

EL DEBATE IUSFILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO ENTRE COMUNITARISTAS Y LIBERALES EN TORNO A LA CIUDADANÍA*

Rafael Enrique Aguilera Portales
Doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga (Departamento de Filosofía
moral, política y jurídica)
Profesor de Filosofía del Derecho, investigador del Instituto de Investigaciones
Jurídicas de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), México

“En una situación en que ni los profesores de derecho civil ni los profesores de derecho político ponen en sus manos las armas necesarias, el emboscado no podrá encontrar lo que es justo más que en el interior de sí. De las cosas que hay que defender nos enteraremos más bien leyendo a los poetas y a los filósofos”.

Ernst Jünger: *La emboscadura*

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Ciudadanía y derechos fundamentales. 3. Debate entre comunitaristas y liberales en torno a la ciudadanía. 4. El papel de la ciudadanía: dialéctica entre autonomía y autenticidad. 5. Crítica comunitarista al racionalismo ilustrado del liberalismo. 6. Implicaciones democráticas de la ciudadanía. 7. Hacia una ciudadanía compleja e integradora entre ambas corrientes de pensamiento iusfilosófico. 8. Conclusión.

1. Introducción

En el presente trabajo pretendo esclarecer, profundizar, indagar sobre los fundamentos filosóficos, jurídicos y sociológicos de una concepción abierta, plural y compleja de ciudadanía dentro del marco actual de Estado democrático de Derecho. No eludo la dificultad que conlleva esta temática porque, por una parte, aglutina esferas y ámbitos distintos y, por otra parte, no podemos negar ni ocultar que existe una cierta inconmensurabilidad o incomunicabilidad entre los estudios jurídicos y sociológicos o iusfilosóficos en materia de “ciudadanía” que empobrecen y marginan al Derecho de la ricas y variadas aportaciones de los estudios filosóficos y sociológicos, enclaustrándolo y empobreciéndolo a mera técnica logística o ingeniería operativa social y jurídica.

En el momento presente, estamos asistiendo a una época de profunda renovación de los estudios filosófico-jurídicos, un extenso y creciente interés por parte de los propios

* El presente trabajo es una ampliación y reformulación de un trabajo anterior publicado en VALDÉS Célia y SÁNCHEZ BENÍTEZ, Roberto, *Ética, Política y Cultura desde Cuba*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y Universidad de la Habana (Cuba), 2005.

juristas hacia la Filosofía del Derecho¹. Nos encontramos en una etapa de mayor compenetración entre Filosofía, Sociología y Derecho, aunque también es cierto que una gran mayoría de los juristas todavía permanece ligado a los aspectos exclusivamente técnicos y formales del derecho, en sus aplicaciones prácticas inmediatas, revelando cierto margen de desconfianza o de reserva hacia las especulaciones filosófico-jurídicas. Normalmente, se ha reconocido una cierta importancia a la Filosofía Jurídica y Política en el plano formativo dentro de un marco de cultura jurídica general (aportaciones metodológicas y epistemológicas), pero nos falta profundizar aún más en las ricas y diferentes aportaciones hermenéuticas y axiológicas de estas disciplinas.

La política es el “espacio”² de aparición de la libertad como contingencia, el ámbito decisivo y privilegiado que determina nuestra existencia comunitaria y personal. La práctica de la ciudadanía está íntimamente ligada a la existencia de una esfera pública donde los miembros de la sociedad civil pueden convivir como ciudadanos y actuar colectivamente para resolver democráticamente los asuntos relativos a su vida en comunidad.

El problema de la identidad jurídica-política de los miembros de una comunidad es crucial si queremos conseguir una mayor integración social, cohesión política y un óptimo desarrollo socio-económico. Uno de los objetivos importantes y decisivos de la política democrática es tratar de construir identidades ciudadanas porque sólo así podremos caminar hacia una democracia participativa, comunitaria, sólida y madura.

¹ La expresión Filosofía del Derecho es una expresión nueva para un objeto de estudio muy antiguo que inserto en una concepción amplia y omniabarcante de filosofía política y moral tal vez no había tenido oportunidad, antes del siglo XIX, de conquistar un espacio propio más específico y concreto. Para Aristóteles la nomenclatura correcta para denominar este saber específico y peculiar sería *Filosofía política*, la cual estaba incluida dentro de la Ética en su concepción más amplia. La denominación Filosofía del Derecho entraba dentro del ámbito o conjunto más amplio de conocimiento como era la Filosofía política y, más en concreto, la Ética. DÍAZ, Elías, *Sociología y filosofía del derecho*, Taurus, Madrid, 1999, p. 252. Elías Díaz habla de tres niveles de legitimidad, legitimidad válida, eficaz y justa, pero en sentido estricto considero que debe hablarse de legalidad, legitimación y legitimidad. RUIZ MIGUEL, Alfonso, *Una filosofía del derecho en modelos históricos: de la antigüedad a los inicios del constitucionalismo*, Trotta, Madrid, 2000. RUBIO CARRACEDO, J. (1990), “Paradigmas de la obligación política”, en *Sistema*, nº 85, pp. 89-106. Recogido en su libro *Paradigmas de la política. Del Estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, 1990. PECES BARBA, G., *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Ed. Debate, Madrid, 1983. PEREZ LUÑO Antonio Enrique, *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la Teoría del Derecho*, Lima, Palestra, 4ª ed., 2005, p. 41.

² MAESTRE, Agapito, *La escritura de la política*, Centro de Estudios de Política Comparada, México, 2000, p. 33. En este trabajo aborda la falta de exactitud de lo político, quizá no como carencia, sino como rica e irreductible singularidad que nos remite al concepto de *akribeia política* utilizado por Aristóteles, en su *Política*, cuando aborda la falta de regularidad y precisión de los saberes que se ocupan de las cuestiones prácticas como la filosofía política y del Derecho. RUS RUFINO, Salvador, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Tecnos, Barcelona, 2005.

Hoy por hoy, nos urge repensar la esfera pública³, donde el ámbito jurídico, político y ético se encuentran entrelazados e indisolublemente unidos, como condición de posibilidad ineludible de resolución de nuestros problemas actuales. La crisis y devaluación de la esfera pública ha surgido como consecuencia de la expansión y crecimiento de la sociedad de masas. Este modelo de sociedad actual ha desencadenado un crecimiento desmedido, no natural y desorbitado que ha invadido y propiciado la marginalidad de la esfera privada y pública. Dos esferas, que hoy por hoy, son incapaces de defenderse frente al excesivo auge de la cultura de masas.

Las preguntas que precisamos hacernos son: ¿de qué ciudadano partimos?, ¿qué ciudadano tenemos actualmente?, ¿hacia qué ciudadanía deseamos aspirar en nuestras jóvenes democracias constitucionales?, ¿qué ciudadanía precisamos para desarrollar una democracia más participativa y plural? El sentido y el alcance de la problemática que queremos abordar nos remite a una entrelazada, plural y compleja identidad política, jurídica y social que engloba y configura el concepto de ciudadanía.

El concepto de ciudadanía es una construcción social, al igual que el concepto de Estado, que se funda, por un lado, en un conjunto de condiciones institucionales y materiales y, por el otro, en una cierta concepción de bien común y esfera pública. Lo que equivale a decir que estamos ante un *imaginario socio-jurídico*⁴ que surge de una conquista progresiva y paulatina de derechos fundamentales, que redundando a su vez, en una profundización democrática de todos los aspectos de la vida social (político, económico, jurídico, educativo,...). Por tanto, la ciudadanía es una construcción histórica que responde a luchas y reivindicaciones históricas muy concretas en contextos específicos y diferentes.

Las características más relevantes del concepto de ciudadanía son *participación, derechos y pertenencia*⁵. En primer lugar, un ciudadano, participa e interviene en mayor o menor medida en la vida pública, por otra parte, es un sujeto titular de ciertos derechos y deberes correspondientes y, por último, es alguien que pertenece a una comunidad (no es un extranjero, ni mero residente). La ciudadanía implica la lucha por la pertenencia y participación a una comunidad, su análisis abarca el examen de los modos en que los

³ Esta crisis y disolución de la esfera pública es producto y consecuencia de expansión y omnipresencia del “*animal laborans*” (esfera laboral) y del “*homo faber*” (esfera tecnológica) cumplidas en el advenimiento de la sociedad de masas. Véase el análisis de HANNAH, Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998. Véase el estudio del profesor SÁNCHEZ BENITEZ, Roberto, *Ensayos sobre hermenéutica (ética y literatura)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2003, p. 59, especialmente, el capítulo “Política y libertad en Hannah Arendt”, donde analiza cómo la esfera pública es el ámbito de realización de la libertad humana que implica a su vez el dominio de lo público.

⁴ El imaginario social es el conjunto de significaciones imaginarias sociales instituidas por el conjunto de individuos de una determinada colectividad que generan una subjetividad social compleja. CASTIORADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad, Vol. II. El imaginario social y la sociedad*. Tusquets Editores, Barcelona, 1989. En el mismo sentido podemos hablar de ficciones jurídicas dentro del campo del Derecho.

⁵ Véase el excelente estudio de esta problemática del profesor PEÑA, Javier, “La formación histórica de la idea moderna de ciudadanía”, en QUESADA, F., *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, U.N.E.D., Madrid, 2002.

diferentes grupos pugnarón por conquistar grados de autonomía y control sobre sus vidas en oposición a las distintas formas de jerarquía, estratificación y opresión política.

2. Ciudadanía y derechos fundamentales

Una teoría y práctica de la ciudadanía está necesariamente conectada al concepto de los derechos humanos (civiles, políticos, sociales, económicos, culturales,...) junto al concepto de democracia, pues estos dos pilares nos proporcionan la base sólida del desarrollo y consolidación plena de una ciudadanía constitucional. Por tanto, un enfoque integral de la ciudadanía debe partir necesariamente de un sistema de derechos constitucionalmente garantizados y efectivos para todos los miembros de una comunidad política, afirmando que estos derechos no deben ser sólo políticos, sino también económicos y sociales.

La ciudadanía entendida como estatus jurídico⁶ nos remite habitualmente directamente al reconocimiento por parte del Estado a los individuos que lo integran del derecho al disfrute de las libertades fundamentales, en especial los derechos civiles y políticos. Tal capacidad política y jurídica reconocida es la que constituye a los individuos en ciudadanos. Esta dimensión jurídico-política entiende la ciudadanía como sujeta al ordenamiento jurídico de un determinado Estado, al ámbito de la legalidad. Sin embargo, en nuestras actuales sociedades complejas debemos replantearnos esta concepción jurídico-política de ciudadanía, a veces demasiado limitada y restringida en los procesos de integración socioeconómica y jurídica como es el caso de la creciente inmigración en muchos países desarrollados de Estados Unidos y Europa.

“Los derechos fundamentales, tanto los que garantizan libertades individuales como los de participación política, fundamentan ese estatuto de ciudadano, estatuto que entretanto se ha vuelto autorreferencial, en la medida que habilita a los ciudadanos unidos democráticamente a conformar su propio estatus mediante la autolegislación”⁷.

Sin lugar a dudas, esta concepción moderna de ciudadanía ligada a los derechos fundamentales es una herencia de la tradición y el legado grecorromano, y más específicamente, del Derecho romano. El ciudadano romano es un sujeto de derechos en terreno familiar, económico, judicial, religioso (*Corpus Iuris Civilis*).

⁶ PEREZ LUÑO, A. E., subraya la diferencia existente entre los estudios jurídicos y los estudios filosóficos sobre la categoría de ciudadanía, mientras los primeros entienden la ciudadanía como institución que emana del derecho positivo estatal (derecho constitucional y administrativo) y son de orden *descriptivo*, los segundos revisten el significado deontológico y contrafáctico de un modelo ideal de estatus que debe reconocerse a los miembros de la sociedad política (*concepción prescriptiva*). Un ejemplo notorio de esta acepción de significado de ciudadanía descriptiva es la defendida por RUDOLF SMEND en la Universidad de Berlín que se desprende de la Constitución de Weimar. SMEND, Rudolf, “Ciudadano burgués en el Derecho Político alemán”, en su vol. *Constitución y Derecho Constitucional*, (trad. cast. de J. M. Beneyeto), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

⁷ HABERMAS, J., *La constelación postnacional*, (trad. cast. Pere Fabra Abat, Prólogo Camps, V.), Paidós, Barcelona, 2000, p. 103.

La res pública (sociedad política) era definida por Cicerón como asociación de hombres unidos por un ordenamiento jurídico⁸. La república es asunto del pueblo, pero pueblo no significa una simple reunión de hombres congregados de forma azarosa y arbitraria, sino un cuerpo ordenado y regulado bajo las garantías de las leyes con un objetivo común de utilidad pública, de este modo, se concebía la ley como lazo y factor de ordenación de la sociedad civil.

El movimiento de la Ilustración planteó dos tradiciones en su seno, la humanista liberal cosmopolita, de signo claramente kantiano, que parte de la dignidad, la autonomía y la no instrumentalización de los hombres; y la tradición nacionalista, de signo herderiano, que concibe la nación o el pueblo como una entidad colectiva natural, dotada de espíritu propio (*volksgeist*) que contiene elementos más emocionales o sentimentales que estrictamente jurídicos⁹.

La ciudadanía consiste en la titularidad y ejercicio de los derechos ciudadanos: civiles, políticos y sociales, que están íntimamente relacionados con el sistema de gobierno y la estructura social y económica de un país determinado. Thomas H. Marshall ha sido sin duda el teórico contemporáneo más relevante que ha abordado el carácter multidimensional de ciudadanía¹⁰ compuesta como mínimo por tres elementos: civil, político y social. Marshall sostiene que los derechos ciudadanos han sido una construcción socio-jurídica dentro de un largo proceso histórico. La construcción de la ciudadanía ha recorrido tres etapas históricas: los derechos civiles del siglo XVIII, derechos políticos del siglo XIX y, un último estadio, los derechos sociales en el siglo XX. Sin lugar a dudas, el movimiento ilustrado del siglo XVIII significó la conquista de la *ciudadanía civil* (derechos civiles): los derechos que promueven el imperio del derecho como el derecho a un juicio justo, acceso

⁸ Cicerón, *Sobre la República*, I, 25, 39. En este sentido, existe una corriente de juristas romanistas que hablan de un retorno al *civis* romano. Con la caída del Imperio Romano se perdió la idea de ciudadanía como pertenencia a una comunidad política. El cristianismo favoreció el distanciamiento de la comunidad política (repliegue sobre el ámbito privado, ámbito de salvación eterna). San Agustín nos hablaba de una doble ciudadanía entre la *Civitas Terrans* y la *Civitas Dei* que determinaron el paradigma de pensamiento medieval del medioevo hasta la entrada de la modernidad.

⁹ Esta concepción de ciudadanía como pertenencia sentimental (*ethnos*, *ethos*) es reivindicada por la tradición comunitarista que tiene como presupuesto ideológico la tradición nacionalista herderiana en oposición al pensamiento liberal que entiende la ciudadanía como concepto más político y jurídico (*demos*), como vínculo que surge de la relación contractual (pacto social). Habermas utiliza tres categorías básicas: “*Etnos*”, “*ethos*”, “*demos*”. El componente del “*ethnos*” define cualquier comunidad desde los elementos prepolíticos-jurídicos de tipo natural, sean étnicos, racionales, religiosos, lingüísticos o culturales. En esta categoría se incluyen realidades tan diferentes como las naciones, las minorías lingüísticas o raciales, las religiones, los trabajadores extranjeros inmigrantes, las mujeres, los homosexuales, los discapacitados, etc... El componente del “*ethos*” comprende las diferentes concepciones morales de lo que es bueno, diferentes cosmovisiones que arrojan una determinada comunidad. El tercer elemento es el “*demos*” que significa la comunidad de ciudadanos libres dentro de una organización política. HABERMAS, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 2002; HABERMAS, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1999.

¹⁰ MARSCHALL, Th. H., *Citizenship and Social Class*, 1950, (trad. cast. Marschall, Th. H. y Bottomore, T. *Ciudadanía y Clase social*, (trad. Pepa Linares), Alianza Editorial, Madrid, 1998. En esta obra define la ciudadanía como posesión de derechos y pertenencia a una comunidad. La noción marshalliana de ciudadanía se inscribe en la tradición ética-comunitarista-republicana que tiene como antecedentes a Aristóteles, Maquiavelo y Rousseau.

igualitario a la justicia derecho de propiedad privada, las garantías de indemnización en caso de expropiación, el habeas corpus. El siglo XIX fue la construcción de la *ciudadanía política*: los derechos de participación política, derechos de sufragio, de expresión, de asociación, el derecho al ejercicio del poder político “elegir y ser elegido”. En el siglo XX se accede a la formación de la *ciudadanía social* (derechos sociales). Estos aluden a la garantía para los ciudadanos de la titularidad de los estándares históricos, económicos y sociales de una sociedad determinada.

3. Debate entre comunitaristas y liberales en torno a la ciudadanía

El debate o polémica en torno a la ciudadanía y la democracia la protagonizan actualmente dos grandes corrientes de filosofía moral, política y jurídica contemporáneas: la tradición o corriente liberal-democrática representada por autores como Jünger Habermas, John Rawls, Ronald Dworkin, Kart Otto Popper, Luigi Ferrajoli, Peter Häberle, y la tradición republicana-comunitarista representada por autores como Charles Taylor, Will Kymlicka, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Benjamin Barber.

A lo largo de estos últimos años se ha podido apreciar como estas posiciones no son sólo concepciones filosóficas morales y políticas antagónicas, sino que conllevan y reflejan una visión hermenéutica del entramado social, político y jurídico de nuestras sociedades postmodernas complejas. Aunque conviene precisar que no podemos considerar al grupo de los teóricos liberales y comunitaristas como si fuesen un conjunto compacto, uniforme y homogéneo, porque, evidentemente, existen profundas diferencias entre ellos. El incluirlos en grupos atiende más bien a situarlos en dos tradiciones distintas y enfrentadas dentro del panorama de pensamiento actual.

MacIntyre ha realizado una de las críticas más duras y conservadoras a la teoría política liberal. En su célebre obra *Tras la virtud (After virtue)*¹¹, señalaba la desintegración moral tanto subjetiva como comunitaria de los habitantes de las sociedades contemporáneas frente a un procedimentalismo y juridificación creciente proveniente del ámbito público. Ante este diagnóstico social es necesario recuperar la noción clásica de virtud como una forma de práctica moral que define al sujeto y lo integra mejor a nivel socio-comunitario.

¹¹ El retorno a la racionalidad de lo moral, según MACINTYRE, pasa por el retorno a la premodernidad, porque el proyecto moderno -a su juicio- conduce necesariamente a Nietzsche y al emotivismo. Es necesario regresar a algo similar al aristotelismo, porque Hume, Kant, Mill y sus seguidores no proporcionan una tercera alternativa viable. Pero, en mi opinión, MacIntyre se equivoca. Tal vez el emotivismo no sea el resultado necesario del proyecto moral ilustrado, sino justamente una desviación o tergiversación de éste. Como señala Hilary PUTNAM: “no hay nada erróneo en los grandes valores de la Ilustración; es sólo el tipo de seguimiento que hace Occidente de esos valores lo que es defectuoso”. Ver PUTNAM, Hilary, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 193.

MacIntyre y Spaeman, desde una posición neoconservadora y reaccionaria¹², han criticado fuertemente el reduccionismo en el que incurre el liberalismo político occidental. Para estos dos pensadores la ciudadanía está siendo simplificada a cuestiones de justicia, obligaciones y derechos, dejando al margen toda la consideración sobre la virtud, la felicidad y las concepciones tradicionales del bien moral.

Los teóricos comunitaristas insisten en los vínculos sociales del ciudadano ante la desorientación y la anomia de las sociedades complejas en que nos encontramos. Consiguientemente, el mundo de los valores morales y culturales es determinante, según ellos, para regenerar la sociedad actual y la relación entre la ética y la política. Por el contrario, los teóricos liberales insisten en los límites de la esfera pública frente a la esfera privada del individuo, primando los procesos de justicia procedimental en oposición a los vínculos de pertenencia a una comunidad determinada. Por tanto, mientras los liberales priman la noción de derechos del individuo (derechos políticos y privados) sobre el mundo de las creencias, los comunitaristas señalan que las creencias morales públicamente compartidas son la clave de interpretación del sistema político y jurídico.

Los comunitaristas argumentan que la teoría liberal sobre la ciudadanía desfigura la vida real. No podemos entender un mundo donde hombres y mujeres estén desligados de todo tipo de relaciones sociales, literalmente sin compromisos. Michael Walzer¹³ enfatiza el carácter pasajero, efímero y contingente de las sociedades occidentales. Los individuos de estas sociedades están continuamente en un proceso de movilidad. La movilidad geográfica impide la formación de comunidades, puesto que el desarraigo es mayor. La movilidad social, las sociedades actuales postmodernas han cambiado de normas, costumbres, usos sociales y el choque generacional es mucho mayor. La movilidad matrimonial, se ha incrementado el número de separaciones, divorcios que merman la comunidad familiar, primera instancia educativa y socializadora del niño. Y la movilidad política (cambio de ideologías, partidos, líderes, instituciones que afectan a lo económico).

El liberalismo político, visto así, sería, el respaldo teórico y de legitimación de este continuo movimiento. No obstante, aunque una amplia mayoría de la población acepte y asuma el liberalismo; la gente se siente desarraigada, perpleja, descontenta. La pérdida de vínculos comunales es una pérdida real que ocasiona una vida individual y colectiva más desestructurada. Michael Walzer trata de demostrarnos que en el fondo todos nosotros somos realmente personas comunitarias. De esta forma, consagra en la teoría un modelo

¹² El planteamiento de MacIntyre es susceptible de serias críticas debido a su fuerte reduccionismo y exageración en cuanto a la explicación de la decadencia moral del mundo contemporáneo. Una explicación que pasa por alto todos los logros históricos del liberalismo. Su apuesta de retirada de la vida pública y democrática para la construcción de formas comunitarias y locales puede resultar peligrosa y apocalíptica, aunque podemos darle la razón en cuanto a que en el largo camino de Occidente se nos ha olvidado la virtud, tal vez, nos hemos vuelto un poco pobres en lo relativo a civilidad y vida moral. Vid. BERKOWITZ, Peter, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, 1999.

¹³ WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press; WALZER, M. *Esferas de la justicia*, México, F.C.E., 1993; MILLER, D. y WALZER, M. (comps), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, F.C.E. 1999.

asociado de sociedad, una sociedad en la que viven individuos radicalmente aislados, egoístas racionales, hombres y mujeres protegidos y divididos por sus derechos inalienables que buscan asegurar su propio egoísmo.

En la misma línea republicano-comunitarista, Charles Taylor ha criticado al atomismo narcisista de la cultura contemporánea. El atomismo social y el narcisismo hedonista serían dos males endémicos que desintegran moralmente nuestras sociedades. La terapia que propone consistiría en recuperar el horizonte de sentido y significación que nos configura como sujetos pertenecientes a una comunidad. Más que defender un modelo de vida política basado en una comunidad cerrada y homogénea, lo que Taylor defiende es la *vida asociativa*. Sin la vida asociativa, los individuos no encuentran referencias con las que orientarse en una sociedad donde el individuo se encuentra como un átomo errante y perdido. En una sociedad donde cada uno recibe mensajes contradictorios sobre lo deseable para conseguir la felicidad, las asociaciones cívicas pueden proporcionarnos una idea de bien que se convierte en referencia para no perder el rumbo de nuestras vidas. Taylor señala agudamente en su *Ética de la autenticidad*: “*El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación; a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo*”¹⁴. Taylor insiste en la vertebración y vida social como motores de cambio y de humanización cívica. En nuestra sociedad pluralista, los individuos han perdido las referencias y se encuentran como átomos errantes. “*Sin tejido asociativo, el poder político tiende a la tiranía*”. La democracia no es sólo un conjunto de leyes, sino un proyecto de convivencia. Taylor está defendiendo un concepto amplio de sociedad civil como forma de vertebración comunitaria y política de la mayoría de la población. “*La noción de sociedad civil comprende la multitud de asociaciones libres que existen fuera del patrocinio oficial y que, con frecuencia, están dedicadas a propósitos considerados generalmente no políticos. Ninguna sociedad puede considerarse libre si no permite el funcionamiento de estas asociaciones voluntarias; el pulso de la libertad latiría muy débilmente allí donde estas asociaciones no se formen espontáneamente*”¹⁵.

De ahí, la importancia de instancias educativas y socializadoras intermedias entre el ciudadano y el Estado que fomenten, impulsen y desarrollen una educación cívico-democrática y superen la separación drástica actual entre la instancia privada y la pública.

J. Habermas, K. O. Apel y J. Rawls representan la corriente reciente que ha adquirido más fuerza en el actual liberalismo neocontractualista. Su no aceptación de ciertos postulados comunitaristas se debe a que se supone suscribir una determinada concepción ético-metafísica del mundo y del hombre, cuando la situación actual se caracteriza por el pluralismo ideológico, cultural y de concepciones del mundo.

¹⁴ TAYLOR, Charles: *Ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona, 1998. p. 213. TAYLOR, Charles: *Multiculturalism and “the politics of recognition”*, A. Gutman ed. Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁵ TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 230.

Estos autores proponen fundamentar las normas morales y jurídicas en un consenso dialógico entre todos los afectados por ellas y bajo la suposición de condiciones ideales de igualdad y simetría entre todos los que intervienen en el proceso comunicativo. El principio discursivo lo podemos expresar de la siguiente forma: “una norma es legítima si y sólo si a ella hubieran podido prestarle su asentimiento todos los posibles afectados por ella como participantes en discursos racionales”. Desde esta posición procedimentalista, pretenden fundamentar los derechos desde una ética comunicativa y discursiva. Esta ética del discurso no es una ética individualista, sino política y dialógica en la que se busca un consenso racional acerca de los intereses comunes. Una ética universal comunicativa y dialógica que presupone la existencia de una “*comunidad ideal de diálogo*” o “*situación ideal de habla*”¹⁶ y por tanto, entra en la utopía de la comunicación. Este ideal regulativo o utopía de la comunicación actuaría de fundamento legítimo de una democracia participativa directa frente a las insuficiencias de las democracias representativas indirectas o democracias formales. Habermas no está proponiendo una nueva utopía política, sino una ética de mínimos que suministre un procedimiento formal (o sea cómo debemos actuar, no lo que debemos hacer).

Habermas nos plantea un paradigma discursivo-procedimental de Derecho, así como un modelo normativo de democracia radical. Todo procedimiento legítimo de producción jurídica (legalidad) es válido (legitimidad) cuando convoca el acuerdo de los ciudadanos (legitimación) a través de procesos participativos legalmente establecidos. La teoría de la ciudadanía en Habermas, por tanto, está ligada a la conquista y ejercicio de los derechos fundamentales discursivamente legitimados por la ciudadanía.

Para Jürgen Habermas, el modelo democrático representativo de toma de decisiones es un procedimiento imperfecto que necesita de correcciones, aunque, este procedimiento de elaboración sea correcto, sin embargo, no siempre es garantía de justicia. En las sociedades modernas tecnificadas, existe un déficit de democracia, el impacto de los mass media, las restricciones de libertad de expresión, la manipulación ideológica, la falta de información completa sobre un tema dificultan, en gran medida, cualquier actividad discursiva y dialógica legitimante.

Habermas, desde una visión liberal procedimentalista, aspira a una comunicación libre de dominio, donde exista una red dialogante de sujetos en situación de igualdad. Sin embargo, la tecnificación y colonización comunicativa ha trastocado este diálogo mutuo.

¹⁶ Habermas realiza una profundización de la competencia comunicativa como cualidad humana. Y puesto que estamos abocados a dialogar, la cuestión ahora, es si poseemos alguna regla o norma lógica de validez intersubjetiva de nuestro diálogo, sobre todo cuando nos movemos sobre cuestiones éticas y normativas. La situación ideal de habla consiste en una comunidad intersubjetiva de comprensión recíproca y de comunicación que busca el consenso racional de todos sus participantes. Esta situación se construye sobre: 1) La libertad de participación en el discurso (libertad de expresión o derecho igual de todos a hablar públicamente). 2) Igualdad de oportunidades (formación cultural, posición socioeconómica) 3) Relación comunicativa simétrica (misma posición). 4) Ausencia de coacción. Esta situación ideal de habla es una hipótesis práctica que tenemos que suponer en todo acto de habla. *Vid. HABERMAS, J., Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1983.

Esta instrumentalización¹⁷ y manipulación comunicativa la protagonizarían los medios de comunicación social.

Este escenario evoca una situación ideal, dado que los hablantes demuestran estar ya en posesión de esa “*competencia comunicativa*” esencial en una ética democrática del discurso. La comunidad ideal de diálogo consiste en una comprensión recíproca y de comunicación que busca el consenso racional de todos sus participantes, en la que todos los participantes tengan el mismo derecho a hablar o a ser escuchados.

Igualmente, para John Rawls, una sociedad bien ordenada lo es no sólo cuando está diseñada para promover el bien de sus miembros, sino cuando está regulada efectivamente por una concepción de justicia. Rawls¹⁸ señalaba en 1971 que nuestras sociedades no están bien ordenadas y que es necesario proceder a una reconstrucción del entramado normativo que pueda reordenarlas. Sin embargo, el desorden tiene multitud de niveles y de causas y resulta absurdo pretender que una simple teoría normativa pueda solventar dicho complejo desorden.

En su libro *Teoría de la justicia* nos dice: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales”¹⁹, y su objeto primario es la estructura básica de la sociedad, es decir como las instituciones sociales más importantes que regulan la distribución de los derechos y deberes fundamentales y las ventajas derivadas de la cooperación social. En este sentido, los dos principios de la justicia serían el principio igualdad al más amplio sistema de libertades básicas (libertad de pensamiento, conciencia...) y el principio de diferencia que estructure las desigualdades económicas y sociales en un mayor beneficio de los más desfavorecidos (justa igualdad de oportunidades).

La democracia, para Rawls, consiste en “*una justicia procedimental imperfecta*”. En un procedimiento que intenta ser justo, pero que por sí solo no asegura la justicia de los resultados. Igualmente entiende la igualdad en el sentido aristotélico como justicia distributiva frente a una concepción liberal meramente formal. No podemos concebir la

¹⁷ Tanto en *Ciencia y técnica como ideología* y en *Historia y crítica de la opinión pública*, el tema que se repite es el de la legitimación social de la irracionalidad a través de mensajes “mass-mediáticos” y como ideología cientifista. Pero la estructura de la opinión pública es la que consolida la lógica de dominación sistemática. Habermas distingue dos tipos de acciones: la acción estratégica tendente a la influencia o el éxito y la acción comunicativa tendente al consenso. Para Habermas, sólo la acción comunicativa es fundamental en la vida democrática. Toda democracia, si quiere seguir siéndolo, debe promover una particular acción comunicativa pública que privilegie la *deliberación racional*, sobre todo en aquellos casos en que varios agentes son llamados a decidir sobre cuestiones en las cuales, de entrada, no habría acuerdo. Vid. HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Taurus, 1983, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G., Gili, 1981.

¹⁸ En su obra posterior *El liberalismo político*, Rawls presentaba un modelo de relación entre las nociones de bien y la idea de justicia, que en términos liberales, podemos entender como el contraste entre lo privado y lo público, lo ético y lo político. RAWLS, J., *El liberalismo político*, (trad. cast. A. Doménech), Crítica, 1996, pp.165 ss. RAWLS John, “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” *Philosophy and Public Affairs*, 1990, 14, 1, pp. 223-251.

¹⁹ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972 (ed. cast. *Teoría de la Justicia*, trad. De M.D. Gonzalez, México, F.C.E., 1993).

democracia sin una concepción de justicia, igualdad y libertad compartida que informe a todos los individuos. Rawls nos está ofreciendo una concepción política de justicia que no es una concepción moral para un tipo de ciudadano o instituciones políticas o sociales. Esta concepción no es omnicompreensiva, sino más bien ideas intuitivas fundamentales que se encuentran latentes e implícitas en la cultura política de una sociedad democrática.

El paradigma de Derecho se deduce de esta concepción política de justicia. Esta concepción de justicia surge de un procedimiento consensual de construcción jurídica donde la argumentación es el instrumento idóneo y preciso para garantizar los principios normativos-procedimentales y los principios de justicia social que deben orientar a la sociedad. La concepción de justicia pública es el fundamento dialógico-moral de todo ordenamiento jurídico positivo y, además, criterio de interpretación y legitimación de las políticas sociales del Estado democrático y social de Derecho.

El consenso entrecruzado o consenso de consensos, sobre esta concepción de justicia, permite llegar a acuerdos políticos entre diferentes concepciones de vida buena. Los ciudadanos, por tanto, tienen las llaves, a través de este proceso consensual, para concertar e intervenir políticas públicas y, también, de participar en la interpretación constitucional. De este modo, la razón pública ciudadana se convierte en el fundamento incondicional de la razón e interpretación pública consensual.

Rawls y Habermas han destacado los elementos procedimentales que favorecen la prioridad de la justicia sobre el bien, o que las cuestiones de justicia (*“lo que es bueno para todos”*) están separadas de aquellos preceptos éticos o concepciones del bien particulares (*“lo que es bueno para mí o para nosotros”*). Mientras que para los comunitaristas, desde su contextualismo extremo, el concepto de justicia está íntimamente ligado a la noción de bien y no cabe separación posible. No obstante, el pensamiento de Rawls es mucho más moderado que el planteamiento de Habermas alejándose del marco universalista e insistiendo en el marco *“situacional”* de su teoría de la Justicia. Rawls de esta forma se acerca a un cierto comunitarismo contextualista, pero sin caer en un contextualismo extremo y radical. Así pues, ciertos temas comunitarios, como el construccionismo social y algunos valores comunitarios como la reciprocidad han sido tratados por estos pensadores liberales como Rawls o Dworkin. Por otra parte, teóricos como Charles Taylor, que llevan la etiqueta de comunitarios, han afirmado su compromiso con los valores del liberalismo.

Para los comunitaristas, la Declaración Universal de derechos humanos ya no cohesiona a las sociedades en torno a normas que de verdad asuman sus miembros. Lo que hay que compartir no son derechos y libertades formales, sino bienes particulares y concepciones de una vida buena. Frente a la *anomia*²⁰ que rige nuestras sociedades,

²⁰ Según el análisis sociológico de Durkheim, la desviación social se comprende y mide mejor dentro del marco de la anomia. La crisis anómica implica confusión, conflicto de normas y surge cuando se da el choque entre *“fines culturales y normas institucionales”*. Las consecuencias de esta crisis pueden verse en neurosis y psicosis individuales, incluso en el suicidio, ampliamente estudiado por Durkheim. Vid. GINER, Salvador, *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1974.

precisamos de la pertenencia a comunidades que sí implican la asunción de unos deberes y unas normas que unen a los miembros de dicha comunidad. La comunidad implica directamente la idea de moralidad como mecanismo más amplio, menos costoso y menos coercitivo para atender a las necesidades y asuntos comunes.

En el comunitarismo, desde su contextualismo extremo, el concepto de justicia está íntimamente ligado a la noción de bien y no cabe separación posible. En concreto, Michael Walzer propone una concepción pluralista de justicia, y critica el ideal de “*igualdad simple*” porque precisaría de la intervención del Estado. No obstante, esta concepción de igualdad es muy “*simplista*” y no resuelve las demandas de los nuevos movimientos sociales, el problema de la ciudadanía multicultural y las enormes desigualdades provocadas por el mercado capitalista liberal.

Por eso Walzer postula una “*igualdad compleja*”, que conduce a una “*justicia compleja*”²¹. Pero ello puede conducir, no ya al pluralismo social, sino al relativismo generalizado, si no se adoptan cautelas para que se mantenga, al menos, una justicia mínima, generalmente compartida. La “*justicia en las esferas*” no se opone sino que más bien supone, una teoría de la justicia básica. Mientras los liberales inciden, de forma especial, en los procedimientos, los comunitaristas inciden en los bienes compartidos que alimentan la justicia.

Allan Buchanan²² desde el comunitarismo ético contemporáneo, plantea sus críticas al pensamiento liberal. En primer lugar, los liberales devalúan, descuidan y socavan los compromisos de la propia comunidad. La comunidad es un ingrediente fundamental de la vida buena de los seres humanos. Igualmente, el liberalismo minusvalora la vida política, puesto que contempla la asociación política como un bien puramente fundamental de la participación plena en la comunidad política. El pensamiento liberal no da cuenta de la importancia de ciertas obligaciones y compromisos, tales como las obligaciones familiares los de apoyo a la propia comunidad. El liberalismo presupone una concepción defectuosa de persona, incapaz de reconocer que el sujeto humano está instalado en los compromisos y valores comunitarios.

4. El papel de la ciudadanía: dialéctica entre autonomía y autenticidad

Los liberales se han apoyado en la categoría de *autonomía*, mientras los comunitaristas parten de la categoría de *autenticidad*. Estamos, por tanto, ante dos categorías ético-políticas opuestas desde las cuales se han articulado estas dos corrientes de pensamiento. Los pensadores liberales (Rawls, Habermas, Dworkin) han insistido en la noción de autonomía como fundamento a partir del cual se construye la noción de derechos básicos individuales. Los comunitaristas, por su parte, han acentuado la noción de

²¹ Vid., WALZER, M., *Esferas de la justicia*, México, F.C.E., 1993.

²² Vid., BUCHANAN, A., “Assensig the comunitarian Critique of liberalism”, 99, 4, pp. 852-882.

autenticidad y han propuesto una concepción de la subjetividad moral más vinculada a la ética concreta. Mientras la *autonomía* define una dimensión moral universalista y procedimental, la *autenticidad* se refiere al reino moral de la comunidad de vida. Esta distinción de origen kantiano refleja dos visiones antagónicas de reconstrucción actual del sujeto moral. Para los comunitaristas este ideal de autonomía como capacidad autolegisladora (proyecto ilustrado kantiano) no deja de ser una visión ilusoria y ficticia por ser demasiado monológica, individualista y racionalista. A pesar de que K.O. Apel y J. Habermas han tratado de reconstruir este ideal de autonomía desde una perspectiva comunicativa intersubjetiva.

Sin embargo, Taylor ha retomado este contraste entre la lógica de la autonomía y la lógica de la autenticidad para apostar fuertemente por una ética de la autenticidad. La visión comunitarista entiende que los criterios de identidad que nos configuran son el conjunto de valores que sostiene una determinada comunidad de sentido y creencias. Estos valores comunitarios dan densidad moral a los individuos.

5. Crítica comunitarista al racionalismo ilustrado del liberalismo

Muchos teóricos liberales obvian este tipo de reflexión comunitarista pues parten de una concepción metafísica que considera al individuo como previo a la sociedad, como poseedor de derechos naturales, como sujeto racional autosuficiente, aislado de las relaciones sociales, de poder, de lenguaje, de la cultura que lo conforma. En esta línea, la mayor parte de los teóricos liberales han construido hipótesis y figuras ficticias e imaginarias para fundamentar la democracia. Mantienen la idea de contrato social, de estado de naturaleza, de derechos naturales. Todas estas ideas son presupuestos teóricos ficticios y concepciones metafísicas que tratan de fundamentar la actual democracia liberal. Sin embargo, podemos afirmar que no existe el individuo como previo a la sociedad, ni poseedor de derechos naturales aislado de las relaciones sociales de poder, y de toda interacción social. Tampoco existe en los planteamientos liberales neo-contractualistas actuales de Rawls y Habermas, ni el velo de ignorancia, ni la posición original o situación comunicativa no distorsionada. Considero que son fórmulas metafísicas hipotéticas imaginativas que tratan de hacer explicable y justificable un modelo idóneo de democracia radical, que adolecen de una dosis de racionalismo ilustrado, no obstante, son prácticas y funcionales a la hora de tratar de comprender e interpretar la construcción social.

Los comunitaristas combaten este tipo de liberalismo que busca una justificación racional y universal, y que cree que las instituciones democráticas serán más estables si puede probarse que fueron elegidas por individuos racionales bajo el velo de ignorancia (Rawls) o en una situación de comunicación no distorsionada (Habermas). El teórico liberal está obligado a bajar al terreno de las prácticas cotidianas y los problemas tangibles y reales de la democracia para construir una ciudadanía democrática.

Para muchos pensadores comunitaristas²³ no existe nada en la naturaleza del lenguaje que pueda servir de base para justificar la superioridad de la democracia liberal. Insisten en que conectar racionalidad y democracia es absurdo desde un evolucionismo cultural, como si la democracia fuera la solución racional al problema de la convivencia humana. Y que otros pueblos llamados “irracionales” adoptarán la democracia cuando dejen de ser “irracionales”. Lo que se está debatiendo nada tiene que ver con la racionalidad, sino que es una cuestión de creencias compartidas. La acción democrática no requiere de una teoría de la verdad y de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino más bien una variedad de prácticas y movimientos pragmáticos destinados a persuadir a la gente que amplíe el campo de su compromiso con los demás, de que construyamos una comunidad más inclusiva²⁴.

Los comunitaristas otorgan, de este modo, más importancia a los vocabularios compartidos para la difusión de los valores democráticos que a los argumentos sofisticados de las teorías morales universalistas y racionalistas. El verdadero camino no es encontrar argumentos para justificar la racionalidad y la universalidad de la democracia liberal, sino crear un *ethos democrático* en nuestros contextos existenciales. Un *ethos democrático*²⁵ a través de la movilización de las pasiones y los sentimientos, la multiplicación de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje.

Desde esta tradición comunitarista, Michael Sandel, Charles Taylor, Robert Bellah pretenden separar el liberalismo ilustrado del racionalismo ilustrado. En este sentido, piensan que deberíamos desprendernos del racionalismo ilustrado residual (herencia de la Ilustración), que no nos permite despegar hacia una mayor integración social y comunitaria. Estos autores rechazan el racionalismo individualista de la Ilustración y la idea de derechos

²³ Pienso que uno de los grandes aciertos del comunitarismo está en constatar que debemos abandonar la concepción abstracta del hombre que la ilustración proponía. Pero no tenemos que rechazar el universalismo, sino particularizarlo, concretarlo, tratar de articular o reconciliar lo universal con lo particular, como diría Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. WELLMER, Albrecht, “Modelos de libertad en el mundo moderno” en THIEBAUT, C. (eds.), *La herencia crítica de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991.

²⁴ Para ANNETTE BAIER la moralidad comienza, no como obligación, sino como una relación de confianza entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado, tal como una familia o un clan. Así las familias se confederan en tribus, y las tribus en naciones. Kant lo describiría como un conflicto entre obligación moral y sentimiento, según una visión no kantiana, sería un conflicto entre un conjunto de lealtades y otro. Esta distinción es realizada por Michael Walzer entre moralidad densa y moralidad tenue, o sea el contraste entre historias concretas y detalladas que pueden estar cerca y próximas a nosotros, y una historia esquemática, distante y abstracta que puedes contar como ciudadano del mundo. WALZER, Michael, *Moralidad en ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996, *Las esferas de la justicia*. México. F.C.E., 1993.

²⁵ En los últimos siglos el progreso moral y político, según estos pensadores, se debe más a los especialistas de la particularidad, no de la generalidad (filósofos, teólogos...). Especialistas de lo concreto y lo local, como historiadores, novelistas, etnógrafos, periodistas.... Los especialistas de la universalidad como filósofos y teólogos en la formulación de principios morales generales han sido menos útiles para el desarrollo de las instituciones liberales. Nuestra sociedad ha renunciado tácitamente a la idea de que la teología o la filosofía van a proporcionar reglas para resolver estas cuestiones. Vid. RORTY, R., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I* (trad. de J. Vigil Rubio). Barcelona, Paidós, 1993. RORTY, R., “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en SHUTE S. y HURLEY S. (comp.), *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998.

ahistóricos, pero, a diferencia de los pragmatistas como Rorty y Foucault, pretenden cuestionar las instituciones y la cultura de los estados democráticos actuales. Para algunos de éstos, estas instituciones no sobrevivirían al ocaso de la justificación filosófica que la Ilustración había proporcionado. Para éstos, sin embargo, insisten y destacan que es posible una democracia liberal sin justificaciones filosóficas.

6. Implicaciones democráticas de la ciudadanía

La democracia es considerada en la actualidad como la mejor forma de gobierno y organización de la vida social y pública. Aunque políticamente parece universalmente aceptada, como el mejor de los gobiernos posibles, al mismo tiempo, parece sumamente frágil y vulnerable, pues su vitalidad depende fundamentalmente de la consolidación del Estado de Derecho, una sólida ética ciudadana y una mayor educación ético-cívica. La finalidad de la educación cívica y moral es formar un estilo de vida comunitaria que refuerce valores como la justicia, solidaridad, cooperación, respeto al medio ambiente, igualdad de géneros... Esta educación comporta la capacidad de analizar críticamente la realidad cotidiana y analizar críticamente las normas sociales vigentes, detectar nuevas formas de injusticia social, idear formas más justas y adecuadas de convivencia, formar hábitos de convivencia plural y democrática²⁶.

No obstante y desgraciadamente, el modelo que triunfa políticamente y que supone un deterioro y destrucción de la ciudadanía, con la consiguiente desmoralización de la vida pública, es el modelo mercantilista de democracia. Según éste, la democracia no es más que un conjunto de reglas procedimentales para la toma de decisiones colectivas. Schumpeter la concibió así: *“El sistema institucional para la toma de decisiones políticas en el cual, a través de una lucha competitiva por el voto popular, los individuos alcanzan el poder para decidir”*²⁷.

De este modo, el concepto de ciudadanía queda reducido y simplificado al mero consumidor de un producto político dentro del mercado electoral. El ciudadano delega, de esta forma, su responsabilidad ético-política al representante de turno que ha vendido mejor su imagen y un programa electoral.

En oposición a esta visión mercantilista de democracia tenemos el pensamiento político-educativo de John Dewey. John Dewey es uno de los máximos intelectuales norteamericanos que ha transformado nuestra concepción de democracia y educación ético-

²⁶ GINER, Salvador, “Cultura republicana y política del porvenir”, en GINER, S., ARBÓS X., y otros, *La cultura de la democracia: el futuro*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 137-172.

²⁷ SHUMPETER, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, Nueva York, 1942, p. 269 (Trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Orbis, Barcelona, 1988). Podemos decir que Shumpeter no enmascara con falsas legitimaciones el modelo de democracia existente. Con ello, legitima el sistema político estadounidense en cuanto democracia competitiva de mercado que cumple las condiciones de realismo y eficacia. Tal vez, lo único contradictorio es que sigue denominándolo modelo “democrático” cuando se trata simple y llanamente de “mercado electoral”.

cívica²⁸. Pienso que este pensador puede ayudarnos a sintetizar y buscar nuevos puntos en común dentro de la polémica entre comunitaristas y liberales sobre la educación democrática y el concepto de ciudadanía. Así pues, nos encontramos ante un pensamiento plenamente actual que puede sugerirnos nuevas rutas, objetivos y caminos para una política democrática radical y una nueva concepción de ciudadanía.

Dewey es un defensor a ultranza de los ideales de democracia y libertad. Desde su pragmatismo se centra en las condiciones de posibilidad por las que una gran sociedad, bajo una determinada forma de democracia política, pueda convertirse en una gran comunidad o democracia moral. La sociedad misma tiene que ser una sociedad educativa, o sea, una democracia. La democracia no es para Dewey simplemente una forma de gobierno, sino un ideal de vida comunitaria, aquella forma de vida en que los hombres entran en “comunidad”, porque activa, libre, reflexiva, tolerante y críticamente, “se comunican” y participan en la dirección de los asuntos comunes.

John Dewey es consciente de la necesidad de vertebrar institucionalmente la democracia, en este sentido no desprecia la configuración de un Estado democrático de Derecho; pero considera que alcanzar una cultura de convivencia plural y pacífica es fundamental para alcanzar una democracia política sólida y madura en su país. Por tanto, la democracia consiste en un proyecto ético-político, un modo de vida personal y colectiva que se debe incorporar concretamente a las prácticas cotidianas. La democracia no se construye sólo y exclusivamente en un conjunto de Instituciones, tribunales, procedimientos formales, ni siquiera de garantías legales, sino en un *modus vivendi* y convivencia que hay que ir progresivamente conquistando como forma cultural. Como afirma muy acertadamente Richard Bernstein: “Lo que Dewey recalca es la cultura y la práctica de la democracia en la vida de todos los días. La democracia es una fe reflexiva en la capacidad de juicio inteligente, de deliberación y de acción de todos los seres humanos, cuando se les proporcionan las condiciones adecuadas”²⁹.

La idea de *democracia comunitaria* implica y vincula a individuos como a grupos. Los individuos deben participar según su capacidad en la actividad y valores del grupo. Y los grupos deben liberar y ayudar a desarrollar todas las potencialidades de los individuos de acuerdo con el interés de la comunidad. El individuo no es autosuficiente, ni omnicompetente, sino que se tiene que implicar activamente en la construcción de sí mismo, y adquirir sus competencias (hábitos) a través de la educación comunitaria.

John Dewey defiende una concepción de democracia moral radical como forma de vida en oposición a la concepción de democracia como mero mecanismo prodedimental de toma de decisiones. De esta forma, insiste mucho en la comunidad ciudadana en la que los individuos se realizan como tales cuando participan de modo significativo en la dirección de

²⁸ RUBIO CARRACEDO, J., *Educación moral, postmodernidad y democracia: más allá del liberalismo y del comunitarismo*, Madrid, Trotta, 1996.

²⁹ BERNSTEIN, R. J. (1986) *Philosophical profiles. Essays in a pragmatic*, Oxford, Polity Press (trad. cast. Bernstein, R. J. (1991) *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI, p. 298).

los asuntos públicos. Esta participación genera un sentido de pertenencia absoluta a la comunidad y un sentido de justicia porque el individuo piensa en intereses generalizables y no solamente en sus propios intereses.

La democracia no es para Dewey simplemente una forma de gobierno, sino un ideal de vida comunitaria, aquella forma de vida en que los hombres entran en “comunidad”, porque activa, libre, reflexiva, tolerante y críticamente, “se comunican” y participan en la dirección de los asuntos comunes. *“En otras palabras, una sociedad indeseable es aquella que pone barreras interna y externamente al libre intercambio y comunicación de la experiencia. Una sociedad es democrática en la medida en que facilita la participación en sus bienes de todos sus miembros en condiciones iguales y que asegura el reajuste flexible de sus instituciones mediante la interacción de las diferentes formas de vida asociada”*³⁰.

John Dewey ve en la democracia moral y comunitaria exigencias que vinculan a los individuos y a los grupos. La sociedad es un entramado de relaciones intersubjetivas, donde los individuos son resultado, producto y agentes partícipes de este enjambre social. De este modo, a los individuos se les puede exigir participar según su capacidad y sus necesidades en la actividad y en los valores del grupo.

“La democracia tiene muchos significados, pero si tiene un significado moral, lo encontraremos en que establece que la prueba suprema de todas las instituciones políticas y de todos los dispositivos de la industria está en la contribución de cada una de ellas al desarrollo acabado de cada uno de los miembros de la sociedad”³¹.

El pensamiento de Dewey centró su reflexión moral dentro de las distintas prácticas sociales y, entre ellas, la más importante, la educación. Con su pensamiento, los pragmatistas lograron hacer de la filosofía una tarea práctica. La moral occidental tradicional, según Dewey, no sirve para constituir un hombre verdaderamente libre y pleno. La moral no es adecuación a un ideal fijo que nos inspire, ni a normas, ni a un bien superior, sino aprender el sentido de lo que estamos haciendo y emplearlo bien para la acción. La moral es producto de un proceso continuo y dinámico, donde el único valor supremo es el crecimiento de nuestras capacidades de acción inteligente y goce. Dewey pretende la construcción de una psicología social poniendo el peso sobre el papel de los “hábitos” en la constitución ética, o sea “civilizada” del hombre. De aquí la importancia de la filosofía de la educación en la constitución del nuevo individuo. La democracia comparada con otras formas de vida, es la única manera de vivir que cree sinceramente en el proceso de la experiencia como un medio y como un fin; como aquello que es capaz de generar ciencia, que es la única autoridad.

³⁰ DEWEY, John, *Democracia y educación*, Madrid, Ed. Morata, 1995, p. 91.

³¹ DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Orbis, 1982, p. 193. Para ampliar puede consultarse la obra RORTY, R., *Forjar un país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona, Paidós, 1999.

La educación es la vida misma, es desarrollo, o sea, crecimiento. Y no hay final del proceso educativo, sino constante crecimiento y continuación en el logro de la cultura y desarrollo de las destrezas. Dewey concibe la educación como un proceso de estimulación, de nutrición y de cultivo, es decir, un proyecto de crecimiento. Todo proceso educativo es un proceso continuo de crecimiento. *“El crecer no es algo que se completa en momentos aislados; es una dirección continua hacia el futuro. Si el ambiente, en la escuela o fuera de ella, proporciona condiciones que utilicen adecuadamente las capacidades presentes del inmaduro, se atenderá seguramente al futuro que se desarrolla del presente”*³².

Sus propuestas suponen una revolución pedagógica y un cambio fundamental que ha nutrido gran parte de las experiencias pedagógicas de nuestro siglo. Concebía la enseñanza tradicional como completamente anquilosada, atrasada e inútil a los nuevos tiempos y sus nuevas necesidades, una docencia pensada sólo para una transmisión de saber de arriba abajo. Todo proceso de enseñanza-aprendizaje debe partir de la concepción de que todo saber nace de una situación problemática real, por tanto, debe poner al educando en una situación en la que tenga que enfrentarse a problemas, para que desarrolle la capacidad creativa y el razonamiento hipotético-deductivo (inventar hipótesis, deducir consecuencias de éstas y llevarlas a la práctica). La enseñanza debe no sólo ser una educación para el saber, sino una educación para la convivencia democrática. La sociedad misma tiene que ser una sociedad educativa, o sea una democracia. La democracia no es para Dewey simplemente una forma de gobierno, sino un ideal de vida comunitaria, aquella forma de vida en que los hombres entran en “comunidad”, porque activa, libre, reflexiva, tolerante y críticamente, “se comunican” y participan en la dirección de los asuntos comunes. *“En otras palabras, una sociedad indeseable es aquella que pone barreras interna y externamente al libre intercambio y comunicación de la experiencia. Una sociedad es democrática en la medida en que facilita la participación en sus bienes de todos sus miembros en condiciones iguales y que asegura el reajuste flexible de sus instituciones mediante la interacción de las diferentes formas de vida asociada”*³³.

Como se ha dicho más atrás, la idea de democracia moral y comunitaria implica y vincula a individuos como a grupos. Los individuos deben participar según su capacidad en la actividad y valores del grupo. Y los grupos deben liberar y ayudar a desarrollar todas las potencialidades de los individuos de acuerdo con el interés de la comunidad. El individuo no es autosuficiente, ni omnicompetente, sino que se tiene que implicar activamente en la

³² DEWEY, John, *Democracia y Educación*, Madrid, Ed. Morata, 1995, p. 57. “The Keynote of democracy is the necessity for the participation of every nature being in the formation of the values that regulate for the living of men together”. Vid. “The crisis in human History: The Danger of the Retreat to Individualism (1946), Later Works, 15:210-223.

³³ DEWEY, John, *Democracia y educación*, Madrid, Ed. Morata, 1995, p. 91. Dewey defiende una concepción de democracia moral radical como forma de vida en oposición a la concepción de democracia como mero mecanismo procedimental de toma de decisiones. De esta forma, insiste mucho en la comunidad ciudadana en la que los individuos se realizan como tales cuando participan de modo significativo en la dirección de los asuntos públicos. Esta participación genera un sentido de pertenencia absoluta a la comunidad y un sentido de justicia porque el individuo piensa en intereses generalizables y no solamente en sus propios intereses.

construcción de sí mismo, y adquirir sus competencias (hábitos) a través de la educación comunitaria. Desde este punto de vista, el pragmatismo deweyniano estaría más cerca de la posición comunitarista que de un liberalismo procedimentalista y universalista vacío. Como Richard Rorty señala: “La comunidad democrática con la que Dewey soñaba es una comunidad en la que todo el mundo piensa que es la solidaridad humana, más que el conocimiento de algo no humano, lo que realmente importa. Las aproximaciones actualmente existentes a esa comunidad completamente democrática y secular me parecen ahora los más grandes logros de nuestra especie”³⁴.

7. Hacia una ciudadanía compleja e integradora entre ambas corrientes de pensamiento iusfilosófico

Los comunitaristas defienden, en primer lugar, que los individuos se socializan en comunidades, dentro de un contexto histórico y social, el cual les proporciona una identidad colectiva: *la ciudadanía*. Esta no se reduce a un título o un estatus, sino una práctica moral de compromiso con la participación en el ámbito público. Y en segundo lugar, los comunitaristas ven en la comunidad una fuente de valores, deberes y virtudes sociales, muy distintas de los derechos individuales liberales que poseen una concepción abstracta del yo y de la humanidad.

De este modo, los comunitaristas defienden la importancia del crecimiento moral del sujeto desde el sentido de pertenencia a una comunidad concreta. Taylor insiste desde “*el malestar de la modernidad*” (individualismo, imperio de la razón instrumental, pérdida de libertad) en la formación de “*una vigorosa cultura política en la que se valoren la participación, tanto en los diversos niveles de gobierno, como asociaciones voluntarias*”. Analizan la vida pública como una esfera desmoralizada, fragmentada, escindida. Lo que está fallando es la moral cívica que es el fundamento de la política, o sea, el subsuelo del diálogo, el buen entendimiento y la concordia. Como decía Ortega y Gasset “*Un hombre desmoralizado es simplemente, un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad, y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino*”³⁵. Sin una ética cívica sólida resulta complicado que el individuo atienda a su vida personal y colectiva.

En el fondo e indirectamente, el liberalismo procedimentalista ha fomentado una cierta actitud inmovilista. No es suficiente reconocer que la verdad del pluralismo significa apostar por los valores del liberalismo: tolerancia, libertad de elección, humanidad, autonomía personal, diversidad. Apostar sólo por los valores del liberalismo o del

³⁴ RORTY, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 47. Todo esto nos lleva a la conclusión de que la democracia tiene una preferente dimensión cívica que precisa de una teoría de la ciudadanía. Una ética cívica, cuyos contenidos básicos, buscan ejercitar las “*virtudes públicas*”, constituidas, entre otras, por la solidaridad, la tolerancia, la responsabilidad, la profesionalidad e incluso las buenas maneras y la civilidad.

³⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Tomo IV, Madrid, p. 131.

pluralismo es insuficiente para regenerarnos como sociedad. Del pluralismo liberal sólo se sigue el valor formal de la tolerancia o de la diversidad. El liberalismo procedimental no indica cuáles son los mejores objetivos a elegir; nos admite la autonomía, pero la autonomía no nos hace por sí sola más críticos o más reflexivos ante la sociedad que vivimos. Se ha insistido mucho que la ética de nuestro tiempo es una ética de derechos que ha olvidado sus deberes. Faltaría, de este modo, una ética cívica que profundice en las responsabilidades comunitarias y sociales.

En realidad, estos argumentos que exponen los comunitaristas son argumentos recurrentes que exponen el descontento que surge en las sociedades liberales cuando se alcanza en ellas un cierto grado de desarraigo de las personas respecto a las comunidades familiares y locales. Por lo que, el comunitarismo supone un correctivo continuo y permanente de los propios fallos que el liberalismo político está presentando. Aunque, si bien es cierto, el comunitarismo corre el peligro de caer en un colectivismo mal entendido, hipotecando la libertad personal del individuo a la hora de poder elegir racionalmente otros modos de identificación personal que podamos llegar a considerar más adecuados. En este sentido, el concepto liberal de persona puede en algunos, en algunos casos, dar lugar a un individualismo insolidario.

8. Conclusión

El comunitarismo radica en poner en evidencia algunas concepciones ficticias y erróneas del liberalismo. Su rechazo a la concepción del sujeto político (proyecto ilustrado kantiano) como sujeto racional aislado con capacidad autolegisladora normativa universal. De otra parte, los aciertos del liberalismo radicarían en que sociedades complejas, constituidas pluralmente en términos culturales y en formas de integración social, requieren de estructuras normativas abstractas, neutrales y reflexivas para su estructura social como para los sujetos que la habitan. No se trata de ver estas dos corrientes de pensamiento como corrientes antagónicas sino complementarias. Podemos elegir entre el universalismo republicano y el integrista comunitarista, o entre el liberalismo absoluto y el comunitarismo.

Como señala agudamente C. Thiebaut debemos hablar de “*la verdad del comunitarismo*” y “*la verdad del liberalismo*”³⁶. La primera radica, sobre todo, en su denuncia de los excesos del universalismo formal, neutral, vacío y abstracto. De otra parte, en la crítica comunitarista se da una cierta ceguera ante la dinámica de las sociedades de mercado, que se caracterizan por estrategias de autointerés y éxito económico y social. Cuando los comunitaristas insisten en los valores morales que cohesionan al grupo no dejan de ver con cierta nostalgia a las comunidades tradicionales que han desaparecido o desaparecen ante la vorágine de la sociedad neocapitalista. “*En efecto, el comunitarismo o el bien parece militar en contra de la tradición democrático-liberal, como acontece en el caso*

³⁶ THIEBAUT, Carlos, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

*de MacIntyre, o bien parece ser una especie ambigua de correctivo hermenéutico al ejercicio de la misma, como sucede en el caso de Taylor*³⁷.

Hoy en día, comienza a surgir una nueva generación de pensadores liberales que comienzan a concebir el liberalismo no sólo como un sistema político de procedimientos que mantiene una neutralidad frente a visiones de la vida buena y la felicidad, primacía de la tolerancia. La verdad resulta ser más compleja de lo que aparece en la realidad. El reto y desafío de la posición comunitarista está impulsando al liberalismo a ser más flexible, proteico y revisar muchos de sus postulados, reconociendo ciertas concepciones de bien, creencias y prácticas que aparentemente permanecen fuera del sistema procedimental liberal.

Gracias al cuestionamiento comunitarista, los teóricos liberales han apreciado que la consolidación del Estado democrático y social de Derecho depende también de la vivencia y extensión de las virtudes morales y la promoción y desarrollo de la asociación cívica. El liberalismo es consciente que en la discusión sobre los derechos humanos el interés por la autonomía, la dignidad humana y el bienestar de los individuos hoy se complementa con la reflexión sobre la responsabilidad y el deber de los ciudadanos y la comunidad en la formación de individuos capaces de cooperar para el provecho mutuo y cuidar de sí mismos desde una vida sólida y cabal (amistades duraderas, formación de parejas, crianza de hijos...).

Los liberales reconocen que el desarrollo de un Estado Constitucional proviene no sólo de la defensa y salvaguarda de los derechos fundamentales (libertades y derechos básicos), la autolimitación de poderes y la promoción de las virtudes como la tolerancia, sino que los ciudadanos sean capaces de adquirir el arte de la asociación, en definitiva, la práctica de una ciudadanía activa y democrática que proviene también de la cultura de virtudes morales.

En resumen, el comunitarismo contemporáneo nos ayuda, en general, a reflexionar sobre los riesgos que lleva consigo la acepción acrítica del liberalismo procedimentalista, pero no pretende con ello una impugnación total de la misma. No nos encontramos ante dos corrientes teóricas de producción académica, sino ante dos fenómenos sociológicos e históricos que alcanzan carácter normativo y provocan consecuencias prácticas de incalculable alcance social, político y jurídico. Estas corrientes, aparentemente rivales, precisan de un nuevo concepto de ciudadanía democrática más desarrollado y cabal.

La consolidación de una ciudadanía democrática exige dos pilares imprescindibles: la vida asociativa y la opinión pública. Sin la participación en las múltiples asociaciones que puedan existir en una sociedad liberal, más que ciudadano, el ser humano es un individuo vulnerable en manos de las modas culturales (cultura de masas) y los políticos de turno. La opinión pública no consiste en la opinión de las masas o de la mayoría, sino la opinión de un pueblo organizado y articulado con una información veraz y plural. El liberalismo formal ha

³⁷ THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, p.57.

formado al individuo, pero no al ciudadano. Y el concepto de ciudadanía, por otra parte, ha quedado reducido a sus aspectos meramente formales y legales (pertenencia a un territorio, derechos básicos,...). Hemos olvidado que la ciudadanía es un derecho; pero también una fuente de deberes.

En este sentido, es importante subrayar como los individuos precisan de una integración socio-cultural significativa y fundamental si queremos, de alguna forma, consolidar las estructuras de representación política. Hoy más que nunca nuestras jóvenes democracias, en todo el continente latinoamericano, precisan de una ciudadanía activa, participativa, madura, responsable que dé inicio a una nueva forma de entender la política y la sociedad. La democracia no es solamente un orden socio-jurídico, sino también una cultura, un universo de actitudes, creencias, convicciones que impregnan toda la sociedad en su esfera tanto privada como pública. “La virtud cívica como espina dorsal de la democracia se perfila, cada vez más, como la aportación más deseable para mitigar algunos de los principales males que hoy la acucian”³⁸.

Desde esta perspectiva, la finalidad de la educación cívica y moral es formar un estilo de vida comunitaria que refuerce valores como la justicia, solidaridad, cooperación, tolerancia, respeto al medio ambiente, igualdad de géneros. Esta educación comporta la capacidad de analizar críticamente la realidad cotidiana y las normas sociales vigentes, detectar nuevas formas de injusticia social, idear formas más justas y adecuadas de convivencia, formar hábitos de convivencia plural y democrática.

Tendríamos que profundizar en un nuevo concepto de ciudadanía compleja en contraposición al de ciudadanía integrada o ciudadanía diferenciada, basada ésta última en el reconocimiento de la diversidad multicultural y sociopolítica. Este modelo de “*ciudadanía compleja*” tiene que conciliar la aplicación de los derechos fundamentales a la totalidad de los ciudadanos con la preservación de los derechos diferenciales tanto de las mayorías como de las minorías que se resisten a sacrificar su identidad y ser asimilados por aquéllos.

³⁸ GINER, Salvador, “Cultura republicana y política del porvenir”, en GINER, S., ARBÓS X., y otros *La cultura de la democracia: el futuro*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 137-172, en concreto p. 137.