



Socolovsky, María Yamile



La comunidad excluyente: Crítica de la teoría de las esferas de justicia de Michael Walzer

Revista de Filosofía y Teoría Política

1996, no. 31-32, p. 295-311

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Socolovsky, M. Y. (1996) *La comunidad excluyente: Crítica de la teoría de las esferas de justicia de Michael Walzer*. [En línea] *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32, 295-311. *Actas de las 1º Jornadas de Investigación para Profesores, Graduados y Alumnos, La Plata, 1996. En Memoria Académica. Disponible en:* http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2582/pr.2582.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

LA COMUNIDAD EXCLUYENTE: CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LAS ESFERAS DE JUSTICIA DE MICHAEL WALZER

Yamile Socolovsky

"...la muerte de cualquier hombre me disminuye porque
estoy ligado a la humanidad..."
(John Donne)

Introducción

¿Desde donde leemos a Michael Walzer? Hacerlo desde un punto de vista externo a la comunidad desde la cual y para la cual este autor elabora su teoría de las esferas de justicia, nos permite (nos exige), tal vez, lograr una distancia crítica que, quizá, no pueda tomar una doctrina pensada en el espacio cerrado de los significados socialmente compartidos por una comunidad determinada.

Somos extranjeros. Para gozar de la justa distribución de bienes sustentada por la igualdad compleja deberíamos, en primer lugar, ser admitidos. Nuestro reconocimiento mismo como sujetos de derechos depende de ello. Antes de ser incluidos no somos nada, o nada, más que seres humanos con cierto derecho abstracto e indefinido a la vida y a la seguridad, un derecho que no genera obligaciones para nadie.

Luego de presentar, en líneas generales, el modelo de justicia distributiva expuesto en *Spheres of Justice*, me propongo mostrar cómo este punto de vista se va revelando como lo que a mi entender es una justificación de un "egoísmo comunitario". Para eso voy a considerar el tratamiento de Walzer del problema de la membresía¹, e intentaré examinar su (sus) concepción (es) del ciudadano.

Esferas de justicia

En *Spheres of Justice*, Michael Walzer propone un modelo de justicia distributiva denominado por él "Igualdad Compleja", que sustentaría un esquema redistributivo "fuerte", acorde con un conjunto de demandas igualitaristas pero compatible con las exigencias de respeto por las libertades individuales.

Desde un comienzo, este autor ofrece una interpretación de la igualdad que posibilita esta concordancia (por otra parte, tan buscada y aparentemente esquiva). En términos generales, las demandas de igualdad deben entenderse como manifestaciones de rechazo, no hacia las diferencias en sí mismas (entre personas y entre grupos), sino hacia el hecho de que ciertas diferencias permitan que unos hombres ejerzan sobre otros una dominación ilegítima.

De este modo, la teoría de justicia se desarrollará en torno al concepto central de *dominación*, que es en definitiva lo que está en cuestión, bajo formas históricamente diversas, en todo reclamo igualitarista. Además, una igualdad así concebida (esto es, negativamente) puede vincularse prontamente con la noción de libertad (negativa), coma su condición de posibilidad. Creo que esta estrategia le permitirá a Walzer "estimular" a individuos que no se suponen más que autointeresados a que asuman la responsabilidad de respetar y preservar el modelo propuesto. Par esta misma noción inicial da cabida a una perspectiva que ata el significado de la igualdad a la variabilidad de los modos en que se percibe la legitimidad-ilegitimidad de la dominación.

La dominación siempre resulta mediada par algún conjunto de bienes *sociales*, es decir, bienes (no necesariamente materiales) que son concebidos, producidos y distribuidas de algún modo en una comunidad, de la cual reciben una interpretación compartida respecto de su uso y posesión. Es esta significación socialmente asignada a los bienes la que determina la legitimidad o ilegitimidad de su modo de circulación; y ella es relativa a cada cultura, y a la etapa histórica determinada en que se encuentra.

Por lo tanto, la tarea de dar contenido a la noción de justicia social, más allá de la afirmación de que esta prescribiría un modo de distribución de los bienes sociales que los miembros de la sociedad perciban como adecuado, en relación con la significación que otorgan a dichos bienes, debe esperar a una investigación previa que determine, en el marco de una sociedad particular, el modo en que ellos son interpretados.

Rechazada entonces la posibilidad de afirmar una perspectiva universal, tanto para definir la igualdad como para diseñar un sistema de justicia distributiva, Walzer avanza en el desarrollo de una teoría de justicia para la sociedad norteamericana, una sociedad capitalista moderna "altamente diferenciada".

Se trata de una sociedad en cuya cultura esta implicada una "concepción pluralista de los bienes", es decir, tal como lo expresa en su "teoría de los bienes", la idea de que en la medida en que los conjuntos de bienes sociales reciben significaciones diferentes, debe reconocerse su pertenencia a esferas distributivas mutuamente autónomas, en cada una de las cuales estas significaciones originales justificarán criterios distributivos particulares (es decir, la legitimidad de ciertos procedimientos, normas y agentes distributivos específicos). Es esta caracterización de la cultura social en cuestión lo que justificará la igualdad compleja como el mejor modelo posible.

Las sociedades, así como los conflictos distributivos que se dan en ellas, pueden describirse en términos de los conceptos de *dominación* y *monopolio* que hacen referencia, respectivamente, a los modos de posesión y de use de ciertos bienes sociales.

El mero cuestionamiento del monopolio, la exclusividad de posesión de cierto bien

social por parte de un grupo), que exigiría la redistribución igualitaria de un bien dominante en la sociedad, da pie a lo que Walzer llama "igualdad simple". Este es un esquema redistributivo inestable, en la medida en que devalúa al bien originariamente dominante (a partir de la universalidad de su posesión), y da lugar a la dominación de algún otro bien social. (En particular, del poder político, en tanto requeriría la implementación de un mecanismo centralizado de coerción para mantener artificialmente esa pauta distributiva).

Es el cuestionamiento de la dominación (el hecho de que la posesión de determinado bien social permita a su propietario situarse en una posición privilegiada respecto de la adquisición de otros bienes), el que origina un modelo como el de la igualdad compleja, por el cual se procura evitar la "invasión" de un bien social sobre las pautas distributivas de otros, y así preservar la autonomía de sus respectivas esferas de circulación. Desde esta perspectiva, sólo contamos con un principio general como guía (hacia la determinación empírica de las significaciones sociales y la definición política de sus implicancias): "Ningún bien social X debería ser distribuido a los hombres y mujeres que poseen algún otro bien Y, meramente porque poseen Y, y sin consideración del significado de X."².

Pertenecer

Walzer sostiene que la membresía (membership), la pertenencia a alguna comunidad humana, es el primer bien social que nos repartimos. Esta caracterización de la misma es al menos confusa. La membresía es fundamental porque es condición de posibilidad de la participación en las restantes esferas distributivas. La justicia distributiva -sostiene Walzer- presupone un mundo limitado en el cual se dan las distribuciones, y este 'mundo' es precisamente la comunidad política, cuyos límites están definidos por esta distribución básica. Sería entonces necesario reconocer otro status para esta pertenencia, y no equiparado con los demás bienes. Walzer mantiene las exigencias de la igualdad compleja en su aplicación a la membresía, al señalar que la determinación de un criterio de reconocimiento y asignación (distribución) de la misma depende fundamentalmente de una decisión política interna, basada en una consideración del significado socialmente atribuido a esta pertenencia, del modo en que los ya miembros conciben su comunidad, y de la "forma" que esperan preservar o lograr para la misma. Cabe preguntarse en qué sentido puede hablarse de 'autonomía' de la esfera distributiva en cuestión, si, como veremos, las decisiones que los miembros actuales toman con respecto a los criterios de admisión están fuertemente condicionadas por sus pretensiones respecto de todas las demás esferas, y si, además, la posesión de este bien es requisito indispensable para acceder a los restantes. Tal vez "autonomía" signifique independencia respecto de todo

criterio externo que pudiera esgrimirse frente a las decisiones de los miembros.

¿Por qué es tan importante la distribución de la membresía? En general, porque ella define los contornos de la comunidad política, derivado de la cual se resuelven todas las distribuciones de los bienes reconocidos socialmente. Pero habría dos esferas en particular con respecto a las cuales esta primera determinación resulta dramática: la de la seguridad y el bienestar (el ámbito en el que se despliega la acción del estado benefactor que Walzer defiende), y la del poder político.

Ser incluido como miembro de la comunidad es condición necesaria para beneficiarse de la distribución de seguridad y bienestar y para el ejercicio del poder político, tanto en su mínima expresión (ciudadano votante), como en sus posibilidades de máxima (ciudadano participante), ejercicio que a su vez constituye la vía de intervención en el proceso de argumentación política que lleva a la definición de criterios distributivos en todas las esferas, incluida la de la membresía. Parece entonces que pertenecer significa acceder a un espacio protegido y decisivo, contar con la garantía de atención a ciertas necesidades, el reconocimiento de derechos y oportunidades, y la posibilidad de actuar en la toma de decisiones y aceptación de riesgos (la política). Estar afuera es estar desprotegido, y no tener voz ni voto.

Como primera forma de ejercicio de la soberanía que los caracteriza colectivamente como una comunidad política, los ya miembros tienen el derecho *exclusivo* de definir los criterios de admisión para incorporar nuevos integrantes.

El único principio externo que podría pretender intervenir en esta decisión es el llamado *principio de ayuda mutua*, un principio lo suficientemente vago como para resultar impotente. De acuerdo con él, en ciertas circunstancias, reconocemos que los extranjeros pueden tener derecho a recibir nuestra hospitalidad y benevolencia. La capacidad de este principio para obligar a tomar ciertas decisiones es tan escasa que el mismo se desdibuja completamente.

Walzer apela a una "versión colectiva" de la ayuda mutua en el caso en que las demandas de inclusión se fundan en alguna "necesidad básica" de los extranjeros. De acuerdo con este principio, la comunidad solicitada no podría dejar de tomar en cuenta los reclamos que se le presentan. Debería de algún modo hacerse cargo de proporcionar una respuesta (colectiva) a esa solicitud. Pero la amplitud del margen que se reserva la comunidad para definir, mediante algún procedimiento político interno, el modo en que daría esa respuesta (en el caso de la "Australia blanca", inclusión de extranjeros no blancos o cesión de territorios sobrantes) y la circunstancia en que verdaderamente se encontraría obligada a responder (en el caso mencionado, la definición del "espacio vital mínimo" necesario para cada habitante), creo que anula la efectividad del principio.'

La situación que más exige a la argumentación de Walzer es justamente la que nos

interesa: el problema de los "guest workers".

Walzer anticipa aquí la discusión de un tema que en los últimos años se ha convertido en una cuestión urgente. Los países centrales, en los que la mayoría de la población nativa goza de un bienestar (fundamentalmente económico) claramente superior al de las mayorías de los países pobres, se han visto (sentido) "invadidos" por un gran número de extranjeros procedentes de estos países desfavorecidos en el reparto mundial, en busca de trabajo y protección. El autor reconoce que la inmigración de trabajadores ha sido en un principio fomentada expresamente por una política de los estados primer mundistas, en procura de fuerza de trabajo dispuesta a resolver las tareas sucias, duras o degradantes necesarias para la comunidad; trabajo que la mano de obra local no hubiera aceptado sin la compensación de un mayor salario o mejoras sustantivas de las condiciones de trabajo. Forzar una resolución interna de esta necesidad sin hacer esas concesiones, hubiera representado un costo político demasiado grande. De manera que se "abrieron las puertas" a los extranjeros hambrientos. Ellos no exigirían tanto; y, de todos modos, no podrían hacerlo, dada la inestabilidad e inseguridad de su situación, en la que la misma legislación los mantenía (los mantiene).

Aquí los argumentos de Walzer parecen operar en un sentido fuertemente crítico: estos "metecos" contemporáneos son intolerables en una sociedad que se pretenda democrática.

No sería admisible que se contraargumentara sosteniendo que un país puede ser en términos económicos como un barrio (esto es, de fronteras abiertas), y políticamente como un club o una familia (es decir, una asociación con soberanía para determinar sus criterios de inclusión de miembros, o que sólo reconoce un "derecho de admisión" para quienes cuentan con algún lazo socialmente percibido como "de parentesco"). En realidad, esta separación de economía y política es incorrecta porque el sistema mismo de los "guest-workers" se mantiene gracias al respaldo de todo el sistema político nacional. Sin embargo, estas personas no están de paso por el país; viven en el y contribuyen con su esfuerzo a realizar una parte del trabajo socialmente necesario. Pero están sujetas a un poder político sobre el que no tienen la menor injerencia. El gobierno sobre ellas es en la práctica, en estas condiciones, un ejercicio tiránico.⁴

De esta discusión surge una prescripción clara: una vez que una persona, o un grupo de personas, ha sido admitida como inmigrante (por ejemplo, en calidad de trabajador), debe brindársele la oportunidad de adquirir la *ciudadanía*, es decir, de pasar a conformar la sociedad en igualdad de condiciones con los ya miembros.

Por supuesto, los miembros actuales de la comunidad siguen siendo los únicos agentes distribuidores de membresía, solo obligados a respetar el interjuego de sus concepciones comunitarias. Es decir, que si bien en la medida en que quieran preservar

el carácter democrático de su comunidad política están obligados, por una razón de coherencia interna) a abrir la posibilidad de la naturalización para todo inmigrante; ellos aún pueden decidir a quienes, en que condiciones y según que criterios, otorgaran el status de inmigrante. El inmigrante *legal* es un potencial ciudadano. ¿Que ocurre con los inmigrantes *ilegales*?

Walzer parece haber quedado satisfecho con lo logrado y avanza en esta cuestión que, mi entender, no solo, queda pendiente, sino que constituye el problema real a resolver. Desde su perspectiva, probablemente, corresponde al proceso de argumentación y decisión política definir las políticas inmigratorias, y no habría referencia crítica posible desde la teorización filosófica.

Lo que la exclusión de esta cuestión encubre, tal vez, puede inferirse de una observación sobre otra de las problemáticas asociadas con la membresía. Hay una asimetría en el tratamiento de los casos del refugiado político, por una parte, y de los que podríamos llamar "refugiados económicos", por otra. Después de discutir en que medida y en qué circunstancias una comunidad puede tener que considerar la posibilidad de dar refugio a las personas que escapan de sus países por ser víctimas de persecución u opresión política, Walzer reconoce que habría un caso en el cual la discusión soberana sobre estas decisiones no puede oponerse a "la fuerza de los hechos". Cuando una persona que ha escapado de su país por motivos políticos, sólo pudiera retornar a ese lugar si fuera deportado, debe reconocérsele el derecho de asilo. No se lo puede expulsar. Para tranquilidad de los miembros de la comunidad política de ingreso, estos casos suelen ser individuales y escasos. Walzer no puede responder que ocurriría con ingresos masivos de estas características, seguramente porque tendría que reconocer que, en la oposición entre el derecho de una comunidad a proteger su "estilo" y el derecho de todo hombre a la vida o a tener un espacio seguro, el segundo no lograría forzar al primero. De modo que el asilo se otorga sin controversias cuando, siendo un caso individual y excepcional, no amenaza con desdibujar el "way of life" interno.

El mismo autor se pregunta si no es este un modo de premiar la intrepidez y la buena fortuna de quien ha logrado salir de donde huye, y entrar sin pedir permiso en el lugar deseado. Efectivamente, lo es.

En primer lugar, las personas que suelen concretar estas acciones son individuos que han logrado recibir algún apoyo político y "logístico", generalmente externo. Han obtenido alguna estructura de escape y cierta garantía de que serían ingresados en el país en cuestión. En los países que viven situaciones de opresión política, siempre resultan más vulnerables y cuentan con menores posibilidades de salida y refugio aquellos que están económica y políticamente más desprotegidos.

En segundo lugar, el derecho a la vida por el cual no se puede repatriar a quien pudo ingresar clandestinamente a un espacio protegido debería extenderse también a quienes están en riesgo de morir o sufrir diversos padecimientos, no por persecución política o ideológica, sino simple y brutalmente por hambre o, en general, por tener que soportar condiciones infrahumanas de vida. ¿Cuál es entonces el problema con los refugiados económicos? Ellos son tan inmigrantes y tan ilegales como aquel perseguido político. ¿Por qué se los expulsa, se los deja hundirse en el mar, etc.? Porque son *muchos*. Y si son muchos, ponemos en riesgo nuestro perfil comunitario.

Obviamente, el problema no es sencillo de resolver. Y no quisiera negar que, tal como Walzer afirma, a la noción de identidad de una comunidad política debe asociarse la de soberanía en la toma de decisiones. En este sentido, es correcto sostener que son los miembros de la comunidad los que deben determinar tanto los modos de admisión como las consecuencias (deberes y derechos) que la inclusión implica. Pero una vez admitido esto, es importante preguntarse qué consideraciones se supone que harán los miembros actuales al tomar esas decisiones. Qué se puede esperar de ellos y qué se les puede pedir.

El sujeto de la teoría

De la mano de la conocida distinción entre las "libertades de los antiguos" y las "libertades de los modernos", hemos aprendido a distinguir entre dos ciudadanos-tipo. El *ciudadano interesado* es un individuo preocupado fundamentalmente por su seguridad y por la preservación de un ámbito privado de actividades respecto de todo tipo de injerencia extrema (léase, sobre todo, del Estado), quien se asocia a un cuerpo colectivo y se subordina a una autoridad central, voluntariamente, motivado por su interés en autopreservarse. El *ciudadano virtuoso*, en cambio, asume una preferencia por el interés común; encuentra en la esfera pública su ámbito propio de actividades, y responde a una exigencia de participación en ella en aras del bien público de una comunidad a la que se encuentra moralmente vinculado.⁵

Uno de los rasgos en principio desconcertantes en la teoría de Walzer es su inclusión de ambos perfiles del ciudadano. Esto puede resultar comprensible en la medida en que, dejando de lado las distinciones esquemáticas o rígidas, reconozcamos que no hay una correlación estricta entre modernidad y contramodernidad, por un lado, y éticas universalistas y comunitaristas, por otro. El de Walzer es uno de esos casos en que el punto de vista comunitarista resulta ser una estrategia de refundación de un modelo ético-político moderno. Thiebaut⁶, quien hace estas consideraciones al examinar las corrientes éticas actuales, incluye a la propuesta de Walzer en lo que llama "aristotelismos renovados", un tipo de teorías que intenta "recuperar, de la mano de

Aristóteles, alguna reflexión post-ilustrada sobre el mundo de vida moral moderno y sus conflictos". Estas propuestas, que suelen tener un perfil más desdibujado y fluido que los neoaristotelismos de carácter políticamente conservador, pueden ser incluidas en un "proyecto de reconducción del proyecto moderno".

Es posible entender que la noción de un ciudadano interesado (autointeresado) está presupuesta en la teoría. Ella se trasluce en la aceptación de la hipótesis del contrato. Es cierto que Walzer no construye su teoría como una perspectiva contractualista. En tanto comunitarista, él toma como punto de partida una comunidad política existente en la que una comunidad de significados es resultado de un proceso histórico de debate y sedimentación cultural de prácticas y discursos. Sin embargo, su argumentación respecto de la esfera de la seguridad y el bienestar se apoya en aquella hipótesis.

Nuestro autor defiende en esta esfera un criterio distributivo "fuerte" en la medida en que llega a la conclusión de que "una vez que la comunidad se compromete a proveer algún bien necesario debe proveerlo a todos los miembros que lo necesiten en *proporción a sus necesidades*" y que "las necesidades socialmente reconocidas son la primera carga sobre el producto social"⁷. Para llegar a este principio, a la afirmación incondicional de una exigencia para la comunidad de satisfacer toda necesidad socialmente reconocida, partió de la idea del contrato social. "Firmamos el contrato para satisfacer nuestras necesidades y lo valoramos en la medida en que esas necesidades sean satisfechas. "Ese contrato *social* es" un acuerdo para alcanzar juntos decisiones sobre que bienes son necesarios para nuestra vida común y entonces proveer esos bienes. Los firmantes se deben, más que ayuda mutua, la provisión mutua de todas aquellas cosas por las cuales se han separado de la humanidad como un todo y han reunido fuerzas en una comunidad particular."⁸

De todos modos, Walzer es comunitarista, y por eso su recurso al contrato no va más allá de esta afirmación de un deber comunitario de satisfacer las necesidades de los miembros. Reniega de la posibilidad de intentar proponer un modelo único de provisión. Qué vaya a ser reconocido socialmente como necesario y el grado en que la comunidad estaría dispuesta a cargar con su provisión, dependerá de esa trama de significados comunes así como de la capacidad colectiva para afrontar esa provisión. El resultado de la conjunción de estos factores siempre procede de un debate y una decisión *política* sobre la que el argumento filosófico no puede avanzar. "La categoría de necesidades socialmente reconocidas es abierta: el sentido que la gente tiene sobre lo que necesita abarca no sólo la vida misma sino también la buena vida, y el balance apropiado entre estas dos es cuestión de disputa. Los juicios con respecto a lo socialmente necesario no pueden fácilmente ser determinados como incorrectos".⁹

Hasta aquí el comunitarismo de Walzer. Podríamos calificarlo como "débil" porque si

bien subordina las decisiones sobre la justicia a un debate político interno en torno a las significaciones sociales de los bienes y a las concepciones de la buena vida, el mismo no se pronuncia sustantivamente con respecto a esta noción. Probablemente este sea el modo de fundamentar, desde el comunitarismo, una teoría de justicia que resulta, al fin y al cabo, liberal (es decir, respetuosa de lo que John Rawls llama el "hecho de la pluralidad", que ninguna teoría de justicia moderna debería obviar). En este contexto, no parece forzado ver en el ciudadano presupuesto por Walzer a aquel individuo autointeresado común a las teorías del contrato. Walzer no necesita suponer otra motivación en los individuos para justificar su Estado benefactor y no lo hace.

Pero esta suposición mínima se le convierte en un problema, aparentemente, cuando tiene que encontrar quien "sostenga" la igualdad compleja.

La igualdad compleja funciona sobre el reconocimiento efectivo de la autonomía de las esferas distributivas y este requiere no sólo un proceso permanente de debate político sobre los significados de los bienes y sobre sus modos admisibles de distribución, (porque el conflicto de límites es endémico" y las significaciones y criterios no son nunca unívocos y definitivos), sino también una "vigilancia eterna" justamente, el modelo parece apuntar a una descentralización de las instancias de control de las distribuciones y todo esto requiere una sociedad civil activa y comprometida con la preservación de los límites, es decir, individuos atentos a la eventual aparición de un bien dominante más allá de su esfera propia.

De acuerdo con el planteo de Walzer, la igualdad compleja solo es compatible con un régimen político democrático, con el reconocimiento de que el poder político -esto es, la capacidad de determinar destinos y riesgos- debe ser ejercido y/o controlado por aquellos directamente implicados en sus efectos. Pero si "el ciudadano-votante es crucial para la supervivencia de la política democrática; . . . el ciudadano-político es crucial para la vitalidad e integridad de la misma"¹⁰ Este ciudadano, que fue convencido de la necesidad de aceptar un régimen democrático por un *argumento prudencial* ("los distintos grupos de hombres y mujeres serán respetados más probablemente Si todos los miembros de todos los grupos comparten el poder político"¹¹), debería convertirse en un ciudadano virtuoso, alguien que "esta constantemente tratando de ejercer mayor poder aunque no necesariamente en su propio beneficio. El tiene principios, ideas y programas y coopera con quienes acuerda. Al mismo tiempo, se encuentra en conflicto con otros grupos de personas que tienen sus propios principios, ideas y programas. . Su meta es ganar - es decir, ejercer un poder desigual. En la persecución de su meta, el y sus amigos explotan cualquier ventaja que tengan [legítimamente, dentro de ciertos límites".¹²

Este ciudadano virtuoso, activo participante de la vida política, es un ideal. Como

reconoce Walzer, "podemos reconocer derechos, podemos distribuir poder o al menos las oportunidades para su ejercicio, pero no podemos garantizar la actividad que los derechos y oportunidades hacen posible. La política democrática, una vez que hemos superado toda dominación indebida, es una invitación permanente a actuar en público y a conocerse como ciudadano, capaz de elegir destinos y aceptar riesgos para uno mismo y para otros, y capaz de custodiar los límites distributivos y mantener una sociedad justa. Pero no hay modo de asegurar que alguien en particular aproveche la oportunidad. "13.

¿Por que se comprometerían estos ciudadanos con el bien público? Por lo que estamos autorizados a suponer porque les conviene.

En esta etapa, mi argumentación puede haberse tornado un poco confusa. Estoy intentando mostrar que la teoría de Walzer, si bien contempla (y, aún más, necesita) un ciudadano-virtuoso, activo participante en la esfera política, sólo supone, de hecho, un ciudadano-autointeresado. Al mostrar este aspecto de la teoría se hacen evidentes los límites del comunitarismo del autor. Este no llega al extremo de proponer una noción determinada de buena vida y tampoco supone entre los miembros de la comunidad (en principio) otros lazos que aquellos que origina su interés al recomendarles tomar parte en el contrato. Walzer es comunitario porque defiende a ultranza la autodeterminación (soberanía) de la comunidad como fundante de *todo* derecho y de *todo* contenido de la justicia. Pero la precedencia de lo bueno sobre lo justo es aquí la de los significados sociales de los bienes, resultado siempre precario de un proceso conflictivo de argumentación interna.

Esta posibilidad de argumentar en favor de la necesidad de una ciudadanía virtuosa a partir de la suposición de que la sociedad esta conformada por individuos autointeresados (interesados en preservar su libertad negativa) no es inaceptable. Considero, por ejemplo, la interpretación de la libertad política en la tradición republicana renacentista, tal como la expone Quentin Skinner.¹⁴ No pretendo asimilar la teoría de Walzer a esta corriente, ya que ella implica consecuencias que este autor rechazaría. (Concretamente, la justificación para "forzar a los individuos a ser libres"). Pero en esta tradición el argumento para justificar la exigencia de adecuación a la virtud cívica ante ciudadanos exclusivamente interesados en preservar su libertad individual es, tal como el argumento walzeriano, prudencial. "Una república auto-gobernada [que es el único régimen que puede garantizar a los ciudadanos su libertad individual] solo puede mantenerse. . . si sus ciudadanos cultivan [la] virtud cívica [...] El término es usado para denotar el orden de capacidades que nos habilitan para servir voluntariamente al bien común. "15.

Conclusiones

Mi análisis pretende poner en evidencia que la sociedad justa de Walzer es perfectamente realizable por individuos egoístas. Ellos pueden hacerse cargo de la participación en la vida pública que la preservación de la autonomía de las esferas requiere y hasta pueden defender criterios distributivos que satisfagan, en ciertos casos, demandas fuertemente igualitaristas. Lo harán porque entienden que es el mejor modo en que ellos y sus concepciones de los bienes sociales serán respetados. De este modo, se reconocerán mutuamente como iguales.

Pero nada, los obliga a reconocer otros. Podrían hacerlo pero nada los fuerza a ello, y nosotros no podemos suponer que lo harán. Lo trágico de la sociedad de Walzer es que ella puede funcionar, en estos términos, como una sociedad indiscutiblemente *justa*, ignorando los ayes de dolor del resto de la humanidad. Sus miembros pueden ser perfectos ciudadanos, aún virtuosos, sin tener el menor gesto de solidaridad o, para no exigir lo que no se puede, el sentimiento de algún deber para con los "otros". El filósofo que suscribiera esta teoría no podría objetarlo.

Walzer-filósofo no tiene nada, que decir, porque es competencia exclusiva de los miembros de esta comunidad, en su proceso de determinación de destinos y riesgos, decidir a quienes abrir las puertas a su espacio protegido. Pero Walzer-político tampoco tiene nada que decir porque no dispone de una noción de la persona a la que se vincule el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales con los cuales pudiéramos estar de algún modo obligados, individual y colectivamente.

Sencillamente, el otro no existe. Y esto es así porque Walzer subordina todo reconocimiento de derechos a decisiones distributivas previas, las cuales dependen de los significados sociales de los bienes que, al igual que estos significados, son internos a la comunidad. El derecho general a la vida y a la libertad, que en principio reconoce, es tan general como (Tal como se vio, cuando el los se confrontan con el derecho de los ciudadanos a preservar la forma de su comunidad).

El egoísmo individual se diluye en un *egoísmo comunitario* que, cuando es defendido desde la posición de los países "ricos", esos países acosados por hordas de extranjeros, resulta evidentemente perverso. Walzer y sus conciudadanos son capaces de construir un orden perfectamente democrático y liberal, en el que no quepan formas de dominación percibidas como ilegítimas, en medio de un océano de seres desesperados.

Esta teoría, que por lo dicho podría ser cuestionada desde el punto de vista normativo, (o, más bien, por estrechar el aspecto normativo de la ética, al punto de carecer prácticamente de fuerza crítica), también es objetable en términos descriptivos. ¿Aceptable, en la llamada era de la globalización", en la que se reconoce la interdependencia de las naciones no solo en el plano económico y político sino aún en el

aspecto comunicacional, que se construya una teoría de la: justicia en la estrecha perspectiva de la comunidad y que se ate completamente el reconocimiento de derechos (y con ello el contenido de una noción de la dignidad de las personas) a los límites de una distribución local de "bienes"? Esta cuestión justificaría una investigación adicional aunque probablemente vinculada con la que nos ha motivado aquí. El sujeto de la justicia debe ser el sujeto cuya "humanidad" esta en juego en el sistema universal de relaciones en el que se aniquila o se dignifica el valor de su vida.

Monografía para el seminario tutorial de ética a cargo de la Dra. María Julia Bertomeu

Notas

1. Pese a que suena bastante extraño, traduzco "membership" como 'membresia' porque creo que Walzer tiende a usar "ciudadanía" para hacer referencia al *status* político de los miembros de la comunidad, y emplea aquél cuando trata en términos más generales su pertenencia al cuerpo social.
2. *Spheres*, p. 20
3. *Spheres*, p. 46-48
4. Aquí se aplicaría un principio de justicia política" que Walzer introduce repentinamente: ". . los procesos de auto-determinación a través de los cuales un estado democrático da forma a su vida interna deben estar abiertos, e igualmente abiertos, a todos aquellos hombres y mujeres que viven dentro de su territorio, trabajan en la economía local, y están sujetos a la ley local. (*Spheres*, p. 60)
5. Cfr. Botana, *La Tradición Republicana*, cap. 1
6. Thiebaut, "Neoaristotelismos Contemporáneos", en EIAF Nro. 2, Concepciones de la Ética, p. 32.
7. *Spheres*, p. 75
8. *Sphere*, p. 65
9. *Spheres*, p. 83
10. *Spheres*, p. 308
11. *Spheres*, p. 284
12. *Spheres*, p. 309
13. *Spheres*, p. 311
14. Skinner, "The republican ideal of political liberty", en Bock-SkinnerViroli, *Machiavelli and republicanism*.
15. Skinner, op. cit., p.

Bibliografía

1. Walzer, Michael, *Spheres of Justice, defense of pluralism and equality* Oxford, Basil Blackwell, 1985:
2. Botana, Natalio; in *Tradición Republicana*, Bs, As, Sudamericana,
3. Thiebaut, Carlos; 'Neoaristotelismos Contemporáneos en CampsGuariglia-Saimeron (eds.),

Concepciones de la *Ética*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EIAF) Nro, 2, Madrid 1992.

4. Skinner, Quentin; 'The republican ideal of political liberty', en Bock-Skinner-Viroli, *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990