas de la Justicia*: el cargo; así como las objeciones de Amy Gutman, “Justice across the Spheres”, en *Pluralism, Justice and Equality*, pp. 99-119.
- (31) El segundo principio de Rawls define el cargo en referencia a la igualdad de oportunidades: “Las desigualdades sociales y económicas han de ser corregidas de manera que sean (...) vinculadas a cargos y puestos abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.” John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1971, p. 83, citado por Walzer en *EJ*, p. 142.
- (32) Amy Gutman, *ibid*, p. 104.
- (33) Un cargo ha sido reservado cuando para acceder a él es necesaria la pertenencia a algún grupo, y no la aptitud suficiente para él. En el caso de la discriminación inversa, se reservan cargos a mujeres o a minorías para compensar la injusticia sufrida en el pasado y asegurar su igual estatus en el futuro. (*EJ*, pp. 153-54).
- (34) Amy Gutman, p. 109.
- (35) David Miller, “Complex Equality”, en *Pluralism, Justice and Equality*, pp. 197-225, p. 206.
- (36) Michael Walzer, “The Idea of Civil Society”, *Dissent*, Primavera 1991, pp. 293-304, p. 293.
- (37) *Ibid*, p. 299.
- (38) Cf. el artículo de Charles Taylor donde se clasifican las nociones de sociedad civil en la tradición de Montesquieu y en la de Locke: “Invoking Civil Society”, en *Philosophical Arguments*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 204-224.
- (39) *Ibid*, p. 300.
- (40) Empleo la expresión de E. Gellner, *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*, (Barcelona: Paidós, 1996), pp. 97-101.
- (41) “The Idea of Civil Society”, p. 302.
- (42) Véase al respecto Michael Walzer, “The Divided Self” en *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, pp. 85-104.
- (43) *Ibid*, p. 85.
- (44) Ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986) y el más reciente *The Last Word*, (New York: Oxford University Press, 1997).
- (45) “The Divided Self”, pp. 91-92.
- (46) Sólo con esta premisa se puede entender que para Walzer el reparto de bienes de las esferas que tienden a la dispersión (como el mercado, en un mundo en el que prácticamente todo se puede mercantilizar) tenga un resultado legítimo, pues sólo así estas esferas estarán bajo la tutela de los mismos agentes que forman parte de las demás.
- (47) En este caso la sociedad civil estaría en consonancia con la idea lockeana de una asociación de ciudadanos libres definidos por sus intereses económicos. Véase Charles Taylor, “Invoking Civil Society”, así como Fernando Vallespín, “Sociedad Civil y Crisis de la política” *Isegoria*, no. 13, abril 1996, pp. 39-58.
- (48) Cf. Ronald Dworkin, “Liberalism”, en Stuart Hampshire (ed), *Public and Private Morality*, (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1978), esp. 130-1.
- (49) Michael Walzer, “Exclusion, Injustice and Democracy”, *Dissent*, Invierno, 1993, pp. 55-64, p. 56.
- (50) *Ibid*, p. 59.
- (51) *Thick and Thin*, p. 13.