

CONTEXTUALIZANDO EL CONTEXTUALISMO

Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales*

Por: Miguel Giusti Hundskopf
Pontificia Universidad Católica del Perú

En todo el mundo hay, como sabemos, descendientes de japoneses que se han hecho famosos. Y algunos de ellos han tenido, en América Latina, un éxito tan desconcertante como innegable. Me refiero, para evitar malentendidos, a Francis Fukuyama, intelectual orgánico de la administración norteamericana y propagador de la decimonónica tesis sobre "el fin de la historia". La fama de Fukuyama se debe, seguramente, a la temeridad de su tesis, de acuerdo con la cual el modelo de civilización representado por el liberalismo occidental habría logrado demostrar su validez y su estabilidad definitivas frente a los modelos alternativos de civilización que parecían amenazarlo, principalmente frente al comunismo o al socialismo. Los enemigos del liberalismo se habrían derrumbado uno tras otro como castillos de naipes, incapaces de instaurar un orden social generador de consenso en el largo plazo. Pero la tesis de Fukuyama ha sido sometida, como también sabemos, a un sinnúmero de críticas, de la más diversa procedencia. Una de las más inesperadas —que yo destaco aquí para entrar de frente en materia— es aquella proveniente de las mismas fuentes oficiales u oficiosas de la administración norteamericana en las que Fukuyama se dio a conocer. Lo que allí se le reprocha es haber creído, con engañoso optimismo, que el enemigo principal del liberalismo se hallaba fuera de sus fronteras y que estaría ya en vías de extinción luego del derrumbe del bloque soviético. En realidad —escribe por ejemplo Edward Luttwak—, en contra de lo que supone Fukuyama el enemigo principal y actualmente más peligroso del liberalismo germina en su propio seno y se llama el "comunitarismo".¹

A Fukuyama le ha ocurrido pues algo que puede ocurrirle no sólo a los descendientes de japoneses, y es que el exceso de confianza en el éxito inicial de sus propuestas les hace creer que éstas podrían mantener su vigencia indefinidamente. Pero el tema de mi reflexión no son los japoneses ni sus descendientes, sino los comunitaristas. Y lo primero que debería explicar es a qué se llama "comunitarismo" y en qué sentido puede decirse que el comunitarismo es el enemigo principal del liberalismo. No voy a hacer una exposición detallada de las tesis comunitaristas ni de las réplicas del liberalismo, sino que voy a

* Texto de la conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia el 1 de agosto de 1995, en el marco de un programa organizado por el Instituto de Filosofía de esta Universidad y la Asociación Antioqueña de Profesionales con Estudios en el Extranjero. Una primera versión, más escueta, de este texto apareció en la revista peruana *Hueso Húmero* (Nº 31, diciembre 1994) con el título **El comunitarismo: ¿enemigo principal del liberalismo?**

1 LUTTWAK, Edward N., *The Shape of Things to Come*. En: *Commentary*, vol. 89, junio 1990, p. 17-25.

limitarme a proponer algunas reflexiones generales sobre la razón de ser, los alcances, y también las lecciones de este debate entre comunitaristas y liberales. El debate es muy interesante por dos razones: en primer lugar, porque en la posición comunitarista vuelven a aparecer muchos motivos polémicos contra el liberalismo que a nosotros nos son familiares por vivir simplemente en esta mitad del mundo. Y en segundo lugar, porque el debate refleja, en el ámbito de la moral, el estado de una serie de controversias filosóficas contemporáneas, en torno a la fundamentación de las normas, en torno al discurso argumentativo, en torno al multiculturalismo o en torno a los límites de la racionalidad occidental.

En términos estrictamente éticos, aunque esquemáticos, el comunitarismo se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, el comunitarismo está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor. Se trata pues de una concepción que tiene viejas raíces en la historia de la filosofía, como lo son, entre otras, la *Ética* de Aristóteles y la concepción hegeliana del espíritu objetivo. El liberalismo, en cambio, se apoya en una concepción contractualista, formal, deontológica de la ética, en la que el eje conceptual es la búsqueda de un procedimiento o un sistema de reglas universalmente aceptable, o la búsqueda de la justicia. Es decir, el liberalismo está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante no es definir el sentido de la vida —ése es, para los liberales, un asunto privado—, sino más bien hallar una forma armónica de coexistencia entre nuestras diferentes ideas acerca del sentido de la vida. También esta concepción tiene, naturalmente, raíces en la tradición filosófica, raíces que se remontan a la teoría moral de Kant o de Hobbes y que ejercen una notoria influencia en la concepción moderna de la moral y la política.

En sentido estricto, de lo que deberíamos hablar aquí es no de dos concepciones, sino de dos *paradigmas* diferentes de comprensión de la moral, ambos estrechamente emparentados, como acabamos de ver, con controversias seculares en la historia de la filosofía y con modos distintos de entender y evaluar el desarrollo de la modernidad. Por tratarse de paradigmas, la conciliación entre ambos no es tan sencilla como podría parecer a primera vista. Esto podremos comprobarlo si pasamos enseguida a recordar, como hemos anunciado, algunos de los motivos centrales esgrimidos por los autores comunitaristas en contra del modelo liberal de sociedad.

Comencemos por precisar a qué se llama el “comunitarismo”.² La precisión es indispensable porque el comunitarismo no es una escuela filosófica en sentido estricto, ni tampoco un programa teórico perseguido deliberadamente por un conjunto de autores

2 La bibliografía sobre el debate entre comunitarismo y liberalismo es muy amplia. Me limito a citar algunos textos especialmente útiles: THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992; HONNETH, Axel (Ed.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen*

pertenecientes todos a una misma tradición conceptual. Sus contornos no son tan claros. Se trata más bien de un movimiento relativamente difuso de científicos sociales y de filósofos norteamericanos, que, aun proveniente de contextos intelectuales desligados entre sí, han coincidido en formular en los últimos años una misma crítica —una crítica en términos empíricos y en términos teóricos— al liberalismo, denunciando principalmente los efectos de desintegración social y de encubrimiento ideológico que la concepción (y el sistema) liberal habrían producido en la sociedad norteamericana actual. La partida de nacimiento del comunitarismo suele vincularse a los trabajos del filósofo Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, de 1982, y del equipo de científicos sociales dirigido por Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, de 1985. Pero éstos no son ni los iniciadores ni necesariamente los autores más penetrantes del movimiento comunitarista; entre los últimos habría que considerar más bien a Charles Taylor (maestro de M. Sandel), Alasdair MacIntyre y Michael Walzer, cada uno de los cuales se remite a una fuente distinta de inspiración para respaldar su polémica contra el liberalismo: Taylor a la tradición hermenéutica, MacIntyre a la tradición tomista y Walzer a la tradición judía. Pero eso sí: todos en contra del liberalismo.

Detengámonos, aunque sea un instante, en esto último, es decir, en el hecho de que los tres principales representantes del comunitarismo pertenecen, cada uno, a una tradición específica, porque, lejos de ser un hecho casual, es algo muy revelador. Los tres son filósofos que o bien profesan convicciones religiosas, o al menos consideran que la tradición religiosa a la que pertenecen puede convertirse en un modelo de comprensión de la moral y de la vida. MacIntyre es un pensador católico-tomista convicto y confeso, uno muy inteligente por cierto, que defiende resueltamente la filosofía y la correspondiente concepción de la vida de Tomás de Aquino como alternativa frente a la civilización liberal. Taylor es también católico, pero más moderno, y un poco más abstracto —me parece— que MacIntyre, porque vincula su inspiración religiosa a la tradición de la hermenéutica y al neo-hegelianismo. Walzer, en fin, es judío, y cree hallar en el judaísmo, sobre todo en la tradición de los profetas, un modo de convivencia moral del que la civilización liberal, según él, tendría mucho que aprender. El hecho de su pertenencia a una comunidad tradicional específica hace de estos pensadores, por supuesto, pensadores consecuentes, pero —algo más importante aún—, ese hecho nos revela que lo que los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es tan sólo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo. Lo que ellos cuestionan es más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado, y dirigen por eso todas sus baterías en contra de la justificación filosófica que, en el liberalismo, sirve de fundamento teórico a aquellos ideales y aquellas prácticas.

Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp, 1993; ROSENBLUM, Nancy (Ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989; RASMUSSEN, David (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990; AVINERI, Shlomo y SHALIT, Avner de (Eds.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992; FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

No podemos ahora detenernos más en este asunto, pero dejo constancia de que, por múltiples razones, valdría la pena hacerlo. Pasemos más bien a analizar algunos de los puntos básicos en que parecen estar de acuerdo todos estos autores cuando critican la posición liberal. Podemos agrupar las críticas del comunitarismo en tres motivos principales, que enumero primero y paso enseguida a desarrollar: 1) la crítica del individualismo, 2) la crítica del formalismo moral, y 3) la reivindicación de la raigambre comunitaria de la vida.

El primer motivo es pues *la crítica del individualismo* —del individualismo presupuesto y propugnado por la teoría liberal. Si el liberalismo se precia de hacer de la autonomía y la libertad del individuo el más noble de sus principios, lo que el comunitarismo trata de desenmascarar es, de un lado, la artificialidad de esa concepción del individuo y, del otro, el carácter meramente ideológico de la validez de tal principio. La idea de un individuo aislado capaz de decidir por sí solo y en cada instante los fines que habría de perseguir o las relaciones que podría entablar es una construcción puramente abstracta, que desconoce la red de fines y la multiplicidad de relaciones sociales en que se hallan permanente e indisolublemente inscritos los individuos. Pero, además, la defensa de esta concepción tiene un carácter encubridor, porque oculta tras el velo igualitario y armónico de la autonomía individual no sólo las desigualdades reales sino también los procesos de desintegración de los lazos culturales de los individuos. Robert Bellah y sus colaboradores dan cuenta de múltiples análisis empíricos en los que se muestra cómo las relaciones de mercado, amparadas por la utopía del sujeto autónomo, pueden tener efectos perjudiciales sobre el entorno vital de las personas, y cómo en estos (numerosos) casos es sencillamente grotesco suponer que semejantes destinos sean el fruto de una imaginaria capacidad individual de elección.

Bellah y su equipo de investigadores tratan de acumular pruebas empíricas que hagan plausible su tesis sobre la desintegración cultural generada por la implantación de las relaciones de mercado. Pero, ¿necesitamos nosotros acaso, en América Latina, de mayores pruebas para entender la crítica a la que aquí se alude? ¿No hay en nuestra historia suficientes ejemplos de destrucción cultural y de violentos desarraigos, llevados a cabo en nombre de una supuesta libertad de mercado? Quien medite seriamente sobre los traumáticos procesos de migración que caracterizan la historia de nuestras naciones, ¿podría atreverse a decir que ellos son fruto de la libre decisión de los involucrados? Ejemplos de este tipo abundan entre nosotros, y son ejemplos que hacen más compleja la percepción comunitarista del problema, porque nos muestran igualmente los efectos internacionales de la evolución del liberalismo económico. Lo que sí podría llamar la atención es que esta primera tesis de los comunitaristas no parece tan novedosa, pues semejantes denuncias las conocemos ya por las obras de Marx, en modo particularmente agudo por su descripción de los efectos desintegradores del capitalismo en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Y es verdad. Pues, aunque pueda parecerle extraño a alguien, no es tan fácil prescindir de las intuiciones centrales de la crítica de Marx al sistema liberal, por más sacrificios colectivos

que puedan haberse inspirado en su nombre. Lo interesante es precisamente que estas tesis vuelvan a ser planteadas ahora, cuando el triunfo del liberalismo parecería ya –como lo desearía Fukuyama al menos– incuestionable y conceptualmente consagrado, y que sean planteadas en el interior mismo de la sociedad liberal.

La crítica del individualismo es, decía, no sólo práctica sino también teórica. A nivel teórico cuestionan los comunitaristas la validez de la concepción del hombre como sujeto autónomo desprovisto de intereses y exigen por eso un nuevo punto de partida de la reflexión moral. Michael Walzer, que suele utilizar metáforas provocadoras, afirma por eso que la filosofía debería renunciar de una vez por todas a la pretensión platónica –pretensión emulada por la concepción liberal– de salir de la caverna, creyendo así acceder al luminoso privilegio de una visión ideal del universo moral o del universo político –en nuestro caso: una visión ideal del acuerdo entre individuos autónomos y libres–, y que debería más bien “permanecer en la caverna”,³ tratando de comprender y articular las necesidades o los deseos de los individuos de carne y hueso, ignorados por el modelo formal de la teoría liberal. Cómo habría que entender este nuevo punto de partida de la reflexión moral, es algo que veremos a continuación. Pero antes convendría que aclaremos de qué liberalismo se está hablando aquí, pues podría pensarse que se están mezclando indebidamente los efectos históricos con los presupuestos normativos de esta concepción.

Ahora bien, que se confunda indebidamente la praxis con la teoría del liberalismo, es decir que se caricature la teoría por sus eventuales efectos prácticos perniciosos, es algo que al liberalismo no debería sorprenderle tanto, pues no es otra la estrategia que él ha practicado siempre con respecto al marxismo. En ese sentido, el comunitarismo le está haciendo beber de su propia medicina. Lo más curioso del asunto es, sin embargo, que los comunitaristas no dirigen sus críticas, por así decir, contra los neoliberales de extrema derecha, sino, por así decir también, contra los liberales progresistas, es decir, contra autores como John Rawls, Thomas Nagel, Thomas Scanlon o Ronald Dworkin, quienes, remontándose a los criterios universalistas del derecho racional moderno así como al principio de la tolerancia política, procuran elaborar una teoría de la justicia capaz de hacer frente a las complejas condiciones de las sociedades modernas. Todos estos autores han intervenido en el debate, defendiendo, naturalmente, sus propias posiciones, pero exigiendo además al comunitarismo que indique (y justifique) qué orden político alternativo estaría él en condiciones de ofrecer para la sociedad contemporánea, un orden que no reproduzca, por cierto, formas de represión moral generadoras de intolerancia. Y frente a esta exigencia, es decir, en su parte más constructiva –es preciso reconocerlo–, el comunitarismo no tiene aún, o quizás no pretenda tampoco tenerla, una propuesta suficientemente persuasiva.

3 WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. México: FCE, 1993, p. 12. Lamentablemente, el traductor al castellano echa a perder el sentido filosófico de la referencia de Waizer al traducir “cave” por “gruta”.

Un segundo motivo polémico recurrente entre los comunitaristas es la crítica del *formalismo moral*. A lo que aquí se alude es a las distintas fórmulas o metáforas ideadas por el liberalismo para fundamentar la validez de su propio modelo de sociedad o de justicia. John Rawls, por ejemplo, se imagina el origen de esta sociedad como un contrato ideal entre individuos desinteresados; Thomas Nagel piensa que el fundamento del liberalismo es el ideal del observador imparcial capaz de adoptar una actitud de neutralidad ante los valores; Thomas Scanlon o Charles Larmore le dan prioridad más bien al diálogo intersubjetivo por medio de argumentos, en el que ven la esencia de la moral liberal pública.

En todos estos casos los pensadores liberales actualizan el proyecto de fundamentación moral de los modernos, acentuando ya sea su vertiente contractualista, ya sea su vertiente neokantiana. El proyecto es *formalista* no sólo porque concibe a los sujetos como entidades dialogantes *in abstracto*, sino además porque evita deliberadamente pronunciarse sobre los asuntos concernientes a la valoración de la vida. Pues bien, semejante formalismo es criticado por los comunitaristas por tres razones: 1) por ser teóricamente inconsistente, 2) por ser prácticamente inservible y 3) por ser políticamente encubridor. 1) Es teóricamente inconsistente porque incurre en una petición de principio o en una argumentación circular, es decir, porque sólo logra asegurar el proceso de fundamentación al que aspira, o bien postulando la vigencia previa de ciertos principios normativos, o bien atribuyéndole a los sujetos dialogantes la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo. 2) Es prácticamente inservible porque la única norma que el modelo llega a producir es una especie de supernorma, que nos dice, sí, qué requisitos de aceptabilidad debe satisfacer cualquier máxima de conducta, pero no nos sabe decir qué contenido debería ésta tener, ni qué finalidad, ni qué sentido. 3) Y es políticamente encubridor porque al definir a los individuos como participantes ideales de un acuerdo originario, o bien corre el peligro de legitimar implícitamente las condiciones reales en que viven tales individuos, que son condiciones de desigualdad, o bien no permite tematizar el desencuentro, tan conocido por nosotros, entre la legalidad y la realidad.

Burlándose de la noción de “velo de la ignorancia” de Rawls, Walzer nos dice que imaginar a los individuos despojándose de sus conocimientos e intereses con la intención de elegir las condiciones de vida más aceptables para todos, equivale a imaginar que, en una nave espacial, se envíen a la estratósfera delegaciones de diferentes comunidades culturales para que, en un planeta lejano y en un centro de convenciones acorde con ese entorno, decidan cuáles serían las condiciones de vida más aceptables para todos ellos. Es muy probable que, en un caso así, los delegados consideren que lo más aceptable sea vivir en un cuarto de hotel, de iguales dimensiones para todos por supuesto. Pero las condiciones hoteleras, que son las condiciones más favorables para todos en la estratósfera, concluye Walzer, no tienen nada que ver con las condiciones de vida que esas comunidades culturales prefieren realmente cultivar.⁴

4 Cf. WALZER, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. En: *The Tanner Lectures*. Harvard University Press, 1985.

Estas últimas consideraciones nos conducen directamente al tercer motivo polémico del comunitarismo que me interesaba destacar: al reproche que éste le hace al liberalismo de **olvidar la raigambre comunitaria de los individuos**. Se trata en realidad de la contraparte positiva de las críticas anteriores, pues en este caso el comunitarismo nos dice cuál es ese sujeto enraizado del que el individualismo hace abstracción y cuál es esa comunidad real de creencias que el formalismo ignora. Estamos volviendo la mirada hacia el interior de la caverna, siguiendo el consejo de Walzer. Lo que en ella encontramos no son individuos aislados con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho *han elegido ya* valores o fines comunes, es decir, que comparten, en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales. Los individuos mismos no son pensables al margen de estos contextos vitales o culturales en los que obtienen su identidad a medida que internalizan el sistema de creencias en el proceso de socialización. En términos más técnicos –por ejemplo en términos de MacIntyre–,⁵ se trata de una comprensión teleológica de la vida moral, en la que el sistema de fines está esencial e indisolublemente ligado al sistema de reglas de acción, de manera que los individuos saben no sólo que deben actuar moralmente, sino saben además qué acciones morales específicas deben llevar a cabo en su vida cotidiana. Bajo esta perspectiva, es posible también explicar en forma más convincente lo que se ha dado en llamar el problema de la *motivación moral* de los individuos, es decir, por qué éstos pueden sentirse interpelados u obligados a comprometerse en la realización de un bien común. Este problema suele poner en aprietos a los teóricos liberales, pues si, como ellos suponen, los individuos son libres en la medida en que tienen la capacidad de decidir en forma autónoma y arbitraria a qué valores o fines otorgan su adhesión, no parece luego posible hallar una explicación convincente del por qué estos mismos individuos habrían de sentirse motivados a defender una causa común.

Las colectividades de las que nos hablan los comunitaristas pueden ser de diferente naturaleza o de diferentes dimensiones: puede tratarse de una familia, de una minoría (o de una mayoría) cultural, de una comunidad lingüística, de un grupo étnico o religioso. Cada una de ellas está inscrita, además, en una tradición particular, tradición que los individuos cultivan, sí, por medio de su adhesión a las creencias comunes, pero de la que pueden extraer igualmente valores alternativos, críticos, cuando piensen que su identidad colectiva está en peligro. Lo más interesante en el caso que nos ocupa es justamente que el comunitarismo cree hallar en la tradición de la sociedad norteamericana un ideal de comunidad democrática –el ideal de “community” de los *Federalist Papers*, los documentos constitucionales originarios de la Unión– que representaría el fundamento moral, en el sentido teleológico indicado, de esta sociedad. Y frente a los efectos perniciosos que estaría causando el sistema del mercado, y frente a la incapacidad de la teoría liberal para motivar una reforma moral, lo que proponen es un retorno a aquellas fuentes comunitarias con la finalidad de regenerar la inspiración democrática y los lazos de solidaridad en su propia tradición.

5 Esta es la tesis central de MacIntyre en *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

Detengo aquí la presentación de estos motivos críticos porque sólo hasta aquí llega, en realidad, mi simpatía por el comunitarismo. Los tres puntos que hemos visto —la crítica del individualismo, la crítica del formalismo y la reivindicación de la raigambre comunitaria— son observaciones agudas y suficientemente convincentes sobre ciertas contradicciones manifiestas del sistema y de la teoría liberal. Son observaciones hasta intuitivamente plausibles para nosotros, pues nos es bastante más fácil que para Robert Bellah y su equipo hallar a nuestro alrededor pruebas empíricas que las validen. Pero en la formulación de una alternativa conceptual a la visión liberal —en la definición de la comunidad y la tradición—, el comunitarismo muestra también sus limitaciones. Si bien tesis como las suyas pueden servirnos en primera instancia para comprender mejor el funcionamiento inmanente de las diversas identidades culturales, no necesariamente nos ponen en mejores condiciones para resolver el problema de la coexistencia entre ellas, es decir, el problema del pluriculturalismo o del “tribalismo” contemporáneo. “Tribalismo” llama justamente Michael Walzer⁶ al fenómeno actual del resurgimiento y el enfrentamiento de los nacionalismos o de los regionalismos culturales, fenómeno doloroso que exige de la filosofía política una reflexión más específica sobre formas transnacionales o interculturales de reconocimiento recíproco.

De otro lado, al remitir la explicación del comportamiento moral a un sistema básico de creencias comunes, el comunitarismo no sólo se cierra el camino para entender los conflictos de reivindicaciones morales o culturales de las sociedades modernas, sino que parece ignorar además que también las tradiciones pueden ser fuente de represión de los individuos. Y es justamente ante estas dos cuestiones —ante la cuestión de un estado democrático pluralista y ante la cuestión de los derechos de los individuos— que el liberalismo muestra su lado más fuerte, sus argumentos más persuasivos. No hablo, naturalmente, del liberalismo de la administración norteamericana ni del de los descendientes de japoneses que lo han hecho suyo, sino de aquel potencial regenerador del estado democrático de derecho que parece ser el único capaz de legitimar reivindicaciones culturalistas en condiciones de equidad. Ese potencial, al que se remontan los liberales progresistas que cité al comienzo, es en realidad, a estas alturas, una lección cultural de la humanidad entera, más amplia y más universal que el liberalismo o el capitalismo, y que vincula entre sí, alimentada por múltiples tradiciones conceptuales y experiencias históricas, la defensa de los derechos individuales con el imperativo de la tolerancia. No tenemos pues sólo “raíces”, como supone el comunitarismo, sino tenemos también, para utilizar una afortunada metáfora de Octavio Paz, “alas”. “Alas y raíces”.⁷ Una raigambre comunitaria que nos identifica socialmente y puede incluso movilizar nuestro compromiso moral en momentos de crisis, pero también un sentido más universal de la justicia que hace suyo el potencial democrático en el que se inspira la concepción liberal misma.

6 Cf. el artículo de M. Walzer, *The New Tribalism. Notes on a Difficult Problem*. En: *Dissent*, Spring 1992.

7 “Alas y raíces” es el título que dio Octavio Paz a su discurso inaugural de la Feria del libro de Frankfurt de 1992, dedicada a México. El texto del discurso, que se refiere a esta doble dimensión constitutiva de la literatura mexicana, ha sido publicado en la Revista *Humboldt*, Año 33 (1992), Número 107, p. 68-70.

Habría que añadir, eso sí, aun a riesgo de despoetizar la imagen, que, en el caso de América Latina, nuestras raíces están contaminadas y nuestras alas rotas. Desde el choque traumático inicial con el Occidente europeo, las culturas nativas fueron violentamente sometidas al orden cultural del invasor, desconociéndose la validez de su cosmovisión originaria y dando lugar, con el paso de los siglos de coloniaje, a múltiples formas de sincretismo y a relaciones etnocéntricas, asimétricas, de poder que en muchos países mantienen hasta hoy su vigencia. Las "raíces" andinas han sido pues secularmente reprimidas, distorsionadas, contaminadas por la vinculación forzada a otras raíces culturales, las europeas, con las que han terminado por compenetrarse, aunque siempre traumáticamente. Fue así que crecieron nuestras "alas": a través de la incorporación violenta al universo político y conceptual de la modernidad. Han sido alas rotas porque hemos vivido, seguimos viviendo en realidad, el proceso de la modernización más por el lado de sus perjuicios que del de sus beneficios. Nuestra asimilación del potencial democrático liberal y del modo de producción capitalista ha estado siempre ligada a procesos sociales contradictorios, en los que difícilmente podría reconocerse la utopía igualitaria propagada por aquel paradigma. Pero, no se trata de cortarnos las alas ya rotas, sino de volar mejor con ellas. Inspirados justamente en este potencial democrático, podríamos contribuir a desenmascarar la buena conciencia, la conciencia actualmente satisfecha de las sociedades opulentas, mostrando que los rasgos patológicos de la modernidad que se viven a diario en los países periféricos ponen indirectamente de manifiesto un rostro oculto, y perverso, de la civilización que, en su centro, sólo parece caracterizarse por el bienestar.

Es por esta razón que me interesan las críticas de los comunitaristas. Porque en ellas, y en el interior mismo de la tradición liberal, se llega a articular conceptualmente, frente a los resultados de la civilización moderna, un malestar análogo al que nosotros hemos experimentado en nuestra historia, incluyendo la más reciente. Son tres los sentidos en que las críticas analizadas podrían sernos de utilidad. En primer lugar, la crítica del carácter encubridor de la utopía del mercado podría ayudarnos a describir más adecuadamente el sustrato de desigualdades reales previas y los efectos distorsionadores del igualitarismo en países como los nuestros. Los comunitaristas nos vuelven a recordar que el modelo liberal de sociedad reposa sobre una ficción que no sólo no corresponde a los hechos, sino que suele desfigurar los hechos en función de su propia legitimación. Sobre estos engañosos mecanismos de legitimación debemos llamar la atención en América Latina, ahora que el neoliberalismo parece haberse implantado en nuestros países sin tropezar ya con adversarios teóricos de ningún tipo. Y debemos llamar la atención igualmente sobre otra consecuencia derivada de lo anterior, a saber, que cuando se aplican políticas igualitarias formales en países marcados por desigualdades profundas y seculares, los efectos pueden fácilmente ser contrarios a los previstos, es decir, pueden traer consigo la perpetuación de las relaciones asimétricas de poder.

En segundo lugar, la crítica del formalismo moral del liberalismo podría servirnos para desconfiar de aquellas interpretaciones del proceso de modernización latinoamericano

que toman a la civilización liberal moderna como punto de referencia, desconociendo la complejidad de las relaciones interculturales en América Latina y perdiendo de vista el modo en que operan los sistemas de creencias o de valores propios de las diferentes identidades culturales que coexisten y se mezclan entre nosotros. Hay, en el vocabulario conceptual del comunitarismo —en su forma de actualizar la tradición filosófica del aristotelismo—, elementos de juicio relevantes para comprender el sentido de pertenencia del individuo a una determinada comunidad cultural, así como para legitimar el derecho a la diferencia en el contexto global de uniformización de la cultura.

Y, en tercer lugar, la invocación que hacen los comunitaristas a revivir las creencias comunes que puedan movilizar el compromiso moral de los involucrados, podría permitirnos articular conceptualmente uno de los fenómenos sociales que caracterizan la historia de nuestros países en las últimas décadas. Me refiero a los dolorosos procesos de desintegración cultural, a las migraciones forzadas, a las convulsiones políticas, a las múltiples formas de violencia social generadas a partir del terrorismo, las guerrillas o el narcotráfico. En todos estos casos, se ha puesto de manifiesto, por cierto, la fragilidad de nuestras instituciones sociales y políticas, pero ante ellos se ha puesto más claramente aún de manifiesto el ánimo, el deseo, la voluntad colectiva de crear lazos de solidaridad social que contrarresten la desintegración y promuevan la convivencia pacífica. Es justamente este fenómeno moral colectivo el que constituye el centro de atención de las reflexiones comunitaristas. Trasponiendo libremente a nuestra realidad lo que algunos de los autores comunitaristas sostienen con respecto a la sociedad norteamericana, podría decirse, por más paradójico que parezca, que la reconstrucción de la democracia, y la consiguiente implantación del neoliberalismo en los países latinoamericanos han sido llevadas a cabo de acuerdo a las previsiones conceptuales del comunitarismo, es decir, han sido logradas gracias al profundo consenso moral que fue lentamente surgiendo en nuestras sociedades, un consenso moral que el neoliberalismo por sí solo es incapaz de generar. Pero, justamente por eso mismo, no puede el neoliberalismo atribuirse la causa de su propio éxito en América Latina, ni puede tampoco confundirse la implantación de sus políticas con la efectiva voluntad de los pueblos en los que ahora impera soberanamente, ni podemos nosotros, en fin, dejar de tematizar los movimientos solidarios que le han servido y le siguen sirviendo de sustento.

El comunitarismo es un movimiento filosófico que le otorga un valor primordial a los contextos en los que se desenvuelven las acciones y las reflexiones humanas, la teoría y la praxis. Es un claro movimiento contextualista. Pero, como es obvio, los contextos son por definición cambiantes e irrepetibles. Eso explica, por ejemplo, el interesante destino que ha tenido la recepción del debate entre comunitaristas y liberales en el mundo entero. Mientras que en el contexto de la sociedad norteamericana los comunitaristas juegan un rol político progresista, en el contexto de las sociedades europeas sus ideas se vinculan más fácilmente con movimientos conservadores y antiilustrados. La comprensión de sus teorías no depende pues únicamente del contexto en el que fueron planteadas, sino también

del contexto de su recepción. Como es obvio, al reflexionar nosotros ahora sobre las lecciones que podríamos extraer de ese debate, estamos incorporándolo igualmente al contexto periférico en que se desenvuelve la historia de nuestras sociedades y de nuestras propias controversias. Y es precisamente desde esta perspectiva que podemos considerar el problema planteado al inicio –si el comunitarismo es o no el “enemigo principal” del liberalismo– como un problema, sí, decimonónico y bizantino en el interior de las disputas de la administración norteamericana, pero igualmente como un síntoma elocuente y revelador de los límites inmanentes a la civilización liberal, no menos que como una fuente de nuevas ideas para la filosofía moral.

CONTEXTUALIZANDO EL CONTEXTUALISMO. REFLEXIONES GENERALES SOBRE EL DEBATE ENTRE COMUNITARISTAS Y LIBERALES

Por: Miguel Giusti Hundskopf

***MORALIDAD *LIBERALISMO
*COMUNITARISMO**

RESUMEN

El interés del debate es poner al descubierto los límites inmanentes de la civilización liberal como fuente de ideas para la filosofía moral.

El derrumbe del socialismo pareció darle la razón al liberalismo, no obstante la crítica continuó, desde su propio terreno, por parte de los comunitaristas. Éstos le critican sus efectos de desintegración social y de encubrimiento ideológico para la cruda realidad que le toca vivir al individuo en la sociedad de mercado. Tres son los puntos criticados: el individualismo, el formalismo moral, y la indiferencia ante el arraigo comunitario de la vida humana. Sin embargo el liberalismo tiene un punto fuerte: hace más viable la búsqueda de formas de relación humana transnacionales e interculturales, donde el reconocimiento recíproco resulta más equitativo, pues salva al estado democrático de derecho sin sacrificar el pluralismo cultural.

CONTEXTUALISING CONTEXTUALISM: GENERAL REFLECTIONS ON THE COMMUNITARIST - LIBERAL DEBATE

By Miguel Giusti Hundskopf

***MORALITY (MORALITÄT) *LIBERALISM *COMMUNITARISM**

SUMMARY

The intention of the present analysis is to show the inherent limits of liberal civilisation as a source of ideas for moral philosophy. The collapse of socialism apparently confirmed liberalism in its stance. Not with standing it has continued to receive criticism from within on the part of communitarists.

Communitarists criticise the effects of social disruption and ideological cover-up concerning the crude reality the individual has to bear in a market economy. Three main critical issues are tackled: individualism, moral formalism and indifference as to the communitary mould of human life. Nevertheless, liberalism does possess a strong asset: it fosters and facilitates the search of cross-country and intercultural human relations where mutual recognition becomes more equitable, since it safeguards the legal democratic state without sacrificing cultural pluralism.