

# UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



## JUSTICIA DISTRIBUTIVA E IGUALDAD COMPLEJA EN EL PENSAMIENTO DE MICHAEL WALZER

### TESIS DOCTORAL

Presentada por:

D. JOSUÉ GIL SOLDEVILLA

Dirigida por:

DRA. D<sup>a</sup> ADELA CORTINA ORTS

Valencia, 2014



Para Vanina, Daniel y Emma,



## ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| ABREVIATURAS  | 9   |
| AGRADECIMIENTOS   | 11  |
| INTRODUCCIÓN  | 15  |
| 1. La figura de Michael Walzer                              | 15  |
| 2. Contexto y estilo de su obra                             | 16  |
| 3. Objetivos, justificación y pertinencia del tema elegido  | 20  |
| 4. Metodología y estructura de la tesis doctoral            | 22  |
| <br>  |     |
| PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS<br>EN MICHAEL WALZER | 27  |
| <br>  |     |
| CAPÍTULO I: FORMAS DE HACER FILOSOFÍA MORAL                 | 27  |
| <br>  |     |
| I.1 El Sendero del Descubrimiento                           | 28  |
| I.1.1 Religioso   | 28  |
| I.1.2 Filosófico  | 30  |
| I.1.3 Objeciones  | 33  |
| I.2 El Sendero de la Invención                              | 34  |
| I.2.1 De Novo   | 36  |
| I.2.1.1 Jürgen Habermas                                     | 37  |
| I.2.1.2 John Rawls  | 45  |
| I.2.2 A partir del contexto                                 | 52  |
| I.3 El Sendero de la Interpretación                         | 55  |
| I.3.1 Acusaciones al sendero interpretativo                 | 59  |
| I.3.2 Ante la acusación de inmovilismo                      | 63  |
| <br>  |     |
| CAPÍTULO II: LA CRÍTICA SOCIAL                              | 67  |
| <br>  |     |
| II.1 Consideraciones previas                                | 67  |
| II.2 El modelo moderno de crítico                           | 73  |
| II.3 Modelo walzeriano de crítico                           | 83  |
| II.4 Objeciones al modelo propuesto por Walzer              | 93  |
| II.4.1. Objeciones de R. Dworkin                            | 93  |
| II.4.2. Objeción a los niveles argumentativos               | 104 |
| II.4.3. Objeciones de la ética dialógica: K. O. Apel        | 110 |

|   |     |
|---|-----|
| CAPÍTULO III: MINIMALISMO Y MAXIMALISMO MORAL.<br>ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICAS DE MÁXIMOS                | 119 |
| III.1 Consideraciones previas   | 119 |
| III.1.1 Maximalismo y minimalismo moral a través<br>de un ejemplo de crítica social                   | 119 |
| III.1.2 Un caso práctico. A propósito de la intervención  | 132 |
| III.2. Maximalismo y minimalismo moral en Walzer  | 140 |
| III.3 Maximalismo y minimalismo moral según los<br>procedimentalistas                                 | 150 |
| III.3.1 J. Rawls  | 151 |
| III.3.2 Éticas dialógicas   | 160 |
| III.3.3 Stuart Hampshire  | 167 |
| III.4. La perspectiva de Adela Cortina como propuesta mediadora                                       | 169 |
| III.4.1 Marco teórico   | 169 |
| III.4.2 Propuesta mediadora. Hacia una ética cívica   | 172 |
| III.4.3 Desde una hermenéutica crítica de las actividades<br>humanas                                  | 177 |
| SEGUNDA PARTE: FUNDAMENTOS POLÍTICOS EN<br>MICHAEL WALZER. EN TORNO A LA IDEA DE<br>IGUALDAD COMPLEJA | 185 |
| CAPÍTULO IV: LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN WALZER   | 185 |
| IV.1 Contexto maximalista   | 185 |
| IV.2. Una teoría de los bienes  | 190 |
| IV.3. La justicia distributiva y el arte de la diferenciación   | 194 |
| IV.4 Un caso concreto de justicia maximalista: EEUU   | 204 |
| CAPÍTULO V: LA IGUALDAD COMPLEJA Y SU<br>APLICACIÓN PRÁCTICA  | 215 |
| V.1 Caminando hacia la igualdad compleja. La Igualdad Compleja<br>como resultado                      | 215 |
| V.1.1 Igualdad simple y desigualdad compleja  | 218 |
| V.1.2 Igualdad compleja, desigualdad simple y exclusión   | 221 |

|  |     |
|--|-----|
| V.2 La igualdad compleja en términos minimalistas  | 229 |
| V.3 Igualdad compleja y no dominación  | 236 |
| V.3.1 El ideal republicano de libertad como no dominación.<br>Una aproximación a través de Philip Pettit       | 237 |
| V.3.2 Walzer y las sociedades libres de dominación   | 240 |
| V.3.2.1 El problema del predominio y el monopolio  | 241 |
| V.3.3 Mercado y dinero   | 248 |
| V.3.4 El problema de la corrupción   | 258 |
| V.4 Necesidad de gobernanza política. La esfera política como articuladora y garante                           | 266 |
| V.4.1. Poder político y sociedad civil   | 273 |
| V.5 Igualdad Compleja y ciudadanía   | 278 |
| V.5.1 El concepto de igualdad de ciudadanía y estatus.<br>Michael Walzer y David Miller                        | 279 |
| V.5.2 Ética cívica y complejidad ciudadana. Una propuesta<br>hacia la democracia comunicativa de Adela Cortina | 286 |
| V.5.2.1 Ciudadanía y democracia deliberativa. Un<br>paso previo al concepto de democracia comunicativa         | 292 |
| V.6 Democracia comunicativa como propuesta práctica  | 298 |
| V.7 La igualdad compleja y sus aplicaciones. Hacia el ideal regulativo de la Igualdad Compleja                 | 311 |
| <br>   |     |
| CONCLUSIONES   | 321 |
| <br>   |     |
| BIBLIOGRAFÍA   | 333 |
| 1. De Michael Walzer   | 333 |
| a. Libros de Michael Walzer  | 333 |
| b. Artículos de Michael Walzer   | 353 |
| c. Entrevistas de Michael Walzer   | 359 |
| 2. Complementaria  | 362 |





## ABREVIATURAS

(De la obra de Michael Walzer)

*SJ*: Spheres of Justice.

*ISC*: Interpretation and Social Criticism.

*CC*: The Company of Critics.

*JUW*: Just and Unjust Wars.

*TT*: Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad.

*MALI*: Moralidad en el Ámbito Local e Internacional.

*GPM*: Guerra, Política y Moral.

*PP*: Pensar políticamente.

*PJI*: Pluralismo, Justicia e Igualdad.

Notas:

Las citas al pie de página de las obras de Walzer en inglés se realizan, generalmente, del modo siguiente: Abreviatura o título, página de la versión original y, entre paréntesis, página de la versión en castellano. Por ejemplo: *SJ*, p. 37 (42). He de que advertir que, en algunos casos, la traducción que ofrezco del texto no coincide exactamente con la edición que tenemos en nuestro idioma, por encontrar diferencias de matiz en la misma. En otros casos, simplemente aparece la citación en versión castellana.

Todo lo que te viniere a la mano hacer,  
hazlo según tus fuerzas;  
porque en el Seol, adonde vas,  
no hay obra, ni trabajo,  
ni ciencia, ni sabiduría. Ec 9:10.

## AGRADECIMIENTOS

*Dice el refrán que es de bien nacidos ser agradecidos, y que mejor forma que empezar esta tesis que agradeciendo. Elaborar un escrito de agradecimientos no es fácil cuando hay tanto que agradecer y a tantas personas, en mayor o menor medida. No quisiera dejarme a nadie en el tintero y si lo hago sirvan mis disculpas anticipadas.*

*Agradezco la capacidad de agradecer, de recibir, dar y trabajar. Dice el proverbio que hay un tiempo para cada cosa y en mi caso el tiempo de elaboración de esta tesis ha sido muy dilatado. Hace ya más de diez años que presenté el proyecto de tesis doctoral y en este tiempo muchas son las experiencias vitales que han hecho que durante muchos años la tesis haya estado en pausa.*

*Quisiera comenzar agradeciendo a Dios por las oportunidades, trabajo, fuerzas, posibilidades y personas que ha puesto en mi camino y a las cuales puedo dedicar este escrito.*

*Agradezco a mi directora de tesis Adela Cortina por su acompañamiento desde mis tiempos de becario en la Universitat de Valencia hasta el momento presente, por su paciencia, consejo y guía. Más que directora puedo considerarla como persona amiga y eso se hace extensivo a la figura de Jesús Conill. De ambos he aprendido mucho y con ellos ha sido un placer trabajar estos años. A su calidad intelectual, sin duda, nada tiene que envidiar su calidad humana.*

*Agradezco a todos los profesores del Departamento de Filosofía Moral y Política de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Valencia, en particular a Agustín Domingo Moratalla, Juan Francisco Lisón Buendía, José Montoya, y Elena Cantarino con quienes compartí mis primeros años de investigación y con los cuales pude departir amigablemente en diferentes momentos y cursos muchos de los conceptos en ese trabajo expuestos.*

*También a profesores con los que he podido compartir grandes momentos académicos y de experiencia personal en otros ámbitos universitarios, entre todos ellos*

*destacar a Emilio Martínez, Juan Carlos Siurana, José Félix Lozano, Víctor Armenteros y José López.*

*A la fundación ETNOR por su soporte e invitaciones constantes a participar en el diálogo constructivo, a todo su personal y especialmente a Roberto Ballester, compañero de estudios y vivencias durante mucho tiempo.*

*Es de agradecer también a otras personas vinculadas con la universidad de una u otra forma como el secretario del departamento: Manolo, muchas gracias por tantas gestiones realizadas y tu buen talante. Agradezco también a todos los becarios que como yo iniciamos esta etapa vital, con los que compartí espacio, incertidumbres, dudas y anhelos. Igualmente a todos los asistentes a los cursos doctorales con los que fui creciendo.*

*Mención especial merecen mis compañeros de batalla en el camino de escribir una tesis Antonio Chapa, Mauricio Correa y David Porcel, a todos ellos gracias por sus aportaciones y compañerismo, la charla y la discusión con amigos siempre fue una buena práctica.*

*He de dar las gracias por su soporte económico durante los primeros años a la Universitat de Valencia por la concesión de una beca de colaboración en el último año de carrera, al Ministerio de Educación por becarme durante cuatro años con una beca predoctoral, también a la Fundación Caja Madrid por la beca concedida para poder proseguir mis estudios.*

*Agradecer a las instituciones que me acogieron durante mis estancias de investigación, a Newbold College en Inglaterra, a la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Plata y Santa Fé en Argentina, a la Universidad de Maryland y muy especialmente a su Institute for Philosophy and Public Policy y sus componentes: William Galston, Judith A. Lichtenberg, Robert Fullinwider, a quienes recuerdo con cariño por sus conversaciones amigables; de forma especial a mi anfitrión David A. Crocker y su familia, por su recibimiento y ayuda durante toda mi estancia, y sobre todo por su calidad humana e intelectual. Gracias a David por presentarme a tantas personas con las que hablar de este proyecto y por darme la posibilidad de conocer a Michael Walzer personalmente.*

*A Michael Walzer tengo que agradecerle su disposición, colaboración y buen talante desde el inicio en las entrevistas mantenidas para aclarar aspectos de su pensamiento, tanto en Princeton en el Institut for Advanced Studies como más tarde en la sede de la UIMP de Valencia. Fue un placer compartir conversación y mantel con alguien a quien he dedicado tanto tiempo de estudio y que admiro. También he de agradecer a su secretaria Ame Dyckman por su eficiencia a la hora de hacerme accesibles algunos artículos difíciles de encontrar, a pesar de mis esfuerzos. En este contexto, no puedo dejar de agradecer a Philip Pettit por sus invitaciones a Princeton durante mi estancia en EEUU y por el continuo diálogo mantenido desde hace años con motivo de un curso en la UIMP sobre republicanismo del cual fui secretario bajo la dirección de Adela Cortina.*

*Por último y no por ello menos importante, dice el texto sagrado que los últimos serán los primeros, no podría cerrar este capítulo de agradecimientos sin referirme a mi familia, a mis padres Jesús y Rosi por darme tantas oportunidades y cariño, a mis hermanos Alberto y Samuel por tantas experiencias compartidas y, de forma especial, a mi mujer Vanina por quererme y soportarme durante estos años, a través de un proceso de redacción difícil, sin ella este trabajo no hubiera sido posible. También agradezco por su inspiración, felicidad y ser la alegría de la casa a mis hijos Daniel y Emma, a quienes esta tesis va dedicada.*

*A todos gracias, pues todos sois parte de este trabajo y sin vosotros no hubiera sido posible.*



# INTRODUCCIÓN

## 1. La figura de Michael Walzer

Hacer una introducción a la figura de un pensador como Michael Walzer no resulta tarea sencilla dada la complejidad y los entresijos, a veces contradictorios, de su pensamiento. Por ello me centraré sobre todo en destacar los rasgos más relevantes y llamativos de un pensador no excesivamente conocido en España y que, sin embargo, tiene una presencia importante en las discusiones académicas en el ámbito internacional sobre temas relacionados con la filosofía política como la justicia, la igualdad, el nacionalismo, la inmigración, el multiculturalismo, los derechos humanos, la autodeterminación, etc.

Comenzaré por destacar algunos aspectos de su biografía<sup>1</sup>, sobre todo intelectual. Michael Walzer nació en New York en 1936, en el seno de una familia de comerciantes judíos procedentes de la Europa Oriental. Su familia se trasladó a una pequeña ciudad minera en Pennsylvania, en la cual, quizás, al vivir la fuerza de los sindicatos locales, comenzó a fraguarse su simpatía y alineamiento declarado con los movimientos de izquierdas en general. Su formación académica tiene mucho que ver con sus raíces judías<sup>2</sup>; se licenció en ciencias políticas en

---

<sup>1</sup> Como veremos a lo largo de este trabajo, la historia de los individuos, sus biografías y contextos particulares son muy importantes a la hora de configurar el pensamiento de los mismos, su capacidad de análisis y de crítica. Por esta razón, y aunque parezca más propio de otro tipo de texto, no puedo dejar pasar la ocasión de dar algunas referencias biográficas del propio autor y que pueden ayudarnos a comprender mejor su pensamiento. “Se pueden comprender las exigencias a las que se somete a una persona al estudiar su biografía, pues esta es la historia de sus relaciones y elecciones”. Michael WALZER, *Obligations*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, p. 10. Cf. “On Involuntary Association”, en *Freedom of Association*, editado por Amy GUTMANN, Princeton University Press, Princeton, 1998; *Politics and Passion*, Yale University Press, 2005, p. 18. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 39); Ángel RIVERA, “A las duras y las maduras”, *Isegoria*, 1997, pp. 241-242. Rafael DEL AGUILA, “Estudio introductorio” a *MALI*; Rafael GRASA, “Introducción” a *GPM*.

<sup>2</sup> Hecho no carente de importancia como se verá en este trabajo y del que ya dio cuenta William A. GALSTON, “Community, Democracy, Philosophy: The political thought of Michael Walzer”, *Political Theory*, vol.17, n°1, 1989, pp. 119-120.

## Introducción

la Universidad de Brandeis en 1956, universidad que se convirtió en refugio de intelectuales de izquierdas ante el anticomunismo de McCarthy en los años cincuenta<sup>3</sup>.

Después de Brandeis estuvo en Cambridge durante 1956-1957 como Fulbright Fellowship y presentó su tesis doctoral en la Universidad de Harvard durante 1961. Tras doctorarse fue profesor en la Universidad de Princeton entre 1962 y 1966. Más tarde, se trasladó a la Universidad que le había visto doctorarse, en la que ejerció como profesor durante catorce años, entre 1966 y 1980. En 1980, regresa a Princeton, más concretamente al Institute For Advanced Studies<sup>4</sup> y a su School of Social Science, donde es profesor emérito en la actualidad. Además de su actividad docente e investigadora, Michael Walzer es colaborador de numerosas publicaciones y editor de la popular revista de filosofía política *Dissent*<sup>5</sup>.

## 2. Contexto y estilo de su obra

En cuanto a su obra, extensa en libros y artículos, destacan algunos títulos por encima del resto. Su *Just and Unjust Wars* publicado en 1977 y su obra capital *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* de 1983 son, sin duda, los más relevantes y los que más comentarios y discusión han suscitado. Otras obras importantes en su extensa producción bibliográfica son *Revolutions of the Saints, Exodus and Revolution, Interpretation and Social Criticism, The Company of Critics, Think and Thin: A moral Argument at Home and Abroad, On toleration*, etc<sup>6</sup>. Sería demasiado extenso para lo que esta introducción pretende comentar

---

<sup>3</sup> Brandeis fue la primera universidad en los Estados Unidos con financiación judía. Walzer ha seguido vinculado de una u otra manera a esta universidad, tanto en su actividad intelectual, impartiendo seminarios y conferencias ocasionalmente, como participando activamente en algunos de sus órganos administrativos. Por ejemplo, durante el periodo que transcurre entre 1983 y 1988 fue miembro de su Consejo de Fiduciarios.

<sup>4</sup> Hay que decir que el Institute for Advanced Studies, si bien sigue teniendo vinculaciones con la Universidad de Princeton, no forma parte de ella y tanto su actividad como su funcionamiento es totalmente independiente.

<sup>5</sup> Para más información sobre esta revista y constatar su posicionamiento de izquierdas así como su espíritu crítico puede consultarse su página web en la siguiente dirección [www.dissentmagazine.org](http://www.dissentmagazine.org)

<sup>6</sup> Las referencias completas de estos y otros títulos aparecen en la sección bibliográfica al final de este trabajo, así como sus respectivas traducciones al castellano.



## Introducción

cada una de las obras citadas, así como el resto de obras y artículos que a lo largo de su dilatada carrera Walzer ha publicado. Por ello me limitaré a enunciar brevemente los temas centrales que recorren su pensamiento y obra.

Desde la década de los sesenta con su *Revolutions of the Saints* o principios de los setenta con su *Radical Principles* hasta sus obras más recientes como *Thinking Political Theory* o *Politics and Pasion* aparecen temas recurrentes y significativos que marcan la trayectoria de un autor difícilmente encasillable, como más adelante veremos. Temas como la justicia, la diferencia, el pluralismo, la crítica social, el multiculturalismo, la tradición cultural, la democracia, etc., recorren toda su obra. Walzer, pensador de talento inusitado, no parece haber dejado en el tintero prácticamente ningún tema destacable de los que hoy están en el candelero de la discusión académica referente a filosofía política o cuestiones sociales.

En cualquier caso su metodología a la hora de afrontar dichos temas nos resulta sorprendente, sobre todo si la comparamos con la que emplean otros teóricos presentes en este tipo de discusiones. Walzer es un autor que combina diferentes perspectivas en sus análisis. Podemos encontrarnos en sus planteamientos perspectivas teóricas, históricas, sociológicas, antropológicas, religiosas, psicológicas -aunque raramente<sup>7</sup>-, etc, de la misma forma que nos encontramos con la visión que podría dar cualquier ciudadano comprometido de a pie. Quizás, por todo esto es un autor que cautiva y que a la vez nos deja con un sabor agridulce. Su estilo intelectual bien merece un comentario.

Nuestro autor gusta de lanzar miradas retrospectivas al pasado, alude constantemente a relatos y situaciones históricas que analiza, revisa y reinterpreta con fluidez. En su discurso se muestran momentos puntuales de la historia mezclados con interpretaciones que siempre aportan un punto de vista nuevo a lo ya conocido por el lector. No escoge ejemplos poco conocidos y de especialista, sino que ahonda en

---

<sup>7</sup> Como él mismo reconoce a la hora de comparar sus fuentes con las utilizadas por otros teóricos como John Rawls. "John Rawls, cuando se refiere a la literatura que no es filosófica, casi siempre alude a la economía y a la sicología del desarrollo, mientras que, en mi caso, estoy pensando en la antropología y en la historia." Michael WALZER, "An interview with Michael Walzer", en *Theory, Culture and Society*, Thousands Oaks and New Delhi, London, vol. 14 (1), 1997, pp. 113-130. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 1-29.)

## *Introducción*

relatos presentes en nuestra conciencia histórica popular y los analiza apelando a lo que el lector ya piensa o podría pensar si pusiera un poco más de atención en su análisis. Su discurso está plagado de paradojas aparentes, de contradicciones y dicotomías que no son tales. Ante la paradoja ilusoria del relato y su interpretación, Walzer ofrece una visión que trata de aportar claridad al lector y, además, lo hace de una manera simple y fácilmente comprensible. De hecho, a menudo, cuando volvemos la vista atrás y estamos de acuerdo con sus planteamientos, sus análisis nos parecen casi una obviedad, algo que nosotros también podríamos haber pensado o dicho, en definitiva algo trivial. Sin embargo, cuando estamos en desacuerdo con sus planteamientos, la distancia que nos separa de él nos parece enorme e irreconciliable con nuestro pensar. Y es que su estilo intelectual, el ir dando pinceladas aquí y allá, mostrando impresiones “inconexas” aparentemente, hace que su forma de argumentar no sea muy estructurada o por lo menos que no tenga una estructura clara. Con frecuencia, ciertas ideas se dejan caer sin profundizar demasiado en ellas. Otras veces se pasan por alto ideas relevantes en la construcción de argumentaciones y se pone una atención desmesurada en ejemplos concretos. Toda esta mezcolanza de sensaciones hace que el lector tenga una sensación agrídulce, extraña.

Por una parte, sorprende la capacidad de Walzer para analizar temas, saltando de uno a otro y conectando detalles imperceptibles para la gran masa de estudiosos. Sorprende su capacidad de análisis y de presentación de temas radicalmente importantes junto con las relaciones que establece con ejemplos históricos concretos. Pero por otro lado, en ocasiones, sus argumentaciones nos dejan la sensación de que se podía haber dicho mucho más, de que se ha anunciado el problema pero que no se ha profundizado en las soluciones suficientemente. Parece como si se nos negara la posibilidad de llegar a conclusiones definitivas, como si se nos hurtaran cosas, y en parte es así, pues para Walzer ninguna cuestión está definitivamente cerrada, siempre es posible decir algo más, reinterpretar los hechos y discutir sobre ellos. Esto hace que su argumentación sea siempre en espiral, solapando temas e ideas, estableciendo ciertas ideas generales y analizando después ciertos casos concretos antes de emitir sus conclusiones<sup>8</sup>. Su enorme capacidad de

---

<sup>8</sup> El hecho de que se establezcan conclusiones no quiere decir que estas sean definitivas. Pueden ser correctas, pero la propia metodología intelectual de Walzer hace imposible hablar de absolutos en cuanto a las argumentaciones o las conclusiones

## Introducción

asociación hace que pase de un tema a otro sin que a veces veamos la relación inmediata. Pero este tipo de sensaciones no son casuales sino que son fruto de su propio compromiso con una forma de razonar basada en la reiteración, en la repetición de argumentos con ligeras variaciones, en la búsqueda de nuevas formas y caminos de explicar las cosas<sup>9</sup>, un enfoque a medio camino entre el universalismo y el relativismo. Quizás por estar entre dos aguas, por tener un pensamiento intermedio y difícil de encasillar, aparezcan estas sensaciones.

Siguiendo con el estilo intelectual de Walzer podemos decir que en sus textos menudean las comparaciones. Establece con frecuencia, semejanzas y diferencias, en las que se introduce hilando muy fino, fruto de su erudición y gusto por la diferencia, por lo específico, por lo que parece igual pero no lo es. Su idea y compromiso con el pluralismo y la diferencia hacen que no se contente con establecer categorías generales sino que busque la especificidad de cada comunidad, las pequeñas divergencias que la hacen singular.

A partir de los rasgos vistos acerca de su estilo, podemos intuir tres compromisos claros en Walzer. Estos son su compromiso por el pluralismo, por la diferencia y la defensa de la comunidad, que en ocasiones le ha valido el encasillamiento de comunitarista, junto a otros autores como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel o Charles Taylor, - algo que el mismo niega<sup>10</sup>-, si bien es cierto que sus críticas al liberalismo universalista preponderante, sus referencias continuas a tradiciones concretas, su idea de comunidad y prácticas sociales podrían dar una impresión equivocada. Ciertamente es que su crítica al liberalismo convencional es feroz<sup>11</sup>, sin embargo, a la vez que hallamos rasgos

---

extraídas de nuestros análisis. Un ejemplo claro de esto puede verse en la discusión narrada al final del primer capítulo de *ISC.*, pp. 30-32 (33-36), entre el rabí Eleazar y el rabí Josué. Y más concretamente en las primeras líneas del prólogo a *MALI*, p. 29 y en *GPM.*, p. 2.

<sup>9</sup> Un ejemplo de este modo de razonar podemos verlo extensamente al analizar sus argumentaciones acerca de los mínimos morales en su pensamiento. Explícitamente puede verse en el prefacio a su obra *CC.*, al decir que su comprensión se entiende mejor mediante la repetición que con la argumentación sucesiva.

<sup>10</sup> Véase el estudio introductorio de Rafael DEL ÁGUILA a *MALI* y la entrevista efectuada por Mikael CARLENHEDEN y René GABRIËLS, "An Interview with Michael Walzer." *Theory, Culture, and Society* 14 (febrero 1997), pp. 113-30. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 1-28.)

<sup>11</sup> Michael WALZER, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory* 18, 1990, pp. 6-23. (Trad. castellana *PP.*, pp. 153-176.)

## Introducción

próximos al comunitarismo, encontramos también en él referencias constantes a un pluralismo de base y un gusto por la diferencia que difícilmente encontramos en el comunitarismo convencional.

Quizás, Walzer pueda definirse como un comunitarista liberal o un liberal comunitarista, ya que en él se dan cita aspectos muy relevantes de cada una de las tradiciones. Por una parte habla de costumbres, de prácticas locales, de tradiciones locales y comunitarias..., recurriendo constantemente a lo concreto y específico de cada una de las comunidades humanas. Por otra parte, sorprende con la idea de unos mínimos morales casi universalmente compartidos en todas las culturas<sup>12</sup>. Por lo que el encasillamiento de Walzer en uno de estos grupos, comunitaristas o liberales, resulta incómodo y apresurado. Podríamos decir, con más acierto, que está más allá de ambos y busca vías para aunar aspectos de ambas teorías pero sin alinearse con ninguna de ellas. Podría, quizás, representar una tercera vía, también seguida por autores como Will Kymlicka, Amy Guttmann y otros, pues si bien cada uno tiene su especificidad, todos ellos apuntan en una dirección diferente a la dicotomía habitual señalada entre comunitaristas y liberales<sup>13</sup>.

### **3. Objetivos, justificación y pertinencia del tema elegido**

He elegido el tema de la justicia distributiva y la igualdad compleja en el pensamiento de Michael Walzer sobre todo por la aplicación práctica que estos conceptos, en especial el de igualdad compleja, tienen en nuestras sociedades. A mi modo de entender la igualdad compleja nos permite evaluar y liberar a nuestras sociedades de ciertos males endémicos que las corroen como son la corrupción, la dominación de unos sobre otros, la distribución de bienes conforme a criterios, en ocasiones, más que dudosos, etc, todos ellos reproducidos a través de las edades pero que en pleno siglo XXI se hacen más sangrantes. Por lo que mi objetivo principal en este trabajo es analizar

---

<sup>12</sup> El proceso de cómo se llega a estos mínimos morales lo analizaremos en profundidad en el tercer capítulo y veremos la discusión que mantiene con otros teóricos con relación a este punto.

<sup>13</sup> Cf. Joseph H. CARENS, "A Contextual Approach to Political Theory Author", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, n° 2, abril 2004, pp. 117-132.

## Introducción

de qué forma puede servirnos el pensamiento walzeriano referente a estos conceptos como mecanismo para medir cuán justa es una sociedad, como idea regulativa que nos permita juzgar hasta qué punto una sociedad es justa y de qué forma podríamos intentar ir progresivamente acercándonos a ese ideal.

La justicia distributiva es un tema que en las últimas décadas ha sido desarrollado por un amplio número de pensadores y ha generado una amplia bibliografía. *Spheres of Justice* supuso un giro radical a las concepciones habituales sobre la justicia que hasta el momento se tenían y sobre las que se discutía. La concepción plural de la justicia en Walzer no sólo me parece digna de estudio sino que, en mi opinión, aporta numerosas ventajas a la hora de tratar el tema de la justicia y los significados sociales en nuestras sociedades.

Por esta razón, he creído conveniente comenzar por sentar las bases del pensamiento walzeriano, sin lo cual creo es imposible afrontar con éxito el reto de hacer una buena aplicación práctica de estos conceptos. Como hemos visto, Walzer es un autor que ha tratado a lo largo de su obra una disparidad amplia de temas relacionados con la filosofía política y cuestiones sociales. Habitualmente los comentarios sobre Walzer se centran en temas como la justicia, la igualdad, el multiculturalismo, la democracia..., temas todos ellos, sin duda, importantísimos en su pensamiento y de los que se ha ocupado extensamente. Sin embargo, muchas veces parece obviarse la concepción de la cual parte el propio Walzer y que tiene que ver inevitablemente con su modo de entender la filosofía moral. Siguiendo con su propia metodología es necesario apuntar al contexto e ideas que modulan su manera de pensar desde el comienzo. Por ello, en la primera parte de este trabajo, nuestro objetivo serán los fundamentos filosóficos del propio pensamiento walzeriano, sin los cuales no podríamos llegar a más. Una vez vista y aclarada la forma en la que Walzer entiende la filosofía moral y la práctica de la misma será mucho más sencillo poder entrar en los conceptos ya introducidos y que parten del contexto explicitado anteriormente. De hecho, el propio Walzer destaca que la justicia distributiva ha de ser tratada desde concepciones maximalistas de la moral, en las cuales las interpretaciones de los significados sociales

## Introducción

son densas<sup>14</sup>. De ahí que la tradición, la comunidad, la historia y los detalles tengan en Walzer una importancia suprema.

Una vez visto todo esto podremos entrar de lleno en el objetivo principal de esta tesis que no es otro que el intentar analizar la aplicación práctica que el concepto de igualdad compleja tiene hoy en día para nuestras sociedades. Para nuestro propósito, analizaremos el concepto mismo no sólo desde su versión maximalista sino también desde una versión mucho más general y minimalista que permita extrapolar ciertos aspectos del análisis a otras sociedades, que si bien no comparten en toda su extensión los mismos significados sociales si que son reconocibles en sus trazos. Asimismo, y en el camino hacia nuestro objetivo principal, trataremos de mostrar el papel que la ciudadanía juega en las sociedades, sobre todo en aquellas llamadas democráticas. Además, tendremos por objetivo la vinculación del pensamiento walzeriano con el de una pensadora de raigambre discursiva como es Adela Cortina, de forma que sus pensamientos puedan complementarse, y salvar desencuentros que Walzer tiene con algunos llamados procedimentalistas, en pro de la búsqueda de ideas y planteamientos conjuntos para crear sociedades más justas, libres, plurales y igualitarias.

### **4. Metodología y estructura de la tesis doctoral**

La metodología a utilizar para poder dar cuenta de los objetivos anteriormente expuestos será, principalmente, el diálogo con el pensamiento de Michael Walzer, haciendo una lectura crítica y analítica, en la que se aclaren y diluciden los conceptos fundamentales de su pensamiento, así como sus preocupaciones, ideas y posturas concernientes a los objetivos expuestos. Además, mediante una hermenéutica de la obra de nuestro autor de referencia, intentaremos hacer una propuesta práctica de su pensamiento en torno al concepto de igualdad compleja. A su vez, y siguiendo la misma metodología, recurriremos al diálogo con la obra de otros autores a los que Walzer considera y algunas veces enfrenta, ya sea de manera implícita o explícita, e intentaremos mostrar algunas soluciones que puedan mediar entre las diferentes posturas, asumiendo las ventajas de las críticas y enriqueciendo en lo posible nuestra propuesta práctica relativa a la idea

---

<sup>14</sup> Cf. Michael WALZER, *SJ.*, “Introducción”; *TT*, cap. III.

## Introducción

de igualdad compleja, así como otros resultados que en el transcurso de nuestra investigación puedan darse.

Respecto a la estructura de la tesis, he de comenzar diciendo que el trabajo está dividido en dos partes claramente diferenciadas, la primera y más extensa es de tipo fundacional, próxima a las bases o los fundamentos de la filosofía moral, en la que se analiza la visión que Michael Walzer tiene de la misma. La segunda parte entra de lleno en la filosofía política y transita próxima a dos conceptos fundamentales en la teoría walzeriana como son la justicia distributiva y la igualdad compleja, conceptos a los que dedico un capítulo a cada uno y que desembocan en propuestas prácticas en torno a la idea de igualdad compleja como reguladora para solventar algunos de los problemas de justicia que hoy están presentes en nuestras sociedades.

Entrando más de lleno en el contenido de este trabajo, comienzo con un primer capítulo en el que se analiza la concepción de Walzer de filosofía moral, y sobre todo cómo se conforma. Antes de analizar cualquier tema de los expuestos anteriormente en la obra de Walzer conviene saber cómo y desde dónde podemos llegar a nuestras concepciones de filosofía moral. Walzer identifica tres modos, formas o senderos de hacer filosofía moral: el primer modo será a través del descubrimiento, ya sea religioso o filosófico; el segundo modo será por medio de la invención, bien como una novedad o bien partiendo de determinados contextos; por último, Walzer analiza el modo interpretativo de llegar a la filosofía moral y por el cual se decanta. Es en este último punto en el que Walzer a lo largo de su obra *Interpretation and Social Criticism* más incide. Por eso nos detendremos en el mismo, para ver cómo Walzer defiende este sendero de diferentes tipos de acusaciones, especialmente de la que le acusa de ser inmovilista y no permitir la crítica.

En el segundo capítulo analizaremos en qué consiste la crítica social, cómo se hace, desde qué posiciones se efectúa, trataremos de ver cual es la visión convencional del crítico social moderno, cómo se opone Walzer a este modelo de crítico y cómo propone otro más acorde con la experiencia cotidiana de la crítica social. Asimismo, consideraremos la importancia del método interpretativo propuesto anteriormente no sólo como la mejor forma de hacer filosofía moral, sino también como el que mejor da cuenta de la crítica social, que no es sino un aspecto importante de nuestra moralidad. Examinaremos las

## *Introducción*

diferentes objeciones que se le han hecho a Walzer desde otras concepciones como pueden ser la liberal o la dialógica, en las figuras de R. Dworkin y K. O. Apel respectivamente. A su vez trataré de objetar en cuanto a la diferencia de niveles en los que discurre el sendero de la interpretación cuando se focaliza nuestra atención sobre la cuestión de los orígenes de la filosofía moral y cuando hablamos de un ejemplo relevante de este sendero como es la crítica social.

Una vez visto esto, entraremos en el tercer capítulo en el que trataremos de aclarar la concepción de mínimos morales que nuestro autor defiende en claro disenso respecto a otras propuestas de mínimos como las procedimentales. Para este fin, analizaremos cuál es la relación de los mínimos y los máximos morales con la práctica de la crítica social y en general con respecto a la moralidad. Comenzaremos relacionando este asunto con el de la crítica social, para, posteriormente, introducirnos en el desde un caso práctico a propósito de las críticas que se han vertido sobre Walzer relativas a su posición sobre la guerra justa y las intervenciones humanitarias. Examinaremos las diferencias de procedimiento a la hora de definir qué son los mínimos en moral por parte de nuestro autor y otros autores de raigambre procedimental y más liberal -como el mismo Walzer los define- y cómo esta diferencia delimita de otra forma el camino en busca de principios universales. Además, intentaremos dilucidar a la luz de un pensamiento conciliador como el de Adela Cortina, las posibilidades prácticas y nexos de unión que entre Walzer y las éticas discursivas pueden darse, o al menos desde alguna de sus posiciones. Esto último con el doble objetivo de enlazar con la parte práctica de este trabajo y de proponer soluciones desde diversos planteamientos a las situaciones de injusticia, sin que resulten estas incompatibles sino complementarias.

En la segunda parte de nuestra investigación analizaremos dos conceptos fundamentales en filosofía política y sobre los cuales han pivotado gran parte de las discusiones sobre la materia, la justicia distributiva y la igualdad compleja, el primero indispensable para ver el segundo y objetivo de este trabajo. Por esta razón, primeramente, consideraremos el concepto de justicia distributiva, y para ello, partiremos del contexto interpretativo diseñado en la parte anterior. Veremos cómo la justicia distributiva parte en Walzer de contextos morales maximalistas en los que los significados sociales de los bienes distribuidos son densos y requieren de interpretación. Indagaremos en



## Introducción

las características de su teoría de los bienes y examinaremos la relación entre el arte de la diferenciación y el concepto de justicia distributiva. A su vez, advertiremos cómo la concepción de justicia distributiva genera una serie de resultados entre los que destaca la igualdad compleja que no es sino el producto de la diferenciación que se produce al dilucidar e interpretar los significados sociales de los bienes distribuidos.<sup>15</sup>

Una vez entendido el desarrollo de la idea de justicia distributiva en Walzer y de qué forma nace la igualdad compleja pasaremos al siguiente capítulo en el que me ocuparé de la aplicación práctica del concepto walzeriano de igualdad compleja. Para ello, comenzaré por inquirir en su significado y analizar el concepto ya no desde una ética maximalista, sino de su posible lectura desde una posición minimalista, que nos permita servirnos de esta idea no sólo para el plano local sino para un ámbito mucho más general e incluso internacional, en la medida que nos sea posible legítimamente. Asimismo, profundizaremos en la relación que tiene esta idea de igualdad compleja con el ideal republicano de libertad como no-dominación y que en Walzer se traduce en el objetivo de crear una sociedad libre de cualquier tipo de dominación. Esto nos llevará inevitablemente a utilizar el concepto de igualdad compleja como estándar crítico o medidor de lo que una sociedad justa es. En cierta medida, nos servirá como baremo e idea regulativa hacia la cual una sociedad que pretenda llamarse justa debiera parecerse.

En relación con esto, analizaremos la posibilidad de sociedades libres de dominación y consideraremos el problema del mercado y el dinero, así como el problema de la corrupción, como una falta de igualdad compleja en las sociedades en las que aparece. En este sentido, intentaremos mostrar cómo podría reducirse aplicando la idea de la igualdad compleja. A su vez, observaremos como las diferentes esferas sociales se relacionan entre sí y para ello nos detendremos en una esfera paradigmática como es el caso de la esfera política y su papel dual como articuladora y garante. En este contexto, no podremos obviar el papel desempeñado por la sociedad civil y su relación con el poder político. Todo ello nos llevará inevitablemente a escudriñar el papel que la ciudadanía juega en la teoría walzeriana, que confrontaremos con otras visiones y complementaremos con especial atención al pensamiento de

---

<sup>15</sup> *SJ*, p. XIV. (12).

## **Introducción**

Adela Cortina, quien desde planteamientos discursivos y sobre la base de una ética cívica puede arrojar luz a nuestro objetivo principal. En este sentido, estudiaremos su propuesta de democracia comunicativa y veremos su relación con los planteamientos walzerianos, asumiendo su conjunción y aportes como una propuesta práctica válida para sociedades democráticas. Por último, y teniendo en cuenta todo lo dicho, intentaremos mostrar como la utilidad de la idea de igualdad compleja no se agota en este tipo de sociedades y otearemos las aplicaciones prácticas que esta idea, convertida en ideal regulativo, puede tener para todo tipo de sociedades, con la esperanza de que la tiranía y la dominación tengan menos margen de actuación que en la actualidad y que la dignidad de las personas y los pueblos pueda ser en todo momento conservada, manteniéndonos siempre vigilantes y activos en su salvaguarda.

# PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS EN MICHAEL WALZER

## CAPÍTULO I FORMAS DE HACER FILOSOFÍA MORAL

En este primer capítulo y siguiendo en parte la estructura de *Interpretation and Social Criticism* voy a intentar exponer y analizar las tres formas de hacer filosofía moral que Walzer enuncia como las más relevantes e interesantes de las habidas, sin por ello negar la existencia de otras formas de hacer filosofía moral.

Walzer destaca estas tres formas o senderos de hacer filosofía moral por lo habitual que es referirse a ellas y por la importancia que han tenido en la historia de la configuración de las diferentes moralidades. Sin duda, exponer el panorama de estos senderos y explicar cómo se conforma la filosofía moral desde ellos nos ayudará a comprender mejor los múltiples aspectos y rasgos de la moralidad, entre ellos y especialmente la crítica social, que no es sino un rasgo más de la moralidad<sup>16</sup>.

Creo necesario comenzar por este análisis en torno a cómo se configura la moralidad por la importancia que el mismo Walzer da a uno de estos senderos en particular, me refiero al sendero de la interpretación, y por la importancia que le confiere como configurador de su propio pensamiento. Habitualmente se han obviado estas cuestiones entre los comentaristas de Walzer a la hora de analizar su pensamiento, pasando directamente a cuestiones del ramo de la filosofía política. Este error creo ha de ser subsanado en una tesis doctoral y por esto he de comenzar sentando las bases de lo que entiende Walzer por filosofía moral y sobre todo por cómo se llega a ella. Este primer capítulo trata de dar respuesta a la pregunta por los fundamentos del pensamiento walzeriano y trata a su vez de aclarar los significados que más tarde habremos de emplear a la hora de analizar sus propuestas políticas y de las que numerosos estudiosos y comentaristas se han hecho eco ampliamente.

---

<sup>16</sup> *ISC.*, p. 3.(9)

## **Fomas de hacer filosofía moral**

Como muestra de la importancia de este tema y de su conexión con el resto del cuerpo de esta tesis, baste señalar la relevancia que el mismo Walzer le da a la interpretación de los significados comunes, por medio de la cual podemos “acceder a la justicia distributiva”<sup>17</sup>.

Por todo ello en este primer capítulo me centraré en analizar estos tres senderos de hacer filosofía moral: El sendero del descubrimiento, el sendero de la invención y el sendero de la interpretación. Comenzaremos por el primer citado.

### **I.1 El Sendero del Descubrimiento**

Según Walzer, en este sendero o forma de hacer filosofía moral nos encontramos con que el descubrimiento que subyace a la construcción y desarrollo de la filosofía moral puede ser religioso o secular-filosófico.

Descubrimiento en tanto se encuentra algo por primera vez, desvelando lo que estaba velado y, en este sentido, que pretende ser significativo y proponer cambios o formas de actuación en base al nuevo descubrimiento tanto en su versión religiosa como secular-filosófica.

Analizaremos estas dos variantes por separado y veremos las diferencias que entre ellas aparecen.

#### **I.1.1 Religioso**

Para Walzer es el sendero más antiguo conocido de hacer filosofía moral. Lo conocemos fundamentalmente por la historia de la religión. Este sendero tiene a su base algún tipo de revelación, revelación que generalmente se le da a alguna persona particular y que luego la transmite al pueblo<sup>18</sup> al cual va destinada. Esta moralidad sería una creación del mismo modo que lo es el mundo en el que vivimos, aunque nosotros no somos sus creadores. El creador de este tipo de moralidad es una divinidad, nosotros simplemente la descubrimos y

---

<sup>17</sup> *SJ*, p. 19. (32)

<sup>18</sup> El ejemplo sería la revelación que Yahvé le da a Moisés para que la transmita a su pueblo. Hay que decir que Walzer está pensando fundamentalmente en la tradición judeo-cristiana, de hecho, sus referencias históricas son continuas a esta tradición en toda su obra.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

posteriormente la experimentamos. Habitualmente nosotros la descubrimos por medio de un texto sagrado escrito bien por su mano<sup>19</sup> -la de la divinidad-, o bien por alguno de los transmisores de este mensaje, como pueden ser los profetas<sup>20</sup>.

Esta revelación, el texto sagrado, contiene no solamente rasgos morales sino también mandatos. Unos mandatos que implican el descubrimiento de una nueva moral y que corrigen las prácticas habituales del pueblo al cual van dirigidos. De esta forma, esos mandatos, esa moralidad revelada tiene un “carácter crítico desde el comienzo”<sup>21</sup> y modifica la forma de pensar y actuar del pueblo que acepta esta revelación. Quizás, la fuerza de esta forma de hacer filosofía moral sea justamente la confrontación que suele tener con las prácticas anteriores y la novedad que ello representa. Este, sin duda, es uno de los puntos atractivos de esta forma de hacer filosofía moral.

Sin embargo, una vez que ha sido aceptada y asimilada, el carácter crítico que tenía en su comienzo se diluye imperceptiblemente y sólo el redescubrimiento posterior del texto y sus nuevas interpretaciones posibilitarán un nuevo cambio en la conducta de las personas. De hecho, esta es la forma habitual en la que se producen las reformas religiosas, en las que se relee y redescubre el texto dándole significados más profundos que habían ido difuminándose con el transcurso del tiempo. En cualquier caso, este segundo “descubrimiento” nada tiene que ver con el primero y carece de la fuerza y excitación que el descubrimiento originario aportaba. Ha perdido la originalidad y radicalidad del primer descubrimiento. En realidad, más que de un descubrimiento, podría hablarse de un recuerdo de lo que había sido olvidado durante tiempo y, por tanto, si bien es un redescubrimiento y para algunos es algo muy novedoso, para otros es recordar lo que tiempo atrás se descubrió y, de esta forma, la originalidad que para todos tenía ese primer descubrimiento, en esta segunda fase, queda mucho más mitigada. Se trata más de una nueva

---

<sup>19</sup> Una atribución así la podemos encontrar en Éxodo 19-20 con las tablas de los Diez Mandamientos.

<sup>20</sup> De los profetas y del papel que juegan tanto en la interpretación como en la crítica social según atiendan a máximos o mínimos morales nos ocuparemos en el segundo y tercer capítulo con mayor extensión.

<sup>21</sup> *ISC.*, p. 4. (10)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

interpretación sobre el descubrimiento inicial que un descubrimiento radicalmente novedoso como suponía el texto revelado en sus orígenes.

Walzer describe de este modo lo que para él es una de las formas con más valor de hacer filosofía moral y, como veremos en adelante, la defiende a pesar de no ser el sendero por el cual él mismo transita explícitamente. Quizás por su tradición judía o por su familiaridad con el texto bíblico revelado, más concretamente con lo que denominaríamos el Antiguo Testamento, le guarda un especial afecto a este modo de ver y hacer filosofía moral.

### **I.1.2 Filosófico**

Junto al descubrimiento religioso, podemos vislumbrar con Walzer un segundo tipo de descubrimiento. Este descubrimiento sería secular, liberado de toda ligazón religiosa, y algunos filósofos lo habrían transitado a lo largo de la historia.

Este sendero, según Walzer, lo habrían recorrido todos aquellos filósofos que buscan la existencia de algún tipo de ley natural, derechos naturales, algún conjunto de verdades objetivas... El paradigma de este buscador de verdades objetivas estaría representado habitualmente por alguien que es capaz de retirarse al interior de sí mismo, que es capaz de dar un paso atrás desde su posición social, apartarse de sus intereses parroquiales y adoptar a su vez un punto de vista “objetivo”, sin adoptar ninguno en particular. Sin duda, hay otras formas de llegar a esa ley natural o conjunto de verdades objetivas, por ejemplo buscando e indagando en la propia realidad. Pero Walzer pone el acento en la visión del descubridor introducido en las líneas precedentes, ya que es “la forma clásica de la empresa filosófica”<sup>22</sup>. Para explicar este descubrimiento secular recurre a Nagel<sup>23</sup>, quien describe a ese tipo de descubridor como alguien que observa desde ningún punto de vista particular, alguien que se acerca a la figura del “ojo de Dios”, un observador imparcial y objetivo que no está instalado en ninguna posición concreta y que, sin embargo, es capaz de observarlas todas. En palabras del propio Walzer y respecto a su interpretación de Nagel:

---

<sup>22</sup> *ISC.*, p. 5. (11)

<sup>23</sup> Thomas NAGEL, “The Limits of Objectivity”, en *The Tanner Lectures of Human Values*, Utah University Press, Salt Lake City, 1986.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

*“Si es que entiendo el argumento, que se ve a sí mismo y a todos los demás, él mismo no diferente de los otros, y reconoce los principios morales que gobiernan, por necesidad, las relaciones de criaturas como ésas.”<sup>24</sup>*

La necesidad, por supuesto, es moral, ya que se ha de dar un paso atrás para descubrirla. Los principios formulados de esta forma serán unos principios a cierta distancia de nuestras prácticas y opiniones. Por este motivo serán, al igual que ocurría con el descubrimiento religioso, principios críticos. Posiblemente entrarán en conflicto con algunas de las prácticas habituales a pesar de que, supuestamente, hayan de incorporarse a la vida moral cotidiana.

Sin embargo, aquí Walzer muestra un escepticismo mayor respecto a este tipo de descubrimiento que respecto al tipo religioso. Esto se deduce de sus comentarios acerca de que los principios morales descubiertos por esta vía, la mayor parte de las veces, ya estaban de alguna manera incorporados en nuestras prácticas. Llevaban tiempo ya en nuestras vidas, si bien no se les había prestado la atención oportuna. Son principios que están ahí, aunque posiblemente arropados por una serie de intereses y prejuicios que nos hacen difícil distinguirlos. Lo que hacemos con este tipo de descubrimiento es verlos de manera nítida, sin ropajes. En cierto sentido, ya estaban insertados en nuestras formas habituales de vida y sólo estaban esperando a ser puestos de nuevo en vigor. A esto Walzer le llama “experiencia del retroceso” y, sin negar su valor, afirma que carece de la excitación y de “la novedad radical y aguda especificidad de la revelación divina”<sup>25</sup>. Un ejemplo de esta densidad, radicalidad y novedad que plantea el descubrimiento religioso y que no lo hace el tipo de descubrimiento al que se llega con esa experiencia del retroceso sería el que a continuación describo.

Mientras este segundo tipo de descubrimiento podría enunciar un principio como el que sigue: *No debemos ser indiferentes al sufrimiento de otras personas*. Un principio descubierto por medio de la revelación nos diría: *Ama a tu prójimo como a ti mismo*. Como puede observarse, la radicalidad y novedad del segundo principio es mucho mayor que el formulado en primera instancia. Su fuerza crítica es mucho más cortante. Su densidad es manifiestamente más amplia. Exige un compromiso fuerte y va mucho más allá de la mera indiferencia. Por

---

<sup>24</sup> *ISC.*, p. 5. (11)

<sup>25</sup> *ISC.*, p. 6. (11)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

supuesto, va dirigido a gente particular, situada en alguna parte, pero difícilmente podríamos descubrir esta clase de principios a través del descubrimiento filosófico según Walzer. En cualquier caso, esto no quiere decir que la “experiencia del retroceso” no tenga ningún valor, aunque es más que dudoso que “alguna vez podamos retroceder todo el camino” y ver el mundo desde ninguna parte<sup>26</sup>. En palabras del propio Walzer:

*“Observamos, en realidad, un mundo determinado; podemos verlo con especial claridad, pero no descubriremos nada que ya no estuviera allí. Dado que el mundo determinado es también nuestro propio mundo, no descubriremos nada que ya no estuviera aquí. Tal vez ésta sea una verdad general acerca de los descubrimientos seculares (morales); si es así, señala lo que perdemos al perder nuestra creencia en Dios (...) Sin fe en la revelación, sólo podemos descubrir lo que ya conocemos.”<sup>27</sup>*

La excitación y novedad del descubrimiento religioso provee un punto de partida que es la revelación. No necesitamos ningún retroceso infinito hacia “ningún lugar particular”. De ahí que el descubrimiento religioso y la creencia en Dios aporte una mayor dosis de coherencia<sup>28</sup> en este punto y Walzer apueste por este tipo de descubrimiento<sup>29</sup>. A su vez, la mayor densidad aportada por este tipo de principios, así como su ubicación espacio-temporal más concreta, también fomenta las simpatías de nuestro autor.

Simpatías que pueden ser debidas a su vinculación con el judaísmo y el texto sagrado y que también pueden ser objeto de crítica.

---

<sup>26</sup> Realmente lo que subyace aquí es uno de los compromisos fundamentales en la propia concepción de Walzer y que se opone a versiones de raigambre liberal: el hombre siempre está situado y observa desde algún lugar determinado, por mucho que quiera apartarse o marginarse. La historia de los individuos y su pertenencia marcarán en gran parte nuestra percepción del mundo.

<sup>27</sup> *ISC.*, p. 7. (12-13)

<sup>28</sup> Coherencia en relación con la propia fe.

<sup>29</sup> Esto también es señalado por Pablo DE LORA DELTORO, “Annete Baier y Michael Walzer: Acerca de la ética normativa y el filósofo moral”, *Doxa*, n°15, Vol II, Alicante, 1994, p. 610.



## *Fomas de hacer filosofía moral*

### **I.1.3 Objeciones**

La razón para hablar de objeciones es que, al igual que Walzer critica el descubrimiento secular argumentando que los principios que se descubren en realidad ya estaban incorporados en nuestras vidas, del mismo modo, cualquier persona escéptica ante el texto revelado podría decir que en realidad los principios revelados no son más que proyecciones del ser humano puestas en un más allá pero que no están sino en el mundo que habitamos<sup>30</sup>.

Asimismo, podríamos decir que si bien los principios formulados por el descubrimiento filosófico pueden ser acusados de estar previamente en nuestro mundo moral, los principios formulados por el descubrimiento religioso no lo son menos y, en último término, la propia figura de una divinidad que pone fin a la experiencia del retroceso en el descubrimiento religioso, no es sino un argumento del cual no todos podemos dar cuenta pues requiere de una fe en el propio proceso.

Quizás por estos inconvenientes y por algunos otros Walzer es reticente a dar un origen a la moralidad ubicado en el tiempo y en el espacio. Walzer suele contestar a la pregunta sobre el origen de la moralidad con una fábula hindú en la que un alumno le pregunta a su maestro por los orígenes del mundo. El maestro le responde con una imagen muy gráfica de una tortuga sosteniendo el mundo, ante lo cual el alumno le vuelve a preguntar al maestro qué o quién sostiene a esa tortuga. El maestro vuelve a responderle diciendo que debajo de esa tortuga hay otra tortuga y ante la insistencia del alumno formulando la misma cuestión le responde que hay tortugas hasta el infinito.

Con ésta fábula Walzer da respuesta a los orígenes indeterminados de la moral, ante la cual no es posible decir cuándo aparece pero sí que va construyéndose poco a poco a lo largo de la historia y que nuestros logros son producto de anteriores luchas históricas que se retrotraen hasta tiempos inmemoriales. Conquista sobre conquista, argumento sobre argumento va configurándose nuestra moral. Para Walzer, por tanto no es posible dar una fecha o evento para el origen de la moral, simplemente parte de dónde ya estamos

---

<sup>30</sup> En este sentido pueden verse argumentos como los empleados por L. FEUERBACH en *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998.

## **Fomas de hacer filosofía moral**

instalados, como veremos con mayor extensión al final de la segunda sección y tercera de este capítulo.

En cualquier caso, habría que reconocer que en Walzer hay un sesgo claro, posiblemente debido a su tradición religiosa, a la hora de juzgar ambos tipos de descubrimiento y que le hace decantarse y simpatizar más con uno de los dos.<sup>31</sup>

Una vez visto en qué consiste el sendero del descubrimiento con sus dos variantes, hemos de pasar a analizar otra forma de hacer filosofía moral que cuenta con un gran número de defensores. Me refiero al sendero de la invención, contra el cual, Walzer apuntará algunas objeciones.

### **I.2 El Sendero de la Invención**

En la génesis de esta forma de hacer filosofía moral nos encontramos, según Walzer, con hombres y mujeres que no están situados en ningún lugar concreto. Hombres y mujeres que han perdido su creencia en cualquier tipo de verdades objetivas, ya sean dioses o leyes naturales, y han de buscar otros caminos para encontrar valores y pautas que dirijan la vida moral. De modo que, a la hora de concebir el mundo moral, “no hay ninguna concepción preexistente, ningún programa divino o natural que los guíe”<sup>32</sup>. En cierta medida, han de caminar solos en la construcción de ese nuevo mundo moral. Quizás lo hagan porque piensen que no hay ningún mundo moral realmente existente, o que el que existe es inadecuado. En cualquier caso, son diferencias básicas de percepción respecto de los individuos que transitan el sendero del descubrimiento. En el sendero que ahora analizamos son habituales frases como: “Dios ha muerto”, “la humanidad está alienada de la naturaleza”, “la humanidad está carente de significados morales”, etc.

---

<sup>31</sup> Debo decir, en defensa de Walzer, que lo que él hace no es sino una descripción de los métodos que hay para hacer filosofía moral y que, en este sentido, las pretensiones de un método y otro son bien diferentes, ya que cuentan con diferentes presupuestos consustanciales al propio método. Por lo tanto, las apreciaciones de Walzer resultan igualmente válidas, a pesar del partido que toma por uno de ellos, pues no hace sino describir los métodos en virtud de como se muestran habitualmente según su parecer.

<sup>32</sup> *ISC.*, p. 10. (15-16)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

Por todo ello, el camino que estos hombres y mujeres se disponen a recorrer tiene que ver con la invención. Al no haber ningún modelo preexistente, sólo queda la invención. Una forma de hacer filosofía moral en la que el fin, generalmente, está determinado por la moralidad que esperamos inventar<sup>33</sup>. Llegados a este punto, la pregunta que se nos plantea es: ¿Cómo inventamos?, ¿De qué forma somos capaces de avanzar en la tarea de construir una nueva filosofía moral? La pregunta tiene que ver inevitablemente con la metodología empleada para concebir. De esta forma, según Walzer, es como han comenzado la mayoría de los filósofos que han transitado por esta vía.

Un ejemplo de lo enunciado en el párrafo anterior, podríamos encontrarlo en el mismo Descartes, quien además de darse cuenta de que el fin hacía el cual tendía su filosofía moral ya estaba dado por sus propias expectativas de lo que esperaba conseguir<sup>34</sup>, intenta establecer las condiciones y el método que hicieran posible la invención de una nueva filosofía moral. Al no haber verdades objetivas, Descartes necesitaba establecer un método constructivo, en definitiva, un procedimiento para concebir que le permitiese justificar sus avances, sobre todo teniendo en cuenta que ni Dios ni la Naturaleza son ya los garantes de estas verdades que esperamos inventar.

Pero el modelo cartesiano de invención moral no es el más afinado por una razón fundamental. Según Walzer, “el requerimiento crucial de un procedimiento es que tenga lugar en el marco de un acuerdo”<sup>35</sup> y esta condición no es satisfecha por el legislador cartesiano por muy buena voluntad que éste ponga y muy benevolente que éste sea. Lo que marca la validez del procedimiento es su desembocadura en acuerdo y que todos los afectados puedan sentirse representados<sup>36</sup>. El legislador cartesiano no está autorizado a hablar por el resto de los afectados, autorizarlo significaría haber dado un paso previo y anticipado al propio procedimiento. Pero hasta que el procedimiento no esté configurado no puede hablarse de un legislador autorizado, pues la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 10. (15)

<sup>34</sup> René DESCARTES, *El Discurso del Método*, Espasa, Madrid, 1993, pp. 36-39.

<sup>35</sup> *ISC.*, p. 10. (15)

<sup>36</sup> La relación con la ética dialógica en este punto es evidente. El presupuesto de Walzer sobre la necesidad del acuerdo muestra muy a las claras la influencia que algunos principios de esta ética han tenido en el pensamiento walzeriano. Asimismo, tener en cuenta a todos los posibles afectados es una característica muy propia de estas éticas.

## **Fomas de hacer filosofía moral**

autorización y la definición de lo que es un legislador autorizado, ya sea un legislador racional y benevolente o una figura representativa del resto, vendrá marcada por el propio procedimiento una vez éste haya sido establecido.

Por otra parte a Walzer se le hace difícil, e incluso peligroso, pensar en un representante que sea capaz de aunar a toda la humanidad y representarla. El procedimiento para su elección parece complicado, cómo podría representar a la humanidad no lo es menos. Ante este panorama, quedaría una tercera posibilidad que respetase el acuerdo necesario para hablar de procedimiento legítimo. Esta posibilidad vendría dada por la participación de toda la humanidad en el proceso. Negada la representatividad, no queda sino la participación directa, dice Walzer. Pero esto, siguiendo sus palabras, produciría más una cacofonía de voces que orden y el resultado sería un mero producto del azar que nada tendría que ver con la razón.

### **I.2.1 La Invención de Novo**

Desechadas estas tres figuras o modelos para transitar por el sendero de la invención, Walzer se detiene especialmente en un método de hacer filosofía moral que ha tenido un éxito muy relevante en los últimos años y que parece haber solucionado el problema al que hacíamos referencia en las líneas precedentes. Esta solución sería el llamado procedimentalismo o idealismo<sup>37</sup>, y entre sus figuras más representativas encontramos a Habermas y Rawls<sup>38</sup>. Ambos autores son tildados por Walzer de idealistas y procedimentalistas, ya que en ambos casos, según Walzer y aunque pueda ser más o menos discutible, prima el diseño y las condiciones previas antes que el resultado, quedando este determinado por el propio procedimiento diseñado. Tienen en común el

---

<sup>37</sup> Este término es usado por Walzer para referirse a esta forma de hacer y diseñar conversaciones o situaciones en las que el fin ya está contenido en el mismo diseño. Puede verse con mayor extensión en Michael WALZER, "A critique of philosophical conversation", *The Philosophical Forum* 21, invierno 1989-1990, pp. 182-196. (Trad. castellana: *PP.*, pp. 53-72.)

<sup>38</sup> Por ser ambos autores suficientemente conocidos y estudiados, no haré especial mención al conjunto de sus teorías ni a las corrientes de pensamiento que representan, a no ser que algunos puntos de mi exposición requieran una explicación matizada.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

hecho de apostar por un procedimiento inventivo de la moralidad<sup>39</sup> y es por esto por lo que analizaremos sus soluciones en los siguientes puntos, advirtiendo que sus propuestas son muy diferentes y que, por tanto, requieren de explicación aparte cada uno de ellos, a pesar de este encasillamiento hecho por Walzer y en el que mete también a algún otro autor como Bruce Ackherman, aunque sin dedicarle tanta atención.

### **I.2.1.1 J. Habermas**

El primer representante de esta forma de hacer filosofía moral que deberíamos tomar en consideración es Jürgen Habermas. Walzer no dedica excesivo espacio a comentar esta vía de hacer filosofía moral en su obra *Interpretation and social criticism*, ya que la considera mucho más “engorrosa”<sup>40</sup> que la propuesta de Rawls, que veremos más adelante y que es calificada por el mismo Walzer como la más elegante y mejor conocida de todas las propuestas procedimentalistas. Sin embargo, en “*A critique of philosophical conversation*”<sup>41</sup>, no escatima espacio en atacar la concepción de Habermas acerca de lo que sería una conversación filosófica ideal y porque no, también real.

Antes de pasar a ver la crítica de Walzer a esta forma de transitar la moral, recordemos de forma sucinta las condiciones de la conversación ideal habermasiana, entre las que destacan las siguientes:

Los interlocutores han de tener cubiertas sus necesidades básicas, sin este requisito no sería posible ni tan siquiera tener la capacidad de dialogar. Han de conocer la información relevante sobre el tema a tratar. No han de ser coaccionados en ninguna forma. Han de

---

<sup>39</sup> Hemos de decir, que el encasillamiento que Walzer hace de ambos autores bajo el epígrafe de la invención no nos satisface demasiado ya que, según entiendo, ambos tratan de hacer una hermenéutica reconstructiva de lo real, por ejemplo en el caso de Habermas bajo el presupuesto de las condiciones contrafáctico-pragmáticas del discurso y en el caso de Rawls bajo la figura de la posición original como experimento mental. En cualquier caso, también he de manifestar que Walzer reconoce, como veremos más adelante, las insuficiencias y limitaciones de su interpretación de ambos autores, al igual que las circunstancias históricas de las que estos parten para hacer sus propuestas, con lo que el término invención no debiera ser tomado literalmente en sentido estricto.

<sup>40</sup> *ICS*, p. 11. (17) La propuesta habermasiana es engorrosa, según Walzer, porque necesita que imaginemos la participación del conjunto de la humanidad en una suerte de conversaciones ideales y reales en las que todas las voces sean tenidas en cuenta.

<sup>41</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

disponer del tiempo suficiente para poder expresar libremente sus opiniones y poder escuchar las de los demás. Cada uno no busca su propio interés sino que se hacen propuestas racionales que todos pudieran aceptar, tras este diálogo racional en condiciones de igualdad. Estas son a grandes rasgos las características principales de una conversación en una situación ideal de habla<sup>42</sup>.

Dicho esto, veamos la crítica que nuestro autor de estudio hace a Habermas, si bien hemos de ser conscientes, como el mismo lo es, que “algunas referencias concretas no harán justicia a la complejidad y sofisticación de la teoría en cuestión”<sup>43</sup>.

Comienza Walzer dudando del presupuesto de que en estas conversaciones el objetivo sea llegar a “unas conclusiones cuyo valor como verdad o corrección moral sean de obligado reconocimiento para todas las demás personas”<sup>44</sup>. Para él, este objetivo de llegar a una especie de verdad o corrección moral no es plausible en condiciones reales. En las conversaciones reales es tan frecuente el acuerdo como el desacuerdo y, en todo caso, ambos son siempre temporales. Por tanto, no es más definitivo ni fundacional uno que otro.

Respecto a las razones que nos llevan a buscar el acuerdo, dirá que, son tan dudosas como para su contrario pues al igual “que las personas disienten a menudo sólo por interés personal, orgullo o despecho, también es cierto que coinciden muchas veces nada más que por debilidad, miedo o ignorancia”<sup>45</sup>. La verdad, de este modo, se

---

<sup>42</sup> Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 50-53; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelon, 1985, p. 116.

<sup>43</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., p. 185. (57) Por esta razón habré de señalar, como ya comenté en la nota 39, algunos de los errores de interpretación que puedan producirse y que volverán a aparecer en las próximas páginas de esta sección y al tratar a algunos otros pensadores discursivos como K. O. Apel o Adela Cortina en secciones posteriores.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 182. (53)

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 184. (56) Cf. La importancia de la pasión en la política es avalada igualmente por Chantal Mouffe, como podemos apreciar en este fragmento: “la política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses y valores, o a la deliberación sobre el bien común: necesita tener el influjo real en los deseos y fantasías de la gente. Con el propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano”. Chantal MOUFFE, *En torno a la política*, Buenos Aires, F.C.E., 2009, pp. 13-14. En este sentido, también autores de raigambre discursiva como por ejemplo Cortina, defienden que la pasión no está reñida con la razón, Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética,

## *Fomas de hacer filosofía moral*

convierte para Walzer en el producto de una conversación hipotética que en el momento en el que se diseñan sus condiciones ya no ha lugar la propia conversación pues no se podrá decir mucho más. La teoría habermasiana, de este modo para Walzer, al igual que otras que tratan de diseñar las condiciones ideales para sustituir una conversación real, han de afrontar tanto las causas principales del desacuerdo como son los intereses particulares, las relaciones y los valores, como las causas de los acuerdos ficticios, no auténticos, como son la desigualdad y la información errónea<sup>46</sup>.

Pero estas conversaciones, y aquí viene una de las críticas más importantes que Walzer hace al proceso de diálogo habermasiano, solamente se dan bajo unas condiciones específicamente diseñadas para que no se produzca una confrontación capaz de impedir el consenso<sup>47</sup> al que se pretende llegar racionalmente. En nota a pie de página, siguiendo los planteamientos de Raymond Geuss<sup>48</sup>, Walzer plantea un dilema crítico ante tales condiciones. Parafraseando a Walzer el dilema planteado sería el siguiente:

Si las condiciones o circunstancias del discurso ideal se especifican con detenimiento, en profundidad y detalladamente, las cosas que pueden decirse son un número muy limitado y probablemente pueden ser dichas por el propio filósofo en representación del resto de hablantes. Si, por el contrario, esas condiciones o circunstancias no son especificadas detalladamente sino que lo son de una manera muy sucinta, entonces cada uno podrá decir cualquier cosa y no habrá ninguna razón de peso que impida que los resultados obtenidos sean

---

política y religión”, op. cit., p. 29. Respecto a la neutralidad de la razón puede verse, Adela CORTINA, *La escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Síntesis, Madrid, 2008, cap. 5, pp. 91-105. En este mismo sentido, son muy interesantes los trabajos realizados por Jesús CONILL, “Neuroética y neuromarketing” en *Neurofilosofía práctica*, editado por Adela CORTINA, Comares, Granada, 2012, pp. 39-64; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 155-190.

<sup>46</sup> Cf. Jesús D. OJEDA, “Bondades e infortunios de la democracia deliberativa: Michael Walzer crítico de Habermas”, *Episteme*, vol. 31 nº2, 2011, pp. 79-94. En este artículo Ojeda intenta, sobre todo en sus conclusiones (pp. 93-94) unir ambos planteamientos, afirmando la complementaria necesidad de ambos enfoques en nuestro mundo contemporáneo.

<sup>47</sup> Jürgen HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 271.

<sup>48</sup> Raymond GEUSS, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

opuestos a las “buenas costumbres”. En definitiva, para Walzer y Geuss, bien sea por exceso o por defecto, las condiciones del discurso ideal no satisfacen las expectativas creadas en un primer momento y no alcanzan su objetivo de configurar una filosofía moral legitimada por el propio procedimiento, ya que éste o está viciado (cargado de contenidos) desde sus mismos planteamientos, o no dice nada, en cuyo caso tampoco resuelve el problema de decir algo con sentido y no ser sólo una cacofonía de voces<sup>49</sup>.

Además, Walzer prosigue en su crítica diciendo que el escenario de estas conversaciones no puede ser ni la asamblea, ni un jurado, ni ningún entorno social o político real, dado que ninguna sede conocida sería la adecuada. Estas conversaciones habrán de tener lugar en un espacio asocial. Aunque los hablantes puedan tener información acerca de una sociedad determinada y de un momento histórico particular, - “una fase dada en el desarrollo de las fuerzas productivas”, según Habermas<sup>50</sup>, estos no pueden estar allí, ni siquiera hipotéticamente.

De hecho, aunque vinculáramos las conclusiones filosóficas a un determinado conjunto de circunstancias históricas, como reconoce Walzer que hace Habermas cuando imagina una formación discursiva de la voluntad en el contexto mencionado anteriormente, no deja de ser cierto, dice él, que las conclusiones pretendan ser objetivamente verdaderas o correctas para un abanico concreto de comunidades particulares y sin referencia específica a la política real de dichas comunidades<sup>51</sup>. De este modo, podemos afirmar que Walzer es consciente de que Habermas no presupone la liberalización de particularismos, sabedor de dónde surge esta propuesta y del contexto

---

<sup>49</sup> Frente a esta interpretación del procedimentalismo habermasiano conviene señalar que autores como A. CORTINA han defendido, de forma seria y bien argumentada, al procedimentalismo de este tipo de críticas como puede verse en sus obras: *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 115-139 y *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 74-83. Por otra parte, autores como Brian Barry suponen que a Walzer le gustaría contar con un principio de justicia de carácter formal y de validez universal, cosa que Walzer no admite. Brian BARRY, “Justicia esférica e injusticia global” en *Pluralism, Justice, and Equality*, Michael WALZER y David MILLER, editores. Oxford University Press, 1995 (Trad. castellana: PJI, pp. 102-103).

<sup>50</sup> Jürgen HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 188.

<sup>51</sup> Michael WALZER, “Philosophy and Democracy”, *Political theory* 9, 1981, pp. 393-394. (Trad. castellana: PP, p. 47.)



## *Fomas de hacer filosofía moral*

en el que se desarrolla. En cualquier caso, eso no quita para que Walzer siga manteniendo que si por algo se caracteriza la conversación no distorsionada, a diferencia de la conversación corriente, es por las muy pocas cosas que en ella se pueden decir. Y es que si seguimos analizando el pensamiento walzeriano referente a la propuesta habermasiana vemos como los propios hablantes han de estar también idealizados de tal forma que “sólo algunas palabras les vengan a la boca”<sup>52</sup>. Quizás, esta afirmación de Walzer sea excesiva pero no es óbice para que su crítica siga teniendo efecto pues lo que se presupone en las condiciones ideales de diálogo es que los hablantes son y se saben a sí mismos como iguales entre sí, cosa dice Walzer que sería como mínimo cuestionable, pues se supone que ha de ser la conversación la que produzca, entre otras cosas, los argumentos favorables a la igualdad y no presuponer el resultado a la misma de antemano. Desde luego, dirá, responder a la pregunta de cómo sería posible eliminar de sus mentes el orgullo de casta, la sumisión, la humildad, no es tarea fácil, a no ser que todas las relaciones de subordinación hubieran sido abolidas, como parece pretender Habermas. Hay que decir que Habermas sitúa esta situación ideal de habla en un nivel postconvencional alcanzado, lo que desde luego hoy en día no es aplicable en muchos contextos. En este sentido Walzer va más allá de lo que Habermas pretende, malinterpretando su propuesta en parte.

Otra de las condiciones cuestionadas por Walzer es la de que los hablantes están plenamente informados, conociendo la misma información relevante sobre el mundo real o lo que Habermas llama “las condiciones limitadoras y los imperativos funcionales de la sociedad”<sup>53</sup>. A su vez, están liberados de sus propios intereses y valores particulares<sup>54</sup>, lo que a juicio de Walzer es la condición más difícil de cumplir, pues exige un compromiso interno por parte de los hablantes de afirmar sólo aquellos intereses y valores que puedan ser universalizados, reprimiendo todos los demás. Como él mismo define,

---

<sup>52</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., pp. 185-186. (57-58)

<sup>53</sup> Jürgen HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 189.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

sería una especie de intuición del interés general y del bien común<sup>55</sup>, que desembocará en un conjunto de principios para una comunidad de ciudadanos cooperativos. Según la interpretación walzeriana de Habermas, que se apoya en este punto en S. Benhabib, aquí prima el diseño sobre el discurso: “De la situación ideal de habla, uno viene a extraer lo que haya puesto en ella”<sup>56</sup> y en palabras de Walzer: “Todo aquello que uno no ponga en los hablantes deberá ponerlo en el habla de estos. Antes de que nadie diga nada, el acto de habla debe haber sido descrito de tal modo que fije límites a lo que puede decirse”<sup>57</sup>. Por ejemplo, Walzer señala que cuando Habermas aboga por una “comunicación ilimitada”, lo único que pretende es excluir otro tipo de limitaciones reales como pueden ser la fuerza o el fraude, la sumisión o el miedo..., lo mismo ocurre con el requisito de universalización, el cual para Walzer constituye, quizás, la restricción más considerable de todas las mencionadas<sup>58</sup>.

Entiende Walzer que este requisito tiene un fin teórico que contrasta fuertemente con la realidad pues en estas conversaciones se pretende excluir el compromiso, el regateo, la negociación de intereses particulares. Walzer cree que con este requisito conversacional se ha dado un paso más allá y, aunque Habermas pretenda equipararlo con el requisito de entendimiento mutuo en el habla real, lo que se está haciendo es poner un requisito pre-teórico y por tanto ilegítimo. De hecho, desde el punto de vista habermasiano la justicia vendría a ser una vida común cuyos términos son fijados por la voluntad general de los

---

<sup>55</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., p.186. (58-59)

<sup>56</sup> Sheyla BENHABIB, *Critique, norm, and utopia: A study of the foundations of critical theory*. Nueva York, Columbia University press, 1986, pp. 292-293.

<sup>57</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., p. 186. (59)

<sup>58</sup> El requisito de universalización puede ser visto de forma radicalmente diferente a como se expresa en la versión walzeriana sobre este asunto y como veremos en los apartados II.4.3 y III.3.2. Un ejemplo claro de ello sería la posición mantenida por Cortina, en defensa del requisito de universalización planteado por Habermas. Adela CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 127-130. O también en su artículo *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades Humanas*, en la revista *Isegoria* 13, 1996, en el que afirma: “Por su parte, el principio de la ética discursiva pretende valer universalmente, pero es puramente procedimental”. Cf. Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 380, 381; Jürgen HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, p. 117; *Facticidad y validez*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, pp. 138, 139.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

ciudadanos<sup>59</sup>, es decir, aquello en lo que todos estuvieran de acuerdo en desear que fuese una norma universal y no un pacto negociado, un *modus vivendi*, imparcial para los sujetos egoístas y racionales<sup>60</sup>. Pareciera, dice Walzer asumiendo el planteamiento de Steve Lukes sobre Habermas, como si esta necesidad de universalización produjera en los hablantes una especie de “cambio endógeno de preferencias...tal que los gustos, valores, ideales, planes de vida, etc., acabaran unificándose en gran medida y ya no entrarán en conflicto mutuamente”<sup>61</sup>. Mediante estas conversaciones se llegaría a un “mundo moral concebido de tal forma que todos ellos estén dispuestos a vivir en él y a considerarlo justo”<sup>62</sup>, independientemente del lugar que ocupen en él. Este sería el resultado racional de las conversaciones mantenidas por los participantes en ellas siempre que, como ya dijimos y esto es una condición básica y fundamental para Walzer que se da en los procedimentalismos, estén “liberados de todos los lazos del particularismo”<sup>63</sup>.

Pero, ¿qué razón podemos tener nosotros para sumarnos a este tipo de creencia? Para responder a esta pregunta, quizás sería mejor, dice Walzer, ver la dificultad e improbabilidad de llegar al acuerdo filosófico y para ello Walzer hace una interpretación de lo que para él son las conversaciones reales por oposición a las condiciones diseñadas en este modelo de invención habermasiano. Antes de pasar a ello, creo necesario recordar que cuando Habermas habla de las condiciones de esa situación ideal de diálogo, lo que supone es que éstas no son sino un presupuesto contrafáctico pragmático del habla y que responden a una

---

<sup>59</sup> Jürgen HABERMAS, “A reply to my critics”, en John B. Thompson y David Held (compiladores), *Habermas: Critical Debats*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1982, p. 257. Esta sería la fórmula empleada por Thomas McCarthy y aceptada por Habermas en este escrito de respuesta a sus críticos.

<sup>60</sup>*Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>61</sup> Steve LUKES, *Of gods and demons: Habermas and practical reason*. Critical Debats, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982, p. 144.

<sup>62</sup> *ISC.*, p. 11. (17)

<sup>63</sup>*Ibidem*. Este es uno de los caballos de batalla de Walzer frente al procedimentalismo. Como veremos más adelante, la importancia de la desconexión que el procedimentalismo pregona como positiva y fundamental para llevar a buen término cualquiera de los procedimientos empleados en la consecución de una nueva filosofía moral, no es ni mucho menos igualmente valorada por Walzer, para quien la conexión y la pertenencia serán fundamentales en el momento de proponer un sendero alternativo, en este caso el interpretativo, a los procedimentalismos dominantes.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

reconstrucción de la realidad, haciendo así una hermenéutica reconstructiva de lo real, incluso de las bases de lo comunitario. Estas condiciones “ideales” ya están presupuestas en el mismo acto del habla real pues esperamos que el otro sea un interlocutor válido, que sea veraz, que se atenga a razones y pretenda llegar a acuerdos universalizables... en definitiva, es una interpretación de la realidad, igual que lo que Walzer pretende. Sin embargo, según Walzer, esa interpretación de la realidad ya está sesgada e idealizada por lo que queremos conseguir, pretendiendo valer para todos, incluso normativamente, cosa que Walzer no aceptará.

En este sentido señala Walzer, en primer lugar, que las conversaciones reales habitualmente no son concluyentes y aunque guardan cierto parecido con las diseñadas por Habermas tienen relevantes diferencias<sup>64</sup>. Parfraseando a Walzer, podríamos resumirlo del siguiente modo: por ejemplo, los participantes en ellas se conciben como iguales aproximados, aunque algunos con mayor autoridad que otros; comparten un corpus de información, aunque siempre con disensiones marginales; y salvo unos pocos renegados, aspiran de forma bastante sistemática a la universalización. Sin embargo, no llegan a acuerdo alguno entre ellos, en términos jurídicos acabarían siempre con un juicio nulo por falta de unanimidad en el jurado. Habermas insistiría en que los hablantes tendrían el límite del mejor argumento, pero claro dice Walzer, esta no sólo es una restricción muy fuerte sino que además parece inverosímil, pues ¿Cuál sería el criterio para saber cuál es el mejor argumento si todos pensamos que el mejor siempre es el nuestro?<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., p. 188. (61). Un interpretación similar al planteamiento crítico expuesto aquí es el que defiende Jesús D. OJEDA en su artículo “Bondades e infortunios de la democracia deliberativa: Michael Walzer crítico de Habermas”, op. cit. No estaría de más agregar que la inexistencia en los procesos de consenso podría ser una vía de escape para no aceptar la condición conflictiva de la realidad, tal como excelentemente lo ha denunciado Chantal Mouffe. Esta autora hace ver que Habermas intenta exorcizar el sentido conflictivo de lo político e, incluso, llega a increpar a “aquellos que cuestionan la posibilidad [del] consenso racional y sostienen que la política constituye un terreno en el cual uno siempre puede esperar que exista discordia, socaban la posibilidad misma de la democracia”, Chantal MOUFFE, *En torno a la política*, op. cit., p. 20.

<sup>65</sup> Esta será una pregunta problemática para el mismo Walzer, pues a la hora de defender el sendero interpretativo como mejor forma de hacer filosofía moral, será la pregunta que le planteen a él y de la que partan algunos de sus críticos para acusarle de inmovilista e incluso de relativista. Por esta razón, el argumento empleado por Walzer

## *Fomas de hacer filosofía moral*

Además, cuando perdemos una conversación normalmente, al tiempo, repasamos y solemos decir, “si hubiera dicho esto o aquello, quizás...”. Por todo esto, concluye Walzer, en nuestra opinión equivocadamente, no habría demasiada diferencia entre la inexistencia total de actos de habla y la existencia exclusiva de actos de habla universalizantes. Estas conversaciones, según él, están estructuradas y diseñadas contra la indeterminación de la conversación real natural y su diseño conduce hacia el fin designado previamente de forma inevitable<sup>66</sup>. En cualquier caso dirá, “quizás nada de esto importe pues el habla ideal es un experimento mental y, como tal, podemos abstraernos en él de todas las debilidades humanas. Si la conversación en sí sirve para sacar a relucir nuestras flaquezas y achaques, también podemos abstraernos de ella”<sup>67</sup>.

De hecho, este será nuestro siguiente camino a explorar, siguiendo el planteamiento walzeriano.

### **I.2.1.2 J. Rawls**

Frente a este modelo de procedimentalismo, Walzer se detiene extensamente en la solución propuesta por Rawls<sup>68</sup>. La novedad y el éxito de esta solución radica en que deja de ser importante que la

---

para criticar la ética dialógica habermasiana se podría volver en su contra posteriormente si lo aplicáramos con el mismo rigor, lo que nos conduce a afirmar que parte de la crítica y argumentación aquí expuesta de Walzer contra Habermas está, también por autocontradictoria, equivocada, si bien hemos querido mostrarlo tal y como él lo plantea.

<sup>66</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., p. 187. (60)

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 189. (62) Como ya se dijo anteriormente, esta afirmación es un error en la comprensión de Walzer de la ética dialógica en la figura de Habermas, ya que la situación ideal de habla no es un experimento mental, sino un presupuesto contrafáctico pragmático del habla. En todo caso, la posición original sí que es un experimento mental, como a continuación veremos en la figura de Rawls, quien también es tildado de procedimentalista, si bien las diferencias de planteamiento con Habermas son amplias y quizás el encasillamiento de ambos en la misma categoría, además de la distorsión en la comprensión de la situación ideal de habla, haga que Walzer también yerre en la atribución de lo que es o no es un experimento mental, asimilando en parte por simplificación ambos planteamientos.

<sup>68</sup> Walzer califica la solución propuesta por Rawls como la más elegante de todas las formuladas. Es importante notar que, cuanto menos, es la solución que más comentarios y publicaciones ha suscitado en los últimos años. Cf. Tom SPRAGENS, “Justice, Consensus, and Boundaries: Assessing Political Liberalism”, *Political Theory* 31, agosto 2003, pp. 589-601.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

construcción y configuración del mundo moral sea hecha por una sola persona, ya sea un representante autorizado o no, o por muchas. Lo importante en la solución que Rawls propone es la figura del velo de la ignorancia tras el cual todos nos encontramos privados de saber qué lugar ocupamos en nuestra sociedad e incluso a qué sociedad pertenecemos. Bajo este velo estamos privados de todo conocimiento que pueda afectar a nuestras posibles elecciones. No sabemos nada acerca de nosotros mismos, si estamos en una posición ventajosa o desfavorecida frente al resto, si pertenecemos a algún grupo o clase concreta, si tenemos alguna afiliación religiosa o política, no sabemos cuál es nuestro estado civil, ni siquiera tenemos constancia de la raza o el color de nuestra piel. Bajo esta situación hipotética es bajo la cual, Rawls, pretende que legislemos acerca de nuestro mundo moral, por lo que no importa si el que legisla es uno, varios o toda la humanidad ya que, al estar privados de conocimiento, los resultados serán los mismos en toda circunstancia. Todos somos legisladores potenciales y lo que hacemos es ponernos tras ese velo de ignorancia para legislar imparcialmente. Es la llamada posición original<sup>69</sup>.

Antes de seguir adelante sería bueno volver sobre uno de los puntos que ya anuncié con el anterior modelo procedimental. Es fundamental, para que este procedimiento llegue a buen término, que los participantes en el proceso legislativo o configurador de una nueva moral estén liberados de todos sus lazos. El parroquianismo y el particularismo no favorecen en nada el procedimiento señalado sino que lo dificultan e imposibilitan. Se trata de que todos los participantes estén liberados de sus lazos y compromisos. Nadie ha de ser consciente del contexto en el que vive. La pretensión de imparcialidad, de estar liberados del confesionalismo y contextualismo es una pretensión constante en los modelos procedimentales<sup>70</sup> y especialmente en el propuesto por Rawls. Contra este requisito Walzer lanzará una de sus

---

<sup>69</sup>John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1971. (Trad. castellana: *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid, 1978); *Political Liberalism*, Columbia University Press. Nueva York, 1993. (Trad castellana: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996).

<sup>70</sup>Véase, como ejemplo, el caso expuesto de Julia Kristeva por Michael WALZER en, "On Involuntary Association", *Freedom of Association*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1998; también en *Politics and Passion*, Yale University Press, 2005, p. 14-17. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 35-37.)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

críticas más feroces, crítica que si bien anuncio ahora, la veremos más en profundidad al analizar en el próximo capítulo uno de los aspectos de la filosofía moral más relevantes: la crítica social.

Siguiendo con la exposición del planteamiento rawlsiano, Walzer afirma que la pretensión del procedimiento que Rawls establece, al igual que Habermas, es crear el “único mundo posible que podríamos inventar, universalmente habitable, un mundo para todas las personas”<sup>71</sup>. Esto es así porque si damos por supuesto algo tan corriente en nuestros días como puede ser la muerte de Dios y la carencia de significado de la naturaleza, lo que con este procedimiento hacemos no es sino crear lo que Dios hubiera creado si existiera un dios. Lo que se inventa con este procedimiento es el “mundo moral que habría existido aún cuando ellos no lo hubieran inventado”<sup>72</sup>. Sin embargo, y esta es otra de las críticas de Walzer, es difícil hablar de un único mundo moral posible teniendo en cuenta la variedad y el pluralismo real que se da en nuestro mundo. No entiende Walzer el porqué de ese énfasis en la palabra único y mucho menos cuando hablamos de moralidad.

Pero quizás en Rawls, al igual que en Descartes, la pretensión de universalidad no sea tan ambiciosa y podamos analizarla como una “versión minimalista de la inventiva”<sup>73</sup>, en cualquier caso no quita para que su propuesta de moral mínima tenga por resultado un mundo moral universalmente habitable por todos.

Sin duda, junto con esta pretensión aparece otra no menos importante y que marcará el camino para otra de las críticas de Walzer a este procedimiento. Según nuestro autor, “la razón de una moralidad inventada es proporcionar lo que Dios y la naturaleza no proporcionan, un correctivo universal para todas las diferentes moralidades sociales”<sup>74</sup>. La pregunta ahora es obvia: “¿Por qué deberíamos inclinarnos ante la corrección universal? ¿Cuál es la fuerza crítica de la invención del filósofo, suponiendo que sea la única invención posible?”<sup>75</sup>

Antes de contestar estas preguntas, las cuales nos llevarán a ver las críticas de Walzer hacia Rawls, he de hacer mención a un aspecto que Walzer destaca, relativo al método que estamos analizando, a la hora de

---

<sup>71</sup> ISC., p. 12. (18)

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> ISC., p. 13. (19)

<sup>75</sup> *Ibidem.*

## *Fomas de hacer filosofía moral*

hacer filosofía moral y que nos introducirá en las observaciones anunciadas. Valora nuestro autor positivamente algunos aspectos de este tipo de procedimentalismo y les concede, a algunos de los principios que formula<sup>76</sup>, cierta novedad y especificidad, comparables a la que tenían los principios propuestos por el descubrimiento religioso<sup>77</sup>. Incluso la fuerza crítica de estos principios es más propia de este tipo de descubrimiento que del descubrimiento laico. De hecho, así como la ley divina extraía su fuerza crítica, novedad y especificidad de su creador, los principios de los que ahora nos ocupamos la extraen del procedimiento del cual surgen. Un dato importante del procedimiento empleado es que cualquiera puede sentirse identificado y puede imaginarse a sí mismo como participe en la creación o construcción de tales principios<sup>78</sup>, de modo que, la moralidad inventada sea “una moralidad con la cual podemos comparar la vida de cualquier persona y las prácticas de cualquier sociedad”<sup>79</sup>.

Ante esto es cuando surgen las preguntas indicadas anteriormente y que desembocan en las críticas fundamentales de Walzer al procedimentalismo rawlsiano y que tienen su punto culminante en la crítica que éste hace a la pretensión de universalidad<sup>80</sup> que los principios morales planteados por Rawls tienen<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> Me refiero a principios tales como el principio de la diferencia formulado por RAWLS en su obra *A Theory of Justice*, op. cit.

<sup>77</sup> Sería conveniente no dejar de lado la coincidencia que hay entre algunos principios formulados por Rawls y algunos valores defendidos por el propio Walzer, aparte del respeto y admiración mutua que se tenían, y como puede verse en el caso del tema de la guerra como lo declara Rawls en *The Law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass. EEUU), 1999 (Trad. castellana: *El derecho de gentes: Una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, 2001), cap. 14, nota 2, al referirse a la admiración y seguimiento que hace de los planteamientos de Walzer en *JUW*.

<sup>78</sup> Como se dijo anteriormente, ya no importa que el proceso sea llevado a cabo por una o muchas personas, sino que lo realmente importante es que en la posición original y tras ese velo de la ignorancia supuesto, todos somos igualmente creadores de esos principios.

<sup>79</sup> *ISC.*, p. 12. (18)

<sup>80</sup> *ISC.*, p. 18. (23) Sobre esta cuestión puede verse como RAWLS tras las críticas recibidas tras su *A Theory of Justice*, op. cit., matiza su posición universalista en su obra *The Law of peoples*, op. cit., parte I, cap. 3, pp. 43-48. Referente a la posición original también puede verse su obra *Political Liberalism*, op. cit., parte I, cap. 4 y parte II, cap. 1. En cualquier caso, y aún reconociendo que Rawls parte de las sociedades occidentales fundamentalmente y que trata de escribir para ellas, como afirma también la profesora CORTINA en su artículo “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las



## *Fomas de hacer filosofía moral*

Inicia esta crítica con una “caricatura” de lo que podría ser una situación parecida a la posición original explicada por Rawls en su obra. Si bien la caricatura o historia narrada por Walzer no tiene la intención de menospreciar o minusvalorar la propia historia inventada por Rawls<sup>82</sup>, sí que aporta y resalta los aspectos más débiles de la teoría rawlsiana y que son los que el propio Walzer quiere criticar. Por ello y para no dejarme nada en el tintero, he creído conveniente reproducirla íntegramente, para luego poder pasar a comentar los aspectos más relevantes de la misma y poder explayarme con el texto delante sobre las críticas anunciadas. La historia es la siguiente:

*Imaginemos, entonces, que un grupo de viajeros de diferentes países y diferentes culturas morales, que hablan diferentes lenguas, se encuentran en*

---

actividades Humanas”, *Isegoria* 13, 1996, pp. 122-123: “Los principios rawlsianos de la justicia, por ejemplo, son sustantivos pero, como el propio Rawls reconoce, no pueden pretender validez en principio más que para las sociedades occidentales con democracia liberal. Precisamente porque se han descubierto a través del método del -equilibrio reflexivo- entre los -juicios meditados- sobre la justicia de las sociedades occidentales con democracia liberal, la posición original y los propios principios”. La crítica de Walzer sigue siendo válida en un sentido pues, según él, Rawls pretende legislar para todos los que estén en aquellas sociedades y no le da a la pluralidad de comunidades que habitan en cada una de estas sociedades la misma consideración y relevancia que Walzer pretende. Walzer en este sentido iría más allá. Para un contexto más amplio sobre esta cuestión pueden verse también las referencias citadas en la nota 58 de este mismo capítulo y Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 146-148. Cf. José RUBIO CARRACEDO, “La teoría rawlsiana de la justicia internacional: Maximalismo en la justificación, minimalismo en la universalización”, *Daimon*, n°15, 1997, pp. 157-175. Con especial atención a las pp. 157-162.

<sup>81</sup> Siguiendo el planteamiento de Manuel TOSCANO MÉNDEZ en “El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer”, *Sistema* 137, marzo, 1997, p. 103, podemos añadir que “Rawls ha limitado el alcance de su teoría de justicia, sin dar el paso a una concepción global” o universal, cosa discutida como hemos visto a partir de su *Political Liberalism* y *The Law of peoples*. En cualquier caso, es verdad que algunos rawlsianos sí que la persiguen, como puede verse en los intentos por parte de Beitz o Pogge, de extender la concepción y principios de justicia rawlsianos universalmente. Charles BEITZ, *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979; Thomas POGGE, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989. Cf. Christian LIST y Mathias KOENIG-ARCHIBUGI, “Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach”, *Philosophy & Public Affairs* 38, n°1, 2010, pp. 76-110.

<sup>82</sup> De hecho el mismo Walzer supone que Rawls no se sentiría identificado con la historia que va a proponer.

## **Fomas de hacer filosofía moral**

*cierto espacio neutral (como el espacio exterior). Tienen que cooperar, al menos temporalmente, y si van a hacerlo, cada uno de ellos debe refrenar su insistencia sobre sus propios valores y prácticas. Por lo tanto, les negamos el conocimiento de los mismos; y dado que el conocimiento no es sólo personal sino también social, encarnado en el lenguaje mismo, borramos sus recuerdos lingüísticos y les solicitamos que piensen y hablen (temporalmente) en alguna lengua franca que sea igualmente parásita de todas sus lenguas naturales- un esperanto más perfecto. ¿Qué principios de cooperación adoptarían? Supondré que hay una sola respuesta a esta pregunta y que los principios planteados en ella gobiernan adecuadamente su vida en el espacio que ahora ocupan. Eso parece bastante plausible; el procedimiento de concepción es genuinamente útil a los efectos inmediatos. Lo que es menos plausible es que deba solicitarse a los viajeros que lleven consigo esos mismos principios cuando vuelvan a su hogar. ¿Por qué principios recién inventados deberían gobernar la vida de personas que ya comparten una cultura moral y hablan una lengua natural?*<sup>83</sup>

La historia recogida en estas líneas muestra algunas ideas centrales en la crítica que Walzer hace de esa pretensión de universalidad que tienen los principios morales inventados bajo el procedimiento rawlsiano. Es cierto que los principios inventados pueden tener cierto valor en las circunstancias expuestas. De hecho Walzer les concede cierto valor heurístico a tales principios. A su vez, quizás sea cierto también que son los únicos principios posibles en casos como el narrado, pero esto no implica que hayan de ser universalmente válidos para el resto de circunstancias. Este es el error principal del procedimentalismo rawlsiano, según Walzer, pues pretende ir más allá de lo legítimo bajo tales circunstancias. Lo que nos proporcionan estos principios es un *modus vivendi*, unos principios morales que no van más allá de la mera supervivencia. No nos ofrecen un modo de vida sino un modo de vivir. Es verdad que nos ofrecen la posibilidad de salir de esa situación del modo más favorable y agradable posible, pero no es una situación que tengamos porqué desear para el resto de nuestra existencia. Los principios allí encontrados no son extrapolables aquí, a un mundo moral ya cargado de contenidos trabajados y luchados a lo largo de la historia.

---

<sup>83</sup> La historia así narrada se encuentra en *ISC*, p. 14. (19).

## *Fomas de hacer filosofía moral*

Para desarrollar este punto utiliza Walzer otra metáfora consistente en describir un hotel ideal bajo la posición original. Ciertamente que los hoteles cumplen una función vital en ocasiones; que nos sirven de refugio y nos dan su protección pero no hay nada como “estar en casa”<sup>84</sup>. Puede que en determinados momentos, y tras el velo de la ignorancia, todos diseñemos hoteles o idiomas valiosos para vivir, pero aún reconociendo el valor que estos tienen, no debemos olvidar que lo que hemos hecho no es sino crear una situación hipotética, en la cual no nos encontramos realmente. Es posible que temporalmente hallamos de usar hoteles (sobre todo los refugiados, trasladados, evacuados e inmigrantes) o un lenguaje aséptico, pero no es menos cierto que lo que queremos es sentirnos en casa<sup>85</sup>, tener un hogar y un lugar al cual pertenecer. La pertenencia<sup>86</sup> en este sentido marca la diferencia.

Sin duda, los principios morales creados bajo el procedimiento rawlsiano proporcionan una moral mínima de carácter universal que en determinadas situaciones es más que valiosa. Pero nuestras relaciones y principios generalmente no surgen de mínimos sino de situaciones densas y complejas creadas a lo largo de la historia. “Los valores son creados por la conversación, la discusión y la negociación política en circunstancias que podríamos mejor llamar sociales, durante largos periodos de tiempo”<sup>87</sup>. Las situaciones en las que nos encontramos son situaciones configuradas a lo largo de muchos años, en las cuales estamos inmersos y a las cuales pertenecemos. La pertenencia en este sentido, marcará el por qué esos mínimos que se establecen bajo principios procedimentales no son plenamente satisfactorios y se quedan cortos a la hora de explicar nuestra realidad moral. ¿Por qué razón debiéramos olvidar de dónde venimos y cómo somos? En cualquier caso, he de decir que, en Walzer, esos mínimos de los que el procedimentalismo habla y que son muy útiles como estándares críticos,

---

<sup>84</sup> Puede verse extensamente la metáfora de los hoteles en *ISC.*, pp. 14-15. (19-20).

<sup>85</sup> Cf. Michael WALZER, “An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIÉLS. *Theory, Culture, and Society* 14, febrero 1997, p. 126. (Trad. castellana en *GPM*, p. 13).

<sup>86</sup> No vamos a extendernos en demasía a desarrollar el concepto de pertenencia en este momento pero puede verse extensamente en *SJ.*, pp. 31-63. (44-74)

<sup>87</sup> *ISC.*, p. 13. (18-19)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

no son fruto del procedimiento, sino de la reiteración de los mismos en las diferentes culturas y tradiciones de filosofía moral.<sup>88</sup>

De esta forma y teniendo en cuenta todos los factores expuestos es cómo Walzer desautoriza la invención de novo como mejor sistema de hacer filosofía moral y especialmente desautoriza las versiones habermasianas y rawlsianas del mismo<sup>89</sup>. Sin embargo, el sendero de la invención moral no está agotado y Walzer analiza brevemente otro tipo de invención, una invención que tiene muy en cuenta el contexto desde el que partir y por el que Walzer comenzará a mostrar sus simpatías para finalmente proponer su sendero particular.

### **I.2.2 La Invención a partir del contexto**

En esta forma de hacer filosofía moral no pretendemos inventar a partir de la nada sino teniendo en cuenta el contexto en el cual estamos situados y al cual pertenecemos. No nos encontramos ya con “viajeros en el espacio exterior”, como ocurría en el anterior método analizado, sino con “compañeros en el espacio interior o social”<sup>90</sup>. De esta forma lo que hacemos es dotar de valor al lugar donde nos encontramos inmersos. No tratamos de inventar en sentido estricto, sino más bien construir sobre la base de la moralidad existente una descripción adecuada que “proporcione una visión clara y comprensiva de la fuerza crítica de sus propios principios”<sup>91</sup>. Se trata de convertir la realidad moral en un tipo ideal.

Para ello es necesario suponer que la moralidad en la que estamos, una moralidad realmente existente, es una moralidad con cierto

---

<sup>88</sup> Más información sobre esta cuestión de la relación entre mínimos y máximos morales puede verse en *TT* (Trad. castellana: *MALD*). Una obra en la cual no se modifican las posiciones anteriores de Walzer, como algunos interpretes han querido ver, sino que se reformulan y se explicitan los planteamientos ya presentes en sus primeras obras, como él mismo reconoce en una entrevista formulada en el año 1997. Entraremos más a fondo en esta cuestión en el capítulo III. Cf. Mikael CARLENHEDEN y René GABRIËLS, “An Interview with Michael Walzer”, op.cit., pp. 113–30. (*GPM*, pp. 1-28.)

<sup>89</sup> Ya hemos mostrado nuestra disconformidad con algunas interpretaciones que del pensamiento y planteamientos de estos autores hace Walzer, por más que para atender a nuestra investigación sea necesario atender a como el mismo lo plantea.

<sup>90</sup> *ISC*, p. 16. (21)

<sup>91</sup> *Ibidem*.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

valor. Estas moralidades, generalmente, tienen la pretensión de incorporar mandatos divinos, principios morales, leyes naturales, etc. De lo que se trata es de ser capaces de no describirlas desde ninguna posición particular<sup>92</sup>, de modo que volvemos a renunciar al conocimiento de cuál es nuestra posición, pero en este caso no renunciamos a los valores compartidos y que rigen nuestro vivir. A pesar de que la descripción esté artificialmente cuidada, se trata de una descripción de algo real: el mundo en el que vivimos<sup>93</sup>. No ocurría así en el anterior método propuesto en el que lo que hacíamos era abstraernos totalmente de nuestra situación particular y no tener en cuenta el mundo en el que vivíamos.

Este tipo de moralidad idealizada surge a partir de una moralidad social, de un contexto en el cual vivimos y que en cierta medida aceptamos y le reconocemos un determinado valor, pues de otra forma el proyecto de modelar e idealizar una moralidad existente carecería de sentido. “El lugar donde nos encontramos es un lugar con valor”<sup>94</sup> y es por esta razón por la que nos instalamos en él. Sin embargo, a su vez queremos reformular nuestra realidad, modificarla e idealizarla. De este modo, la filosofía moral es entendida aquí como una reflexión sobre lo familiar, una reinención de nuestros propios hogares. Para ello los filósofos de la invención que transitan por este sendero apelan a nuestras intuiciones del mundo moral. Se trata de reflexionar acerca de dónde estamos y cómo es ese mundo que habitamos, pero sobre todo se trata de hacer una reflexión crítica que nos lleve a corregir esas intuiciones con arreglo al modelo que construimos a partir de las mismas. Esta es la finalidad del método de la invención en su segunda vía. No se trata de construir un mundo enteramente nuevo como en el anterior método propuesto. Ahora tenemos muy en cuenta nuestros valores y principios, nuestro contexto. El punto principal de nuestra atención lo marca ahora lo que ya tenemos en común, el lugar que compartimos y que intentamos modificar. Por una parte, nos movemos

---

<sup>92</sup> En este sentido tendría mucho que ver con la imparcialidad vista en el caso anterior, pero de una forma mucho más mitigada y sin llegar a la posición original. Tendría más relación con un “dispositivo de representación” como RAWLS afirma en “Justice as fairness: Political Not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, nº3, 1985.

<sup>93</sup> En este sentido sería más afín al descubrimiento filosófico que a la revelación divina.

<sup>94</sup> *ISC.*, p. 17. (22) Este argumento, dice Walzer, es igualmente importante para este segundo modelo de invención que para el modelo de la interpretación que de seguido veremos.

## **Fomas de hacer filosofía moral**

en la inmediatez moral del mundo en el que nos encontramos, por otra, nos abstraemos al intentar construir o inventar un modelo idealizado del mismo.

Utilizando una analogía entre las formas de hacer filosofía moral y las diferentes ramas de un gobierno<sup>95</sup>, Walzer señala diferencias entre las dos propuestas que hacen referencia a la invención. Si bien, toda invención puede concebirse como una tarea legislativa desde el comienzo, hay una diferencia crucial entre los dos modelos de invención presentados. Por una parte, la invención de novo se asimilaría más a la obra de una legislación constitucional en la que se crea un marco legal totalmente nuevo, un mundo moral radicalmente nuevo y que debe representar a todo miembro, ya sea fáctica o potencialmente. Debe tratar de representar a toda persona posible y para ello habrá de abstraerse de consideraciones tales como las posiciones ocupadas, los valores y compromisos vigentes, etc.

El segundo modo de invención surge, como vimos, de los diferentes contextos en los que nos encontramos y, en este sentido, si hablamos de invención sólo será una “invención minimalista”, por cuanto lo único que se hace es codificar lo que ya existe. Los legisladores, siguiendo con la analogía, no hacen otra cosa que codificar los compromisos que ya se comparten y que están funcionando de una u otra forma, por muy confusa que ésta sea. Sin duda, este segundo modo de invención, en el que no hacemos sino codificar lo que ya existe, supone una empresa tanto interpretativa como constructiva o inventiva. De ahí que, este segundo modo de invención, discorra próximo a la tercera gran forma de hacer y dar cuenta de la filosofía moral: la interpretación, vía por la cual Walzer tomará partido.

El problema radicará en si seremos capaces de ser críticos partiendo del contexto en el que nos encontramos, sin desligarnos totalmente de él. Este será el mismo problema y la misma acusación que perseguirá a la tercera forma de hacer filosofía moral que veremos en este trabajo y por la que Walzer se decanta.

---

<sup>95</sup> A modo de resumen conviene decir que el descubrimiento equivaldría al poder ejecutivo, la invención al legislativo y la interpretación al judicial. En este sentido puede verse la analogía completa en *ISC.*, pp. 18-21. (23-26)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

### **I.3 El sendero de la Interpretación**

El sendero que ahora vamos a analizar parte de una suposición que acusa directamente a las formas de hacer filosofía moral vistas anteriormente. Desde la interpretación lo que se afirma es que ni el descubrimiento ni la invención son necesarios, porque lo que proporcionan ya está en nuestro poder. No necesitamos descubrir o inventar un nuevo mundo moral, porque siempre hemos estado en él. El mundo en el que nos encontramos es un mundo en el que los significados morales son densos. Se han ido conformando a través de largos periodos históricos en los que se han ido añadiendo matices, correcciones, acuerdos y compromisos a la luz de la discusión y el diálogo. “Ningún procedimiento de concepción ha gobernado su diseño y, el resultado, sin duda, es incierto y desorganizado”<sup>96</sup>. Esto es así por la compleja realidad del mundo moral, la cual también es fruto de accidentes, fuerzas externas, compromisos políticos, intenciones particularistas, contradicciones, etc.

Walzer compara el mundo moral a una vieja casa que ha sido ocupada durante muchos años por una misma familia. Durante generaciones han vivido en el mismo espacio pero éste ha ido cambiando, rellenándose con diferentes objetos, cuadros, recuerdos, experiencias cargadas de significados simbólicos que hacen que la descripción de esa casa haya de ser muy densa para poder captar todo lo que en ella hay y significa. No es sólo la conformación abstracta de un mundo nuevo, ni un piso vacío en el cual habitamos. Nosotros estamos ya insertos en un mundo rebosante de significaciones y guiños que nos hacen partícipes en su historia pasada, presente y futura. Es por esto por lo que nuestra tarea ha de ser interpretativa, pues la invención y el descubrimiento no son capaces de dar cuenta en su plenitud de la densidad del mundo moral.

Siguiendo con la analogía legal que enunciamos anteriormente podríamos decir que nuestra tarea tiene que ver, más que con cualquier otro, con el ámbito judicial en el que jueces y abogados han de sumirse en un mar de diferentes interpretaciones para encontrar los significados oportunos. Hay que notar que lo que ellos hacen es ahondar en el complejo marco legal del que disponen y en el que se encuentran. Para

---

<sup>96</sup> *ISC.*, p. 20. (25)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

encontrar la solución correcta habrán de revisar los textos legales, las sentencias precedentes, la jurisprudencia creada a lo largo de los años respecto al problema que estén tratando, etc. Del mismo modo ocurre con el mundo moral en el que nuestra tarea es fundamentalmente interpretar los discursos morales dentro de nuestra propia tradición y modo de vida.

Pero, si bien en el mundo legal es normal que estemos sujetos a un marco más o menos establecido<sup>97</sup>, no es tan evidente por qué dotamos de autoridad al mundo moral en el que nos encontramos. Mientras que el descubrimiento y la invención encontraban en Dios o en un procedimiento una autoridad suficiente como para no poner en cuestión el mundo moral establecido, el método interpretativo no zanja la cuestión de la misma forma. ¿Por qué es una autoridad la moralidad existente? La respuesta a esta pregunta no es simple. Walzer enuncia al menos tres argumentos del por qué esta forma de hacer filosofía moral es valiosa. El primero es por referencia y como crítica a los métodos de hacer y explicar la filosofía moral vistos, pues según nuestro autor, “las moralidades que descubrimos e inventamos” bajo tales procedimientos<sup>98</sup> “resultan, y siempre resultarán, notablemente semejantes a la moralidad que ya tenemos”<sup>99</sup>. En realidad, para Walzer, son esfuerzos por escapar del mundo moral existente y por encontrar alguna instancia exterior, a poder ser universal, que permita juzgar la existencia moral. El segundo argumento que Walzer ofrece sería que cuantos más descubrimientos e

---

<sup>97</sup> Un posible error en esta analogía o matiz que debiéramos añadir, y que Walzer no cita, es que en el mundo legal también se crean leyes nuevas, si bien es cierto que se hace a partir del contexto situacional y en relación con las necesidades que aparecen y las posibles nuevas soluciones que hay que dar.

<sup>98</sup> Es necesario advertir que Walzer excluye de esta acusación a la revelación divina, hecho no casual y que responde a sus simpatías por una forma de hacer filosofía moral que ha estado presente a lo largo de toda la tradición judía a la que él pertenece de una u otra forma y a la que le tiene sumo respeto y consideración.

<sup>99</sup> *ISC.*, p. 21. (26) En cierta medida el argumento que subyace es que tanto el descubrimiento como la invención son interpretaciones disfrazadas, aunque Walzer deja abierta la posibilidad a que pueda hacerse filosofía moral y explicarla bajo tales modelos. Por otra parte, ni que decir tiene que algunos argumentos de los empleados por Walzer ni mucho menos pretenden ser concluyentes pues no es difícil imaginar el reverso de este mismo argumento diciendo que las moralidades que tenemos son justamente fruto de algún tipo de revelación, descubrimiento o procedimiento inventivo, al que después y a lo largo de los siglos se van añadiendo diferentes interpretaciones.



## *Fomas de hacer filosofía moral*

invenciones diferentes haya, menos argumentos fuertes pueden producirse y, en cierta medida, menos plausibles parecerán cada uno de ellos. Bajo mi punto de vista, este no es un argumento fuerte pues es obvio que lo mismo pudiera decirse de las muchas interpretaciones habidas y por haber, lo cual no les quita validez por mas que tengan que competir por la adhesión de sus oyentes o lectores. En este sentido, lo mismo podríamos decir del panorama plural existente en cuanto a los posibles orígenes de la moral, sea ésta inventada o descubierta, y que se dan a lo largo de la historia y en la actualidad. Por último, y como tercer argumento, apela Walzer a un razonamiento de corte más vitalista y existencial pues declara que la moralidad existente “representa para nosotros una autoridad porque es sólo en virtud de su existencia que existimos como seres morales que somos. Nuestras categorías, relaciones, compromisos y aspiraciones están todos modelados por y expresados en términos de la moralidad existente”<sup>100</sup>.

El problema ahora radicará en saber qué es lo correcto y cómo saberlo, porque si bien podemos aceptar el método interpretativo como un método valioso, cualquier interpretación dada será una interpretación contenciosa y abierta a la discusión. En cualquier caso, lo que deja claro Walzer es la necesidad de interpretar debido a que sobre esto no existe tanto desacuerdo entre las diferentes posiciones, pues aunque demos interpretaciones diversas estamos de acuerdo sobre qué las damos.

Siguiendo con la habitual pregunta en filosofía moral acerca de qué es lo correcto que hay que hacer, Walzer da una interpretación de la misma, cuanto menos novedosa. Pareciera que la pregunta acerca de ¿qué es lo correcto? nos llevara en volandas hacia cierto tipo de valores universales más allá de ese mundo moral existente al cual hacíamos referencia en párrafos precedentes. Parece que la moralidad en sus versiones minimalistas proporciona una serie de mandatos y prohibiciones universales como la prohibición del engaño, el asesinato, el robo, etc. En este sentido y apelando a cierto tipo de descubrimientos o invenciones podríamos tratar de dar respuesta al interrogante planteado acerca de qué hay que hacer. Sin embargo, la pregunta general acerca de ¿qué es lo correcto que hay que hacer? habitualmente se convierte, según Walzer, si la analizamos con detenimiento, en

---

<sup>100</sup> *Ibidem*. Cabe recordar al respecto, la imagen de la historia hindú de la tortuga sosteniendo el mundo y como a su vez habían infinitas tortugas sosteniéndose la una a la otra.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

profundidad y con detalle, en la siguiente pregunta: “¿Qué es lo correcto que nosotros debemos hacer?”<sup>101</sup> y el agregado de “nosotros” nos introduce de nuevo en el particularismo y la concreción de la moralidad en la cual estamos viviendo y que es realmente la que nos interesa.

Frente a otros modelos que afirman que lo mejor es apartarnos de nuestros intereses parroquiales y buscar unos mínimos que nos permitan reconocer y saber qué es lo correcto, Walzer propone justamente lo contrario. Por pertenecer a sociedades y comunidades concretas, parroquias, convendría conocer los procesos históricos reales por los cuales esas prohibiciones y mandatos mínimos han llegado a ser parte importante en la moralidad de toda o casi toda parroquia humana. Prosigue Walzer diciendo, que igual que podemos imaginar un descubridor o un procedimiento inventivo que de lugar a esas verdades morales consideradas mínimas y universales, de la misma forma podemos imaginar, y más plausiblemente, que sean el producto de una larga serie de conversaciones y luchas a través de los años. Quizás sean un tipo de verdades inconclusas, tentativas en ocasiones, pero todo ello producto de un proceso real a través de la historia y de sus diferentes comunidades.

Como vemos, la concepción acerca de cómo se llegan a afirmar los mínimos morales cambia enormemente según sean los planteamientos esbozados, pues según los procedimentalismos de todo tipo se llega a esos mínimos apartándonos y creando un procedimiento al margen de nuestros intereses, sin embargo, estos mínimos para Walzer son más bien el producto de largos procesos históricos en los cuales se ha dialogado, luchado, matado y sufrido por conseguir dar forma a las diferentes moralidades en las que estamos. Quizás esos valores coincidentes en las diferentes culturas sean universales simplemente por la reiteración que en ellas se produce pero no por ningún pretendido procedimiento neutral de invención que los invista de universalidad<sup>102</sup>.

Desde los procedimientos citados lo que parece proporcionarse es una estructura para una vida moral, sin embargo, la vida moral es algo mucho más denso que esa estructura. Para que una vida moral sea tal y

---

<sup>101</sup> *ISC.*, p. 23. (28)

<sup>102</sup> Para un análisis más profundo de este aspecto ver *TT (MALI)*. Veremos con mayor extensión la posición de Walzer acerca de los mínimos morales y cómo se llega a ellos en el capítulo tercero.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

se pueda vivir realmente en ella, faltarían todos aquellos detalles sustantivos que marcan y diferencian una moralidad de otra. “No es sino hasta que las conversaciones se hacen continuas y los entendimientos se adensan, que obtenemos algo parecido a una cultura moral en la que los juicios, los valores, la bondad de personas y cosas se realiza en detalle. No se puede, simplemente, deducir una cultura moral... de un código mínimo”<sup>103</sup>.

Si este fuera el proceso, sólo podríamos deducir o extraer una sola expresión de la moralidad<sup>104</sup>. Sin embargo, hay muchas variaciones sobre esa estructura, muchos matices y especificaciones que le dan a la moralidad un carácter necesariamente plural. Y es que en asuntos de moral, para Walzer, el pluralismo es inevitable y deseable. Las significaciones sociales son esenciales para poder comprender la cuestión moral en su plenitud.

### **I.3.1 Acusaciones al sendero interpretativo**

A raíz de este compromiso de Walzer por la interpretación, el pluralismo en general<sup>105</sup> y de interpretaciones, se nos muestra un problema al que hay que dar solución desde el propio método propuesto. Se suele acusar a este procedimiento, más que a ningún otro, de no producir ningún argumento concluyente a favor de una interpretación u otra. La pregunta por una clausura definitiva que termine con las interpretaciones eternas puede inclinarnos a buscar de nuevo refugio en el descubrimiento o la invención pero, para Walzer, estos métodos también fracasan en su empeño de dar argumentos concluyentes que terminen con la discusión. Su fracaso puede ser debido a diversas causas<sup>106</sup>. Sin embargo, me centraré en una de ellas al ser señalada por Walzer como la más importante en este fracaso.

---

<sup>103</sup> *ISC.*, p. 25. (29)

<sup>104</sup> Recordemos que según la versión walzeriana de Rawls el procedimiento inventivo que éste postula generaría un único mundo posible para toda la humanidad.

<sup>105</sup> Digo pluralismo en general porque la defensa del pluralismo de Walzer va más allá del puramente interpretativo como cuestión teórica. Su pluralismo político queda patente en casi todos sus textos y baste como muestra la lectura de *Spheres of Justice* en el que aparecen las tesis principales que rigen su pensamiento o del artículo titulado “Pluralism in political perspective” en *The politics of ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982, pp. 1-27.

<sup>106</sup> Algunas de ellas ya fueron anunciadas anteriormente.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

Dice Walzer que la aceptación de un descubrimiento o una invención determinada no concluye con las discusiones que se generan acerca del significado de lo que ha sido inventado o descubierto, dado que “todo descubrimiento o invención requiere de interpretación”<sup>107</sup>. Es por esto por lo que, para Walzer, la interpretación se antoja indispensable a la hora de poder entender, explicar y hacer filosofía moral. Incluso dándole relevancia a otros métodos nos es necesario recurrir a la interpretación.

Antes de seguir adelante sobre esta cuestión, querría hacer notar un aspecto que creo tiene más importancia de la explicitada por el propio Walzer en su pensamiento.

Al poner como ejemplo un descubrimiento o invención que requiera de interpretación pone como ejemplo la ley divina, ejemplo que no creo sea casual, pues igualmente que exoneraba de sus críticas al descubrimiento y la invención a la revelación divina, ahora pone como ejemplo de descubrimiento paradigmático que requiere de interpretación la ley divina.

Descubrimiento, redescubrimiento e interpretación quedarían así y por este orden en el camino hacia la construcción de cierta moralidad específica, con su pluralidad de discursos pero configurada sobre esa base fundamental y modificada a lo largo de siglos de historia en los que ha habido revoluciones, disputas, argumentaciones, modificaciones y diferentes discusiones acerca de los argumentos o descubrimientos inicialmente propuestos. Quizás sea este el modo en el que opera la interpretación cuando parte de descubrimientos o invenciones pero llama la atención como Walzer, habiendo salvado anteriormente las distancias entre este tipo de descubrimiento y las demás formas de hacer filosofía moral, recurre de nuevo al mismo para explicitar el funcionamiento del método interpretativo sobre cualquier pretendida forma originaria de hacer filosofía moral. En último término, y retomando la leyenda hindú en la que habían infinitas tortugas en la construcción del proceso moral y que no podíamos llegar a conocer cual era esa primera tortuga, ¿no podría ser esa primera tortuga un descubrimiento o invención? Y si se niega esta posibilidad, ¿no podrían ser la invención o el descubrimiento una tortuga más en el camino?, ¿un momento relevante de construcción de nuestra moralidad? Desde luego,

---

<sup>107</sup> *ISC.*, p. 26. (30-31)

## *Fomas de hacer filosofía moral*

en lo referente al descubrimiento religioso, parece ser así para el mismo Walzer, por la importancia que le da a esta forma de transitar la moral, si bien él no lo reconoce explícitamente, y, ante la pregunta, suele volver a la historia de las tortugas. En cualquier caso, como expongo, en la relación entre la moral como algo descubierto o inventado y la interpretación no parece haber inevitablemente un conflicto, pudiendo imaginar su compatibilidad sin mucho esfuerzo. Es como si buscando entre las tortugas buscásemos la primera, la original, de la que partiera todo, una especie de primer homínido, un Adán del cual surgiera el resto. Sin duda, nadie diría que es incompatible analizar cómo es el hombre ahora, con el intento por encontrar la respuesta al origen del primer hombre. Si bien esta respuesta pudiera ser siempre discutible, no le resta valor a la pregunta y a su posible solución, por mucho que Walzer pareciera querer restarle.

Quizás, lo que trasluce en este punto, es la preocupación de Walzer por extraer consecuencias normativas de las respuestas a una pregunta de tal calado, pues aunque es verdad que en el camino se incorporan y se adensan los valores (tortuga sobre tortuga), Walzer piensa que es así como han surgido las corrientes universalistas de la moral. Sin embargo, a mi parecer, la posibilidad de un primer momento, igual que se busca en la ciencia y en la historia evolutiva puede buscarse también en la filosofía moral. Además este hecho no implica restarle importancia al lugar dónde nos encontramos, dónde estamos y del cual partimos (y que podría venir determinado perfectamente por el sendero de la interpretación), pero sin negar que pudiera ser posible, o por lo menos una aspiración legítima y complementaria, encontrar los orígenes o el punto de partida.<sup>108</sup>

Hecho este inciso y volviendo a la pregunta acerca de argumentos concluyentes que sean capaces de zanjar la cuestión, Walzer se encuentra con objeciones tales como las de Dworkin<sup>109</sup> quien, oponiéndose al planteamiento de *Spheres of Justice*, afirma que las mejores respuestas no vienen dadas por la interpretación como método de hacer

---

<sup>108</sup> Volveremos sobre este punto que ahora queda esbozado en el próximo capítulo, tras hablar de la crítica social, y de la diferenciación de niveles por los que discurren la interpretación como forma de hacer filosofía moral y la crítica social.

<sup>109</sup> Para ver el contenido integro de la discusión ver el artículo de Ronald DWORKIN, "To each his Own", *New York Review of Books*, 1983, pp. 4-6. Volveremos sobre esta polémica en el siguiente capítulo.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

filosofía moral, sino que sólo pueden ser dadas bajo el auspicio de una teoría moral correcta, bien sea ésta descubierta o inventada. Sin embargo, para Walzer no existe una manera definitiva de dar por concluidos los desacuerdos y lo que debemos hacer es argumentar lo mejor posible, dar las mejores descripciones del problema moral en cuestión e intentar aportar mayor luz al mismo. En la práctica este tipo de cuestiones morales son cuestiones fácticas que han de ser leídas, traducidas, glosadas y dilucidadas. La mejor lectura será la que aporte mayor luz al problema en busca de solución y muchas veces ésta se producirá por la nueva significación encontrada en un término concreto, por la apropiación de un símbolo, la nueva exégesis que se haga del texto, etc.

Por otra parte, contesta Walzer a otro argumento de distinta naturaleza en contra de la interpretación como método para hacer filosofía moral. Este argumento está inspirado en la teoría de las revoluciones y el progreso científico de Thomas Kuhn. La analogía se establece del siguiente modo: si, según el modelo Kuhniano, a través de la historia se van dando periodos excepcionales en los cuales se convulsiona el mundo científico rompiendo los paradigmas establecidos, de la misma forma en el mundo moral, los periodos “normales” sí que pueden ser analizados y descifrados por el método interpretativo, pero el progreso moral se debe fundamentalmente a esos momentos excepcionales en los que los valores y los mandatos morales cambian radicalmente (estos momentos bien podrían ser llamados descubrimientos o invenciones) y corresponderían a los momentos de revolución dentro de la moralidad.

Ante este argumento o hipótesis sobre cómo se desarrolla la filosofía moral, Walzer responde partiendo de la imposibilidad que esta misma analogía tiene en el mundo moral real. Esos descubrimientos e invenciones pueden darse en la historia de la ciencia, dirá, pero en la historia moral las cosas son bien distintas, según dice: “las transformaciones morales parecen tener lugar mucho más lentamente, y menos decisivamente, que las transformaciones en la ciencia y la tecnología”<sup>110</sup>; y es que, para Walzer, el progreso moral tiene más relación con la inclusión bajo principios antiguos de todos aquellos hombres y mujeres excluidos previamente que con el descubrimiento y

---

<sup>110</sup> *ISC.*, p. 27. (31). Según Walzer, estas son afirmaciones empíricas dependientes de la antropología social y cultural y de la historia en general.

## *Fomas de hacer filosofía moral*

la invención de nuevos principios. Habitualmente lo que ocurre en moral es la aparición de nuevas interpretaciones de los mismos principios, nuevas modificaciones en las que se aportan nuevas luces, matizándose y destacando aspectos que anteriormente estaban olvidados. Esta suele ser, y para Walzer lo es, la forma habitual en la que la moralidad va cambiando y se va llenando de mayor densidad a lo largo de la historia. Es por esta razón por la que la interpretación es necesaria en todo el proceso y de lo que se trata es de que todos los miembros de la comunidad aporten sus interpretaciones, pues la labor de construcción y desarrollo de la moral depende de las interpretaciones sobre las cuales discutimos y que implican de una u otra forma la posesión común de una base sobre la cual discutir e interpretar, si bien esta posesión común más que implicar acuerdo implica un pluralismo evidente a la hora de interpretar cada uno de los principios que articulan nuestro modo de vida<sup>111</sup>.

Por último, y para defender el método interpretativo como el que da mejor cuenta del fenómeno moral, nos queda por referirnos a una acusación con la que entraremos en el siguiente capítulo y que se refiere a un aspecto esencial de la filosofía moral como es la crítica social. La acusación a la que hago referencia no es otra que la acusación que tacha al método interpretativo como inmovilista y conservador, no capaz de dar cuenta del fenómeno moral y mucho menos de permitir la crítica social.

### **I.3.2 Ante la acusación de inmovilismo**

Sin duda alguna, esta es la acusación más fuerte a la que Walzer se enfrenta y a la que mayor espacio dedica a contrarrestarla, pues si fuese cierta minaría los fundamentos mismos de su propio pensamiento. La acusación operaría del siguiente modo: si partimos de un contexto cultural, de lo que ya hay, de dónde estamos instalados. Si nuestra moral no adquiere su valor por medio de algún descubrimiento o alguna invención. Entonces, ¿Cómo es posible encontrar algún criterio objetivo que nos permita movernos o juzgar nuestras prácticas como mejores o

---

<sup>111</sup> En este sentido WALZER, en su respuesta a los comentarios de varios críticos a *SJ*, realza y reivindica el papel de la moralidad corriente, como puede verse en su obra con David MILLER: *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995 (Trad. castellana de Horacio Pons: *PJL.*, pp. 378-380).

## *Fomas de hacer filosofía moral*

peores? ¿Con qué referencia contamos si damos por buena la sociedad en que vivimos? ¿Existe algún criterio más allá de nuestras prácticas sociales que permita evaluarlas?

Frente a todas estas cuestiones, que son en resumidas cuentas en lo que consiste la acusación de que el sendero interpretativo no permite moverse hacia ningún lugar sino que se instala en lo que ya hay y permanece inmóvil, sin alteraciones a lo largo del tiempo, una especie de *statu quo*, Walzer niega el argumento y, para su defensa, se apoya en una actividad propia de la filosofía moral como lo es la crítica social. Para ver que el programa interpretativo defendido hasta aquí por Walzer no sólo es una buena descripción de cómo opera la filosofía moral, éste da un paso más allá y pretenderá a través del análisis de la crítica social mostrar que también puede ser normativo y que, por lo tanto, la acusación de que es inmovilista es falsa.

Siguiendo el hilo de *Interpretation and social criticism*<sup>112</sup> dónde se aborda la cuestión de la práctica de la crítica social y de *The company of critics. Social criticism and political commitment in the twentieth century*<sup>113</sup>, dónde se agrega “carne histórica” al debate teórico, por usar una expresión del mismo Walzer, con numerosos ejemplos reales a los planteamientos teóricos formulados por él mismo, vamos a ver cómo opera la crítica social y cómo es posible llevarla a cabo, al ser esta simplemente una expresión más o una actividad dentro de nuestro marco cultural, y además tener espacio crítico a pesar de partir de un contexto determinado, de un modelo interpretativo concreto en el cual nos insertamos pero que deja espacio para la crítica y en tanto que crítica, que pretende mover conciencias, apelar a nuevos significados, no mantener a los oyentes en la indiferencia sino dirigirlos hacia lugares evocados y principios perdidos. En definitiva, invitar a no permanecer inmóviles en una especie de *statu quo*.

Para Walzer, si logramos ver cómo opera la crítica social en nuestros contextos, si reconocemos a la crítica social como un producto o aspecto de nuestra moralidad, podremos ver como el sendero interpretativo defendido anteriormente no es un camino al modo de un callejón sin salida, sino que es un camino que explica de forma

---

<sup>112</sup> Ver bibliografía principal del autor.

<sup>113</sup> Ver bibliografía principal del autor.



## *Fomas de hacer filosofía moral*

suficiente<sup>114</sup> como opera y se forja la moral y, además, permite que ésta tenga capacidad de crítica y evolución en cada una de las sociedades.

He de recordar que para Walzer la interpretación es la forma correcta y más usual de cómo hacemos filosofía moral, quizás no la única, pero sí la que mejor cuenta de del fenómeno moral. Él cree que los conceptos que parten de la filosofía moral están asentados ya sobre nuestra comunalidad y que, por tanto, nosotros únicamente debemos interpretar cuales son esos significados sociales. Para Walzer, el sendero interpretativo no sólo será el mejor programa descriptivo de aquello que llamamos filosofía moral sino que, además, pretenderá defender su validez normativa, es decir, que dentro de esta descripción es posible encontrar criterios que nos digan cómo movernos en nuestro actuar.

Para mostrar que se puede hacer partiendo de lo que ya hay y que esa forma de hacer filosofía moral no es inmovilista, se apoya, como decimos, en una actividad tan propia de la filosofía moral como es la crítica social. La crítica social responde a la acusación de *statu quo*, de inmovilismo con la que Walzer ha sido criticado desde diversos frentes.

Veamos pues cómo se hace esta y cómo su práctica, desde la óptica walzeriana, permite incluso una mejor crítica social que la que se defiende desde principios universales, descubiertos o inventados, unos estándares críticos superiores y que transitan, como vimos en las páginas anteriores, a través del sendero del descubrimiento y de la invención a la hora de hacer filosofía moral.

---

<sup>114</sup> En cuanto a su necesidad, aunque también pretenda desprenderse del argumento que veremos, será criticada hacia el final del siguiente capítulo estableciendo una diferencia de niveles entre el discurso de la filosofía moral como tal y la actividad específica de la crítica social.



## CAPÍTULO II LA CRÍTICA SOCIAL

### II.1 Consideraciones previas

Para Walzer, la crítica social es una actividad común, una actividad presente en toda sociedad y en todo tiempo. Por esta razón asume diversas formas en tanto que producto cultural: “Censura política, denuncia moral, cuestionamiento escéptico, comentario satírico, especulación utópica...”<sup>115</sup> Todas estas formas son parte de la crítica social de algún modo, lo que demuestra que ésta es una práctica antigua y que ha existido siempre, no siendo, como algunos pretenden, un subproducto cultural exclusivo de nuestras sociedades modernas. Desde luego, es uno de los subproductos más importantes en la afirmación cultural<sup>116</sup>. Los personajes que hacen posible la crítica son sacerdotes, profetas, maestros y sabios, narradores y poetas, historiadores y, en general, escritores. Todos ellos participan de una forma u otra en la empresa crítica. Su lenguaje es “el lenguaje primario o natural de la crítica del pueblo; los críticos simplemente toman posesión de ese lenguaje y lo elevan a un nuevo grado de intensidad y poder de argumentación”<sup>117</sup>. Sin duda, la crítica puede tener diferentes formas de expresión, la elección del lenguaje crítico depende, de la autoridad que el crítico quiera reclamar o crea que puede reclamar por su relación con la audiencia<sup>118</sup>. Por decirlo en palabras de Walzer, sería algo así como “la prima educada de la queja común”<sup>119</sup>, esa queja habitual en forma de sátira, exhortación, denuncia, polémica, profecía, etc<sup>120</sup>. El lenguaje de la crítica social adquiere diversas formas, en algunos casos es un lenguaje oscuro, dependiente de una teoría crítica<sup>121</sup> y de alta especialización, debido a la dificultad teórica de su empresa. En estas ocasiones, la

---

<sup>115</sup> CC., p. 9. (16)

<sup>116</sup> ISC., p. 40. (43)

<sup>117</sup> CC., p. 9. (16)

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 11.(18)

<sup>119</sup> ISC., p. 65. (67)

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 3.(11)

<sup>121</sup> Max HORKHEIMER, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós, Barcelona, 2000. (original de 1937) Especialmente los capítulos 6 y 7 en los que se analiza el estado de alienación y la crítica de vanguardia.

## *La crítica social*

distancia que se toma con la vida corriente hace que sus críticos estén más allá del entendimiento cotidiano. En otras ocasiones, más habituales en la historia, el discurso se describe como una vestimenta lingüística del argumento moral y, en este sentido, hablan en nombre de Dios, la razón, o la realidad empírica.

La crítica parece plantarse frente a la corriente principal de opinión pero manteniendo su propia dirección prevaleciente, fijada por las normas y aspiraciones vigentes. Es algo así como la adaptación del inadaptado, la conexión de la crítica formal con la queja común, de la teoría con la intuición<sup>122</sup>. Incluso, en algunas ocasiones, se da en forma de poesía, como en el caso de Breyten Breytenbach, en que se señala al poeta frente a la poesía representando la corriente principal y a éste como esforzado por adaptar su obra antes de poder considerarla crítica especializada<sup>123</sup>.

Pero la crítica muchas veces no toma la forma de especialización sobre una determinada área, al menos, no ha sido así hasta hace no mucho tiempo. Los críticos han sido una especie de médicos generales, su especialización ha sido más lingüística y metodológica que sustantiva<sup>124</sup>. La crítica frecuentemente totaliza la actividad, casi siempre tiene un carácter moral desde el principio, ya se centre en las estructuras políticas y sociales o en los mismos individuos. Los términos cruciales en el lenguaje empleado suelen tener que ver con la opresión y la justicia, con la corrupción y la virtud, con el egoísmo y el bien público, etc.

Sea como fuere, lo que está claro es que la crítica social por definición se sitúa en oposición a la masa pero con un lenguaje lo suficientemente conectado para poder ser eficiente. El lenguaje del crítico consiste fundamentalmente en describir lo que está mal de una determinada manera que se indique el remedio, implícita o explícitamente. Y es que una marca común de la empresa crítica, según Walzer, es el anhelo de esperanza, esperanza que puede ser incluso histórica, orientándose hacia el futuro. Usando sus propias palabras: “El crítico debe creer que el comportamiento de sus semejantes puede conformarse a una norma moral más estrechamente de lo que lo hace

---

<sup>122</sup> CC., p. 12. (19)

<sup>123</sup> Breyten BREYTENBACH, *End Papers: Essays, letters, Articles of faith, workbook notes*. Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1986, p. 154.

<sup>124</sup> CC., p. 10. (17)

## *La crítica social*

ahora, que la comprensión de sí mismos puede ser mayor de lo que es hoy o que sus instituciones pueden organizarse más justamente de lo que lo están”<sup>125</sup>. La posibilidad de cambio siempre es una común motivación a toda empresa crítica.

Sin embargo, esta esperanza, puede ser una tentación para el crítico y convertirse él en un suplantador demasiado especializado para el público general, al cual le imponga el remedio frente a su ineptitud o visión deformada para poder apreciar la realidad de lo que sucede. La descripción del crítico puede llegar a distanciarse enormemente de su audiencia y, en este sentido, no ser efectiva, desembocando así en algo esotérico o demasiado técnico. A su vez, esta esperanza puede tomar la forma, como la modernidad ha pretendido, de que la educación permita estrechar la brecha entre el lenguaje crítico y la población general, de acercar la crítica a la queja común. En cualquier caso y más en las democracias actuales, esto produce mucha ambigüedad, de tal forma que el lenguaje crítico se enmarca muchas veces en una teoría crítica haciéndose más difícil de entender, si cabe, para el pueblo al que va dirigida<sup>126</sup>.

Esto es así, en parte, por algunos de los presupuestos o afirmaciones de los que parecen valerse algunos en la modernidad para describir al crítico social y que tendrán mucho que ver con el modelo moderno de crítico, que veremos en el siguiente punto del presente capítulo, bajo el tamiz de los llamados procedimentalistas. Antes de ir a ello, conviene ver algunos de estos presupuestos o afirmaciones que serán rechazados por Walzer, fundamentalmente, ya anticipo, por decir que las características propias de la crítica social son un producto exclusivamente de la modernidad.

El primer presupuesto o afirmación vendría a decir que la crítica es una actividad autoconsciente, algo que nosotros elegimos hacer. Sería un fenómeno reciente, producto de la ilustración y el romanticismo. El crítico vendría a participar en una actividad ilustrada, su rol o papel sería romántico en esencia<sup>127</sup>.

Para Walzer, este presupuesto no puede ser correcto pues hay ejemplos ya en la antigüedad de crítica autoconsciente, véase el caso de profetas como Amós, Oseas y otros, filósofos como Sócrates o los

---

<sup>125</sup> *CC.*, p. 24. (17)

<sup>126</sup> *Ibidem.*

<sup>127</sup> *CC.*, p. 4. (12)

## ***La crítica social***

sofistas, frailes en la edad media, humanistas en el renacimiento... En definitiva, es un error pensar que la reflexividad pueda ser una invención moderna y no podemos decir que los personajes mentados no sabían lo que hacían y que en cierta medida no elegían hacerlo, pues hay numerosas citas en las que ellos mismos dan lugar a pensar que sabían lo que hacían de un modo consciente y reflexivo.

El segundo presupuesto vendría a decir que todos los críticos previos centraron su atención en la conducta y creencias individuales. Se afirma que estos no se colocaban en oposición al orden social mismo sino que eran críticos sociales sólo en la medida en que la sociedad estaba constituida directamente por acciones e ideas, sin ninguna mediación de instituciones o ideologías prácticas<sup>128</sup>.

Para Walzer, esta afirmación es, sin duda, una mala lectura del pasado, lo que implica a su vez una mala lectura del presente. En cuanto al pasado, no es difícil encontrar ejemplos en los que se hable de instituciones y orden social. Walzer alude así a Sócrates cuando dice en medio de su juicio: “Ningún hombre que se oponga conscientemente a vosotros atenienses o a cualquier otra democracia organizada... podrá quizás escapar a la vida”<sup>129</sup> o al mismo Oseas cuando dice: “Han instituido reyes pero no por mí”<sup>130</sup>. Obviamente, las alusiones a la democracia y a la monarquía de estos dos críticos del pasado no son las únicas y demuestran la falsedad de la lectura hecha en este presupuesto. Se podría admitir, dice Walzer, que en la edad media y principios de la época moderna la crítica se centrara más en cuestiones exclusivamente de índole moral acerca de las acciones depravadas y perversas de los príncipes y no hubiese una crítica sistemática de las instituciones políticas y las estructuras sociales. En este sentido, se podría pensar que es una creación moderna pero sólo en este último sentido de crítica sistemática estructural.

Sin embargo, este presupuesto constituye también, como anunciamos, una mala lectura del presente en tanto en cuanto, “la crítica estructural raramente se sostiene mucho tiempo sin ser personalizada”<sup>131</sup>. Desde la antigüedad hasta Marx la crítica a la creencia y a la conducta individual reflejan también la crítica a las instituciones

---

<sup>128</sup> CC., p. 5. (13)

<sup>129</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 1993., pp. 30-31.

<sup>130</sup> Oseas 9:14

<sup>131</sup> CC., p. 5. (13)

## *La crítica social*

que representan los objetos de crítica. Por este motivo no hay nada nuevo ni exclusivo de la modernidad.

El último presupuesto que Walzer rechaza, aunque sólo parcialmente, consiste en decir que la crítica hoy está alienada, desafectada y desvinculada, sin un espacio social seguro, sin un rol reconocido y de prestigio entre sus iguales, algo así como en “malas migas con la burguesía”<sup>132</sup>.

Para Walzer este presupuesto sólo es verdad a medias, pues podemos pensar en los estudiantes de teología o los ministros disidentes del periodo de la reforma, todos ellos, sin duda, en no buena relación con caballeros, aristócratas y comerciantes de la época pero que también se hicieron camino y llegaron a ocupar puestos de responsabilidad en universidades, parroquias o nuevos sistemas eclesiales. Esta oposición si bien es salvable en parte, veremos más en el punto tres del presente capítulo, no deja de ser normal, pues la ubicación social de los críticos sociales no coincide, ni antes ni ahora, con los llamados intelectuales alienados, cuyo ejemplo paradigmático podrían ser los bohemios del siglo XIX. La alienación, expresa una especie de huida radical, de desinterés y, por tanto, ninguna clase de compromiso con la empresa crítica. A veces, esta alienación es capaz de transformarse en su contrario, participando de la revolución como pudieron ser los bolcheviques con la revolución rusa o los surrealistas y dadaístas al alinearse con el partido comunista. En todos los casos estas relaciones no fueron muy duraderas y tampoco demasiado frecuentes, salvo en situaciones excepcionales como las citadas.

Para Walzer, “la crítica y la revolución son dos actividades diferentes, y la alienación es probablemente más necesaria para la segunda que para la primera”<sup>133</sup>. Se podría decir que los críticos sociales no están tanto alienados como dificultosamente integrados, y en este sentido se rechazaría también este último presupuesto.

Es por esto por lo que Walzer concluye con una triple afirmación en la que sentencia que los críticos sociales contemporáneos no son ni particularmente autoconscientes, ni particularmente hostiles a las sociedades en que viven, como tampoco están alienados de éstas<sup>134</sup>,

---

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 7. (15)

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 8. (16)

## ***La crítica social***

como ha quedado explicitado suficientemente y ante lo cual no podemos sino expresar nuestro acuerdo.

Dicho esto y por todas las razones mentadas, puede verse como no es fácil describir qué hacen los críticos sociales. El pluralismo es tal que se hace difícil poder hablar de empresa crítica y abarcar toda su actividad. Los críticos usan lenguajes diferentes, con varios niveles de especialización, apelando a normas diferentes desde diversas situaciones más o menos favorables para la crítica, siendo el contexto crítico fundamental para su actividad. En definitiva, los críticos han de competir para captar la atención del pueblo al que se dirigen. A su vez, el pueblo participa de la actividad crítica respaldando una u otra interpretación, de esta forma todos formamos parte de la empresa crítica y por eso es crítica “social”, por cuanto todos, en mayor o menor medida, participamos en esta actividad, con más insistencia todavía en la modernidad.

Pero entonces, y a pesar de las consideraciones hechas anteriormente, seguimos preguntándonos: ¿Cómo se hace la crítica social?, ¿Qué hacen los críticos sociales?, ¿Desde qué posición se efectúa?, ¿Dónde se sitúan para hacer buena crítica social?, ¿Cómo empiezan a hacerla?, ¿De dónde provienen sus principios? ¿Qué distancia hay entre ellos y la gente? ¿Hay un lenguaje mejor que otro para tal empresa?

Todas estas cuestiones las iremos resolviendo a través del planteamiento que hace Walzer de dos modelos fundamentales de hacer crítica social: Uno será propio de la modernidad y los procedimentalistas, próximo al sendero de la invención y el descubrimiento, el otro más conectado al sendero interpretativo visto en el anterior capítulo y que él mismo defiende. Hay otras opciones, nosotros veremos alguna, pero estas dos son, sin duda para Walzer, las formas habituales de ver cómo se hace la crítica social. Recordemos que ésta no es sino una actividad más dentro de la filosofía moral, un producto propio de las culturas y por tanto, habremos de dar cuenta de si es posible hacer crítica social partiendo de lo que ya hay, de los contextos en los que estamos situados. Dependiendo de cómo resolvamos esta última cuestión podremos salvar la pregunta inicial con la que cerrábamos el anterior capítulo y que tenía que ver con la posibilidad de ser críticos desde el sendero interpretativo como forma de hacer filosofía moral. Obviamente, Walzer defenderá esta



## *La crítica social*

posibilidad, como más tarde veremos<sup>135</sup>, pero su defensa no estará exenta de crítica<sup>136</sup>. Además de que, a mi entender, la defensa de la posibilidad de hacer crítica social desde el sendero interpretativo no opera al mismo nivel ni tiene las mismas implicaciones que la defensa del sendero interpretativo como forma de hacer filosofía moral<sup>137</sup>.

Pasemos entonces a ver la formulación que del crítico social moderno se hace habitualmente según Walzer.

### **II.2 El modelo moderno de crítico**

El modelo moderno de crítico, según el planteamiento descrito por Walzer, transcurre próximo a las condiciones del descubrimiento y la invención que vimos en el primer capítulo. De ellas deriva su fuerza. Este modelo de crítico entiende su actividad como externa, apartada de las condiciones y condicionantes que se dan en la vida social particular de cada sociedad. Habitualmente, se entiende, incluso en nuestras sociedades y comunidades próximas occidentales, que para que alguien esté en condiciones de poder hacer crítica social ha de estar apartado de la sociedad que crítica. “Por lo común, se nos dice, cuanto más estrechamente nos identificamos con el país, más difícil nos resulta aceptar o admitir su errores. La crítica exige distancia crítica”<sup>138</sup>. Cual sea esta distancia es ya otra cuestión y que en el modelo moderno de crítico social se resuelve a través del apartamiento radical. Este apartamiento es indispensable para la crítica porque produce o parece producir el resultado más ansiado y difícil de conseguir en toda empresa crítica. Me refiero a la célebre objetividad<sup>139</sup>. Para ello, según la interpretación

---

<sup>135</sup> Me refiero a la parte tercera del presente capítulo.

<sup>136</sup> Veremos fundamentalmente la polémica mantenida en este punto con Ronald Dworkin.

<sup>137</sup> Este planteamiento crítico se desarrollará en el apartado II.4.2 del presente capítulo.

<sup>138</sup> *ISC.*, p. 36. (40)

<sup>139</sup> Para nuestro propósito en este punto entendemos por objetividad el significado convencional del término, si bien en ocasiones podemos discutir acerca de qué es la objetividad y sobre todo en torno a sus significados sociales. Para un desarrollo extenso de la cuestión ver el artículo de Michael WALZER, “Objectivity and Social Meaning”, *The Quality of Life*, editado por Martha C. NUSSBAUM y Amartya SEN, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 165-177.

## ***La crítica social***

walzeriana del asunto, el apartamiento habrá de darse en dos sentidos primordialmente: emocional e intelectual<sup>140</sup>.

Por una parte ha de ser un apartamiento emocional, el crítico para poder hacer su labor tiene que estar separado de la intimidad y calidez de la pertenencia<sup>141</sup>. Los críticos han de ser desapasionados y desinteresados. No deben tener ningún tipo de interés o pasión por lo que critican. Según este modelo, la pasión o el interés irían en contra de su posible objetividad. La pasión, el interés, son entendidos como corruptores, como agentes que nublan la visión objetiva y la capacidad de crítica.

Por otra parte, es necesario a su vez que sea un apartamiento intelectual, en el que sus modos parroquiales de entender su sociedad no se inmiscuyan en su posible imparcialidad y objetividad. La identificación del crítico con unos valores, el entender de un modo concreto determinadas costumbres, puede llevar, según este planteamiento a una mala interpretación de la realidad, de tal forma que distorsione la capacidad crítica.

Según Walzer, este doble apartamiento implica, casi irreversiblemente, que los únicos capaces de hacer crítica social vayan a ser descubridores e inventores, ya que las condiciones mentadas son muy similares a las condiciones en las que se produce el descubrimiento y la invención<sup>142</sup>. Si no son ellos directamente, lo serán hombres y mujeres armados por ellos. El crítico necesita de un apartamiento radical y no le vale con mantenerse en los márgenes<sup>143</sup>, según este modelo. Esta confusión en las condiciones de la crítica social, entre apartamiento y marginalidad, será clave como veremos más tarde en el modelo walzeriano de crítico.

---

<sup>140</sup> *ISC.*, p. 36. (40)

<sup>141</sup> La pertenencia es una de las esferas fundamentales que articulan un amplio número de esferas y relaciones, ya que para Walzer es un bien primario que se distribuye y marca al resto de esferas. Además, es una esfera que se construye a través de nuestras nociones compartidas y cuyo valor viene determinado por nuestro trabajo y conversación. *SJ.*, p. 31.(44) Por lo tanto su pérdida es un momento doloroso y difícil emocionalmente para cualquiera que tenga que apartarse o ser apartado. Para un tratamiento en detalle acerca de la pertenencia puede verse el capítulo entero en *SJ.*, pp. 31- 63.(44-74)

<sup>142</sup> Me remito a los puntos I.1 y I.2 de este mismo trabajo.

<sup>143</sup> *ISC.*, p. 37. (41)

## *La crítica social*

Además, bajo esta visión convencional<sup>144</sup>, existe otra forma de apartamiento, un apartamiento interior, más difícil de calibrar en cuanto a su radicalidad. Suele decirse que cuando retrocedemos mentalmente creamos una especie de doble. Mientras el yo número uno, inmediato, está involucrado, comprometido, afectivamente vinculado con su sociedad, el yo número dos, más alejado introspectivamente observa de forma imparcial, con tranquilidad y sin pasión al yo número uno. En este sentido, se afirma y entiende que el yo número dos es superior al uno. Su crítica y su visión son más confiables y objetivas. Se acerca más a la verdad de lo que critica debido a su distancia y apartamiento interiores. Todavía quedaría bajo esta visión por ver un yo número tres, el cual sería aún mejor. Este yo número tres sería plausible, al menos para el número dos, y nos vería a nosotros mismos en nuestra mismidad, es decir, viéndonos viendo imparcialmente cómo somos y nuestras prácticas reales. Este tercer yo tendría una visión todavía más alejada e imparcial que los “yo” anteriores y, por supuesto, garantizaría objetividad y verdad.

Pero esta visión convencional no es compartida por Walzer, pues según él: “No nos observamos desde ningún lugar en particular sino a través de los ojos de otras personas determinadas, cuya opinión valoramos. Esta es una posición moral pero no epistemológicamente privilegiada (...), no se puede ganar estas discusiones retrocediendo; sólo se puede volver a hablar, con más plenitud y más claridad.”<sup>145</sup> La esperanza de la visión convencional moderna es que la discusión pueda ganarse de una vez por todas de forma definitiva, pero entonces a Walzer le surge la pregunta ¿Por qué una persona así sería un crítico social y no un escéptico, un espectador o un intervencionista? Mientras algunos ilustres como Thomas Nagel<sup>146</sup> defienden esta aparente objetividad del yo número dos respecto al uno fruto del apartamiento, Walzer, sin embargo, le replica no entender como el yo número dos

---

<sup>144</sup> ISC., p. 50. (53) y ss. En este punto Walzer parece seguir los planteamientos de Edmund Husserl en cuanto a los tipos de reducciones, a pesar de que no lo cita explícitamente. Edmund. G. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Buenos Aires, 1949; *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 50. (53)

<sup>146</sup> Thomas NAGEL, “The limits of objectivity”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol I, Utah University Press, Salt Lake City, 1980, p. 115 y ss. Más tarde en *The view from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.

## ***La crítica social***

podrá experimentar las creencias y motivaciones del yo número uno, una vez se ha apartado y desocupado el mundo moral en el que tienen lugar, es decir, la realidad inmediata. Pareciera, siguiendo este argumento, que el yo número dos fuera el autor prioritario de una especie de historia de la crítica, de una especie de sociología e incluso de una filosofía de la misma. La realidad es bien distinta como veremos en el punto siguiente, pues el crítico prioritario es el yo número uno<sup>147</sup>, real en la historia crítica, si bien, en la empresa crítica, admitirá Walzer, una cierta forma de retirada interior puede parecer necesaria, aunque no sea la descrita.

Además, el doble apartamiento intelectual y emocional, que vimos en las líneas precedentes al tipo de apartamiento interior, tiene como consecuencia convertir al crítico en un héroe. Un héroe debido a que soporta una situación difícil y ejerce una ardua tarea. La situación de apartamiento le conduce inevitablemente a la soledad, su distancia crítica es un logro, pero en detrimento de su comodidad y a costa de la solidaridad de su vecinos. En cuanto a su tarea, es difícil encontrar una posición suficientemente apartada y ejercer de crítico, pero, al mismo tiempo, una vez ha encontrado su posición la crítica se hace más desenvuelta y sencilla. En este sentido, esta visión del crítico correría próxima al último presupuesto rechazado por Walzer en el punto anterior, en el que se aludía al dificultoso espacio social ocupado por el crítico social moderno y que se pretendía exclusivo de la modernidad. Parece, en cualquier caso, que sea o no exclusivo de la modernidad - Walzer recordemos que lo niega-, el crítico social moderno no tiene un rol social reconocido y de prestigio. Este hecho conlleva que el crítico actúe como un héroe en sus posicionamientos pues no es fácil adoptar la posición de este. Sin embargo, tanto ahora como en la antigüedad, dice Walzer<sup>148</sup>, el crítico es doblemente heroico ya que con su crítica alcanza tanto a los poderosos como a todos los demás, ese público que se queja pero que lo hace sin el suficiente vigor o de manera inadecuada, que no es capaz de pasar a la acción y que cuando lo hace es ineficaz por errar en los medios y en el objeto de su crítica. En este sentido, su crítica alcanza tanto a enemigos como a amigos y compañeros en su diario vivir. Por esta razón, está sentenciado de una u otra forma a la soledad que antes enunciamos y que será, como mínimo, intelectual y

---

<sup>147</sup> *ISC.*, p. 52. (55)

<sup>148</sup> *CC.*, p. 12-13. (20)

## La crítica social

política, además de las muchas implicaciones personales que puedan derivarse.

Este último tipo de heroísmo ha sido siempre así, según Walzer, como puede verse en los clásicos ejemplos de los profetas o Sócrates y no es exclusivo de la modernidad como hemos reiterado. Tampoco requiere de un apartamiento radical, es más, muchos de estos críticos lo que tenían era un interés especial en el bienestar y la virtud de la propia gente a la que criticaban.

Sin embargo, esta imagen del crítico social cómo un héroe ha ido evolucionando hacia una especie de autorretrato<sup>149</sup> del héroe, en el que con el paso del tiempo, se han ido perfilando características como las aludidas anteriormente del apartamiento y la desvinculación. Pareciera como si la conexión, los lazos con el pueblo, constituyesen una restricción importante y además dotase de cierta ilegitimidad a la crítica surgida. Al héroe descrito que desafiaba a poderosos y conciudadanos se le agrega ahora la condición de estar separado. Es entonces cuando se busca una autoridad especial que pueda ser universal y no tener restricciones.

Este impulso, según Walzer, se vislumbra en la historia, primero platónico, luego estoico y cristiano<sup>150</sup>. A partir de este momento, en el autorretrato se ve como condición *sine qua non* el requisito de abandonar la ciudad, como si fuese una sombría caverna platónica, para ir encontrando poco a poco y sin ambages, en soledad, esa luz proveniente del exterior que luego iluminará a los que hasta hace poco eran nuestros compañeros de caverna. Una vez encontrada la verdad, el ideal, el bien, la panacea, el crítico vuelve a la caverna, a su ciudad, pero ya no vuelve como un compañero y conciudadano, sigue manteniendo la distancia que ha ganado y desde ella observa con una nueva objetividad. El retorno es sólo físico, la distancia crítica conquistada arduamente es la que dota de una especial autoridad su crítica. A esta posición ya no piensa renunciar, le ha costado mucho ganarla, pues su ruptura voluntaria es más heroica si cabe por cuanto “su heroísmo comienza antes de que lo haga su crítica, cuando se desvincula y pone

---

<sup>149</sup> Para ver la descripción en su totalidad puede verse CC., 21-24. (13-15)

<sup>150</sup> La intuición de Walzer pareciera similar, en este punto, a algunos planteamientos nietzscheanos como los referentes al impulso metafísico, el uso de los conceptos... Cf. Jesús CONILL, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 31 y ss.

## ***La crítica social***

distancia”<sup>151</sup>. Esta distancia, sin duda, no se encuentra en los profetas antiguos ni en Sócrates aunque ellos también apelen a cierta autoridad divina. Y es que para Walzer “el crítico, que demanda alguna autoridad especial debe situarse al margen del demos”<sup>152</sup>. Es en su distancia dónde puede exhibir sus garantías. Pero a veces su distancia del pueblo hace que se convierta en enemigo del mismo, al menos de su condición en ese momento. Por supuesto, el crítico casi siempre será, de por sí, enemigo de los poderosos. En esta medida, la crítica comporta riesgos, a veces, incluso físicos pues en ocasiones puede invitar al odio de las personas con quienes vive, ya sea en aras de su reciente verdad religiosa descubierta o de su nueva objetividad filosófica hallada.

Normalmente una vez analizada su sociedad desde su nueva posición, algo así, como el águila del aurora<sup>153</sup>, el crítico descubre valores universales como si fuera la primera vez y se da cuenta de que estos valores, de alguna forma, ya están incorporados al movimiento de los oprimidos. Entonces el crítico decide apoyarlos y su crítica se dirige contra sus enemigos, que muchas veces son personas muy parecidas a los que, una vez, el crítico actual fue.

Y es que el apartamiento radical requerido para este tipo de crítico social tiene dos peligros<sup>154</sup>. El segundo es dependiente del primero. El apartamiento suele conllevar el poco compromiso con la sociedad a la que uno crítica. El mismo se ha convertido en un extraño, desvinculado sentimental y afectivamente. El paso atrás dado finaliza en un apartamiento filosófico en el que al tener poco compromiso con unas ideas ya abandonadas, no le resultará difícil adscribirse a otras y, de este modo, pasarse de bando. De hecho, buena parte de los críticos apartados, dice Walzer, una vez se han pasado de bando experimentan el problema de la manipulación y la compulsión<sup>155</sup>. Una vez ocurre esto, es fácil ver cómo llegamos al segundo problema, que no es otro que la conversión del crítico en enemigo. Ni que decir tiene que la crítica que proviene del enemigo no suele tener efecto alguno en sus destinatarios,

---

<sup>151</sup> CC., p. 13-14. (21). Cf. Michael WALZER, “An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIËLS, op.cit., GPM, pp. 22-24.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 14. (21)

<sup>153</sup> Esta metáfora aunque usada filosóficamente en otros autores y épocas es repetida en la obra de Walzer.

<sup>154</sup> ISC., p. 59-60. (62)

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 63. (66)

## *La crítica social*

pues no solemos prestar demasiada atención, salvo casos excepcionales, a las personas que se sitúan alejadas de nosotros, que ven más allá apelando a ciertos principios universales y que, además, solamente parecen aplicarse a nosotros. En palabras de Walzer “un enemigo no es reconocible como un crítico social: Carece de posición. Esperamos y al mismo tiempo desestimamos la crítica de nuestros enemigos. Y la desestimación es especialmente sencilla si la crítica se hace en nombre de principios universales que sólo se aplican a nosotros”<sup>156</sup>.

Este es el caso de la crítica sartreana, en la que el mismo Sartre se define como un enemigo y trata de hacer su crítica a la sociedad francesa desde la autocrítica permanente, encontrando principios universales aplicados a una sociedad de la cual reniega<sup>157</sup>.

Por tanto, el filósofo apartado cuando hace su crítica, puede estar simplemente de forma física en el lugar haciendo la que cree su labor crítica, más difícil será evaluar su éxito. Pero, a su vez, este apartamiento tan radical que se produjo entre él y su sociedad puede derivar también en que se convierta en un traidor, en un enemigo como hemos visto. Walzer, de este modo, rechaza radicalmente la característica indispensable para la imagen del crítico heroico moderno del apartamiento y que, en adelante, llevará aparejado el encuentro de ideales universales casi de forma inevitable.

A su vez, señala Walzer<sup>158</sup> un curioso ejemplo histórico en el que los supuestos críticos, a pesar de buscar la conexión, -elemento que como ya podemos intuir es indispensable para la buena crítica social, según nuestro autor-, hacen una mala crítica social. Es el caso de los bolcheviques en Rusia, que primero salen de su caverna particular, ven la verdad occidental y luego, a su vuelta, tratan de vincular estos nuevos principios descubiertos por ellos mismos a las tradiciones y valores locales de la aldea rusa. Según Walzer, esa mezcla de ideas que hacen no es un esfuerzo serio por conectarse con la cultura rusa, sino una mera instrumentalización de las costumbres e idiosincrasia del lugar y, en ese sentido, no hacen sino una mala crítica. La distancia a la que se sitúan nunca es superada, a pesar de los aparentes esfuerzos por hacerlo.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 59. (61)

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 57-60. (60-62) y *CC.*, pp. 139-142. (140-142)

<sup>158</sup> *CC.*, pp. 61-63. (64-66)

## ***La crítica social***

Vistos estos dos últimos ejemplos históricos hemos de decir, parafraseando a Walzer<sup>159</sup>, que el crítico estereotipado por la modernidad se apartaría de su mundo local y familiar, sea este el que sea, huiría del drama de su sociedad cortando cualquier tipo de lazo emocional. Habría de dar unos pasos atrás para poder ver con absoluta claridad lo que ve. Esa visión sería estudiada de forma minuciosa y científica, de acuerdo con las ciencias, técnicas y métodos más avanzados y, por supuesto, “objetivos”.

Esta descripción, aunque estereotipada, no es una descripción inútil ni absurda ya que algunos de los puntos que toca van directamente al tipo<sup>160</sup>. El problema es que esta descripción es más teórica que una historia de vida. Parece, como si para ser crítico social se pusieran unas condiciones en las que hubiera que hacer esto y lo otro, a la manera que dicte un manual, y en caso de no cumplirse no se adquiriría la condición de crítico social. Sin embargo, para Walzer la mayoría de los críticos reales no son de manual, viven sus vidas y sus relaciones con la crítica son mucho más complejas que las descritas por el modelo moderno de crítico social hasta ahora. Además, la lista de críticos reales así parece atestiguarlo y de eso da fe la relación, más o menos exhaustiva, que Walzer establece en *The Company of Critics*, con ejemplos del siglo XX de críticos sociales reconocidos<sup>161</sup>.

Igualmente, para Walzer “es un error, lo mismo en la crítica social que en la filosofía moral, suponer que debemos escapar a nuestra situación a fin de describirla con exactitud”<sup>162</sup>. Siguiendo el planteamiento de un colaborador de Martin Buber, para conseguir de la crítica social la ansiada objetividad, dice:

---

<sup>159</sup> CC., pp. 225-226. (221)

<sup>160</sup> CC., p. 226. (222). Cf. Michael WALZER, “On Involuntary Association”, en *Freedom of Association*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1998; también en *Politics and Passion*, Yale University Press, 2005, pp. 14-17. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 35-37.)

<sup>161</sup> En esta obra se analizan al menos once casos de críticos sociales exhaustivamente, dedicándoles a cada uno de ellos un capítulo entero, además de muchos otros comentarios que se extienden hacia otros personajes de la época y que también sirven de ejemplo.

<sup>162</sup> CC., p. 231. (227)



## La crítica social

*“El pensador debe seguir adelante intrépidamente desde su propia situación subjetiva. La única condición que nos impone la objetividad es que investiguemos todo el horizonte; pero no estamos obligados a hacer esta investigación desde ninguna otra posición que aquella en la que nos encontramos, y tampoco estamos obligados a hacerla desde ninguna posición en absoluto. Nuestros ojos son, por cierto, sólo nuestros propios ojos; pero sería una insensatez imaginar que debemos tirar de ellos a fin de ver correctamente”*.<sup>163</sup>

Y es que muchas veces, el crítico social moderno, parece que es capaz de aglutinar bajo su visión de “águila de la aurora” todo el panorama que intenta describir y normativizar. Pareciera como si su visión abarcara todo el espectro de lo real, además de captarlo y analizarlo objetivamente.

Como es obvio a la luz de lo expuesto en líneas precedentes, Walzer no comparte ni mucho menos esta visión del crítico social. Para él, son muchas las similitudes con el descubrimiento y la invención como formas de hacer filosofía moral y que, como ya se expuso, son insuficientes para dar cuenta de la misma adecuadamente. Igual que no era posible crear o descubrir unos valores universales para toda una sociedad o conjunto de sociedades<sup>164</sup>, Walzer dirá, que no es posible descubrir unos estándares críticos universales para todos, como hemos visto pretendía el crítico heroico, y mucho menos descubrirlos desde una posición apartada y desvinculada de la sociedad a la que se pretende criticar. Y es que Walzer, sin minimizar los riesgos o el valor del crítico apartado y desafiante ante sus antiguos compañeros o los poderosos, entiende que la conexión y la lealtad también son valores y virtudes principales que han de tener los críticos sociales y no sólo el coraje o valor.

Este error se produce, según dice, porque en la descripción del crítico como héroe, -aspiración que tienen la mayor parte de los críticos sociales, al menos en el sentido de sentirse apartados de su semejantes, realzando y confirmando su especialización a la par que el riesgo que

---

<sup>163</sup> Franz ROSENZWEIG, *His life and thought*, ed. Nahum GLATZER, Schocken, New York, 1961, p. 179.

<sup>164</sup> Esta era la crítica que se hacía a descubridores y sobre todo inventores procedimentalistas.

## *La crítica social*

corren, y que parece conferirles una especie de “dignidad suprema”<sup>165</sup>-, no se distingue entre las tres características principales del heroísmo, a saber: El apartamiento, el desafío y el peligro, los cuales no han de ir necesariamente juntos como se pretende bajo esta descripción estereotipada del crítico social. En este sentido, son muchos los ejemplos, algunos vistos en este trabajo, que muestran como el peligro no tiene que ver exclusivamente con el apartamiento, véase el caso de Sócrates que sin estar apartado perdió la vida. También es posible encontrar casos de críticos apartados, o por lo menos que tenían esa visión heroica del crítico, en los que el peligro brilla por su ausencia, a no ser que como mucho se llame censura. Es el caso de Voltaire<sup>166</sup> u otros ejemplos que podían haber acabado de otra forma a nada que se hubieran dado ciertas condiciones. Por tanto, no es el apartamiento el que determina el peligro, sino los contextos sociales y políticos diferentes. De hecho, para Walzer “la distancia crítica como apartamiento ha de ser siempre examinada críticamente”<sup>167</sup>.

A su vez podemos añadir que, en la actualidad, en las sociedades occidentales y otras que permiten cierto grado de libertad y tolerancia, la empresa crítica no asume riesgos, es más, a veces, se diluye entre el resto de críticas y, entonces, el apartamiento del crítico no llega a ser sino una mera retirada que, en todo caso, puede producir apatía y resignación, como en el ejemplo de los bohemios del siglo XIX.

A modo de conclusión en este punto sobre las reflexiones planteadas, dirá Walzer: “Yo sospecho que el apartamiento siempre fue sobrevalorado en el autorretrato del crítico. La crítica es más poderosa cuando da una voz a las quejas corrientes de la gente o pone en claro los valores que subyacen a esas quejas. Y entonces es improbable, incluso en una sociedad liberal, que provoquen un mero cosquilleo”<sup>168</sup>.

Con estas palabras, entraremos en el modo defendido por Walzer de hacer crítica social correctamente y que negará, como ya hemos explicitado, el apartamiento radical, su especial heroísmo y su pretensión de crítica universal.

---

<sup>165</sup> CC., p. 15. (22)

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 16. (23)

<sup>168</sup> *Ibidem*.

## La crítica social

### II.3 El modelo Walzeriano de crítico

Para Walzer lo que hemos descrito hasta llegar aquí, representaba el modelo convencional de crítico, quizás “una persona útil, pero no el único y mucho menos el mejor modelo de crítico social”<sup>169</sup>. El requisito del apartamiento radical, que se veía como imprescindible para poder hacer crítica social, no lo es para el modelo walzeriano, incluso si lo que se pretende es hacer crítica social radical<sup>170</sup>. Esto es así porque si bien dijimos que la crítica exige distancia crítica, esta distancia confunde apartamiento con marginalidad<sup>171</sup>, como ya habíamos anunciado. En palabras de Walzer: “La marginalidad ha sido a menudo una condición que motiva la crítica y determina el tono y la apariencia característicos del crítico. No se trata, sin embargo, de una condición que contribuya al desinterés, el desapasionamiento, la imparcialidad o la objetividad”<sup>172</sup>. Características todas ellas, como vimos, indispensables para el retrato y autorretrato convencional moderno del crítico social. De la distancia deducía el modelo anterior su autoridad crítica. En mente tenían el relato de una especie de juez imperial de una colonia atrasada, colocado en el exterior, en lo alto, visionando como el “águila de la aurora” los principios universales a aplicar a su pueblo. Por supuesto, siempre pensando en el bien del mismo<sup>173</sup>.

Esa autoridad ganada en la lejanía, ese modo de hacer crítica social, para Walzer como decimos, es útil ocasionalmente, -no queda defenestrado ni invalidado, aunque su lugar en la historia sea mucho menos importante de lo que se pretende-, pero sólo de una forma aislada del modelo de crítico que quiere proponer.

El crítico que Walzer defiende es un crítico que no renuncia a la conexión con sus semejantes<sup>174</sup>, es una especie de juez local, gana su autoridad en la discusión con sus conciudadanos. No experimenta las dificultades del apartamiento pero sí de la conexión ambigua. A pesar de

---

<sup>169</sup> *ISC.*, p. 38. (42)

<sup>170</sup> *MALJ.*, p. 73.

<sup>171</sup> *ISC.*, p. 37. (41)

<sup>172</sup> *Ibidem.*

<sup>173</sup> El relato así narrado puede verse en *ISC.*, p. 38 y ss. (42 y ss.)

<sup>174</sup> Cf. “Terrorismo y guerra justa”. Entrevista realizada por Daniel GAMPER, Katz, Barcelona, 2008, pp. 49-50.

## ***La crítica social***

ser uno más, se atreve a objetar, protestar, reclamar y mostrar una visión diferente de las cosas. No está apartado ni emocional ni intelectualmente, condición que resultaba indispensable para el modelo de crítico anterior. Sin embargo, no estar apartado, no significa que esté exento de peligros. Si el crítico moderno era considerado un héroe en virtud de los sacrificios de su apartamiento y del peligro<sup>175</sup> de su empresa, el crítico aquí descrito no lo es menos. Si en el anterior modelo hablábamos de soledad, la soledad que se da en este tipo de crítico puede ser aún mayor. No hablamos ahora de una soledad física por estar apartado, aunque también pueda serlo, ya que éste se sitúa en los márgenes, al costado. Es un tipo de soledad diferente, de quién se siente solo a pesar de estar a la vez rodeado de gente. Mujeres y hombres a los que considera los suyos, que le importan especialmente, pero que le ignoran, le dan la espalda o directamente se enfrentan a él violentamente por las críticas que efectúa. Es una soledad de quién está entre dos aguas, ambigua como decíamos, pues por una parte se siente identificado con la sociedad y los miembros a quienes critica pero a su vez, no puede dejar de expresar lo que tiene que decirles y rechazar algunas de sus prácticas. Pertenece a la sociedad pero no siente la calidez ni la protección de su pertenencia. A veces no es escuchado, no se siente admitido, mucho menos querido o valorado, sino más bien criticado y vituperado. No tiene un lugar al que apartarse ni a dónde huir, no es un crítico apartado sino conectado y para seguir estándolo no puede ni debe alejarse demasiado. En su conexión está su heroísmo pues la situación descrita no es difícil de imaginar.

Este modelo de crítico recurre a valores locales, no busca principios universales fuera de la caverna. “La crítica social para estas personas es una cuestión interna, están conectados con las prácticas internas y dispositivos locales”<sup>176</sup>. No ven ventajas en el apartamiento, pues en su conexión gana densidad su crítica.

Según Walzer, es esta descripción la que mejor y más se ajusta a la gran mayoría de los llamados críticos sociales, es la forma más natural y obvia en la que se da la crítica social, a pesar de la renuencia filosófica aparente a mostrar su falta de respetabilidad<sup>177</sup>. Esto es así por las

---

<sup>175</sup> En cualquier caso ya vimos como el apartamiento, el desafío y el peligro, no tienen porqué ir necesariamente juntos.

<sup>176</sup> *ISC.*, p. 39. (43)

<sup>177</sup> *MALI.*, p. 74.

## *La crítica social*

preguntas que se efectúan y que tienen que ver con las objeciones con las que cerramos el primer capítulo de este trabajo. Allí nos preguntábamos si era posible la crítica social practicada desde el sendero interpretativo a la hora de hacer filosofía moral, sin salir fuera de él. O por el contrario lo único que hacía esta forma de concebir la filosofía moral era perpetuar el *statu quo* y no permitir la crítica. Walzer negaba esta última afirmación sentenciando que sí es posible hacer crítica social transitando este sendero. Ahora las preguntas que se le plantean serán si la conexión del modelo de crítico defendido aquí deja espacio suficiente para la distancia crítica, y si estos críticos tienen a su disposición normas que sean internas a las prácticas locales y que a la vez sean adecuadamente críticas<sup>178</sup>. Dependiendo de las repuestas que podamos dar, el pensamiento walzeriano en este punto será más o menos exitoso.

Respecto a la distancia, ya hemos comentado algo referido a la confusión entre apartamiento y marginalidad. En lo relativo a la segunda pregunta, recordemos que comenzamos el presente capítulo afirmando que la crítica social era un producto de elaboración y afirmación cultural, en el que maestros, sabios, sacerdotes, profetas, narradores, poetas, historiadores y escritores en general contribuían en su desarrollo<sup>179</sup>. Mientras este tipo de personajes existan la crítica será posible y, como puede verse, no son personajes, en su mayoría, alejados de la sociedad que critican, en todo caso se sitúan un poco al costado, en sus márgenes. Estos críticos lo son en la medida en que participan del trabajo intelectual y en este sentido, invierten valores, dan importancia a lo que antes estaba en un segundo plano. Interpretan, revisan, rechazan y ensalzan, vuelven a interpretar, reflexionan en voz alta. Todo ello bajo el prisma de la sinceridad y autenticidad crítica; sin ella, la crítica no tendría la misma fuerza. En cualquier caso, las reinterpretaciones del crítico pueden no ser aceptadas. El crítico se esforzará en apelar y evocar ideas comunes, en buscar e indagar en los significados propios de la cultura para así llamar la atención sobre los principios que considera olvidados o tergiversados<sup>180</sup> por su audiencia.

---

<sup>178</sup> *ISC.*, p. 39. (43)

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 39-43. (43-47)

<sup>180</sup> Recordemos, como vimos en el punto anterior, que otro tipo de crítica es posible. Una crítica externa, en la que hombres venidos de fuera intenten evocar algún tipo de código mínimo por el que llamar la atención de los pueblos. El caso de los conquistadores españoles en América puede resultar paradigmático. Para ver una

## *La crítica social*

Este tipo de crítica puede ser denominada inmanente o interna<sup>181</sup>. Los recursos necesarios para la misma siempre son accesibles, debido a lo que un mundo moral es propiamente<sup>182</sup>. Además, estos recursos son densos desde el mismo momento en el que construimos el mundo moral, y no mínimos o tenues, según Walzer<sup>183</sup>. Esto podría no ser así si afirmásemos, como se hace convencionalmente desde otros puntos de vista, que la crítica social sólo puede hacerse desde alguna ideología o credo particular como única y exclusiva norma correcta de hacer crítica social. Si esto fuese cierto, la crítica hubiera sido imposible la mayor parte de las veces, lo que demuestra, según nuestro autor, que la crítica social se hace desde dentro y que nuestros mundos morales nos proveen de suficientes recursos para poder hacerla correctamente. Por estas razones, la respuesta a la segunda pregunta planteada es resuelta de forma afirmativa pues tenemos a nuestra disposición normas internas a las prácticas locales, y al mismo tiempo, con la posibilidad de ser adecuadamente críticas.

En cualquier caso, hemos de admitir, como de hecho Walzer reconoce, que críticas basadas en ideologías o credos particulares<sup>184</sup>, y a su vez universalistas, provenientes del exterior siempre las ha habido y siempre las habrá, lo que no es óbice para que tengan que competir con las interpretaciones surgidas del tipo de crítica inmanente que en este punto se está defendiendo y que no es sólo más habitual sino también superior a las mismas, según la concepción walzeriana de crítica social. Bajo este modelo, nos convertimos en críticos sociales al explayarnos sobre las moralidades existentes y al contar historias acerca de situaciones más justas que la nuestra<sup>185</sup>. “Las normas morales, son

---

descripción completa véase *ISC.*, p. 44 y ss. (48 y ss.). En este caso la conversión y la crítica son actividades diferentes, pues si bien este tipo de crítica pudiera requerir de explicación, no exigiría, al menos en principio, ningún tipo de conversión.

<sup>181</sup> *ISC.*, p. 46. (49) y *MALI.*, p. 74. Nombrada así por oposición a la crítica externa vista en el anterior punto. Según Walzer, normalmente mientras que la crítica externa apelará a mínimos morales, la interna buscará máximos. Mientras una es denominada crítica densa la otra es denominada crítica tenue. De todo ello, hablaremos en tercer capítulo.

<sup>182</sup> Michael WALZER, “On Involuntary Association”, op.cit., p. 12. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*, op.cit., p. 32.)

<sup>183</sup> *MALI.*, cap. 1 y 3.

<sup>184</sup> *ISC.*, p. 46. (49)

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 65. (67)

## *La crítica social*

artefactos sociales desde el principio, se encarnan en formas diferentes: textos legales y religiosos, cuentos morales, poemas épicos, códigos de conducta, prácticas rituales. En todas sus formas están sujetas a interpretación, y se las interpreta tanto de maneras apologéticas como críticas”<sup>186</sup>. Esto supone que los hombres y mujeres de todos los tiempos, han podido ser críticos sociales porque sus propias moralidades aportaban los recursos para ello y lo han sido ante todo por el afán y la necesidad del ser humano de justificación <sup>187</sup>. Experimentamos la moralidad como una norma externa porque siempre es la norma de Dios u otras personas. Esta es la razón por la que también es una norma crítica desde el comienzo. De este modo, las moralidades descubiertas o inventadas eran críticas desde el comienzo, es su sello distintivo, pero nuestra moralidad propuesta no lo es menos pues sólo justifica lo que Dios u otras personas pueden justificar o reconocer como justo. Este reconocimiento, dice Walzer, es apreciado por nosotros, incluso cuando deseamos hacer cosas injustificables. Por eso, concluirá que la moralidad no es ajustable a una u otra necesidad, aunque podría llegar a serlo y convertirse en diferentes tipos de apologías particulares.

Dicho esto y refiriéndonos al plano colectivo<sup>188</sup>, hemos de decir que toda sociedad tiene para sus miembros cierta normatividad de carácter virtuoso, en la que se define con mayor o menor precisión, lo que está bien y lo que está mal por medio de los diferentes dispositivos

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 47. (51)

<sup>187</sup> En este sentido, Walzer se apoya en la obra de Thomas SCANLON, “Contractualism and Utilitarianism” en Amartya Sen y Bernard Williams compiladores, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 116, de la que extrae la siguiente cita: “Nos invade un deseo de poder justificar nuestras acciones ante otros, en un terreno que no puedan, razonablemente rechazar”, si bien corrige su pensamiento de base, ya que mientras Scanlon cree que este deseo se desata por las creencias morales que ya tenemos, Walzer afirma que ese deseo por sí mismo es el que favorece la creencia moral, además del argumento y creatividad morales. Nuestra justificación, al no poder ejercerla por nosotros mismos, busca la conversación con otras personas determinadas: amigos, vecinos, compañeros de trabajo. Otras veces busca una forma especulativa acerca de la justicia y rectitud para persuadir a nuestros conciudadanos. En cualquier caso estos argumentos están dotados de cierta especificidad pues son elaborados conforme a un discurso moral real y no meramente especulativo, ya que son muchos los que intervienen en su configuración. Cf. *ISC.*, p. 46. (50)

<sup>188</sup> *ISC.*, p. 47. (51)

## *La crítica social*

sociales establecidos y considerados justos. Los principios que compartimos, son sólo aparentemente externos pero en realidad son aspectos de la vida colectiva que exigen crítica. Las argumentaciones son posibles, “parten del idealismo social existente y señalan que esos ideales son hipócritamente asumidos o inadecuadamente promovidos por los poderes que podrían hacerlo o simplemente inadecuados en sus propios términos”<sup>189</sup>. Son las mismas personas que se comportan mal las que crean y sustentan las normas mediante las cuales saben lo que están haciendo. Estas normas tienen que adecuarse para ser efectivamente críticas, pero al ser la moralidad una actividad constructiva desde el comienzo por todos los integrantes de una sociedad, esto hace que la crítica social también sea una actividad cooperativa en la que será necesario apelar a esos significados compartidos que hemos ido creando y valorando a lo largo de los tiempos, de múltiples luchas y de diversas circunstancias históricas. Recordemos en este punto que, para Walzer, la acepción principal de la definición de crítica social es que esta es una actividad social y, en tanto que social, la mayor parte del tiempo son los mismos miembros los que con su discurso contribuyen a la reflexión colectiva e interna sobre las condiciones propias de la vida colectiva<sup>190</sup>.

Una vez visto que los críticos pueden serlo desde dentro de su propia sociedad, sin necesidad de salir de ella, ya que tienen a su disposición los recursos necesarios para la crítica o lo que hemos dado en llamar: normas internas a las prácticas locales y, a su vez, adecuadamente críticas, se nos plantea una cuestión capital y que aglutina gran parte de las críticas al pensamiento walzeriano. La cuestión es ¿Cómo podemos reconocer las mejores y peores interpretaciones de las normas morales?

La respuesta a esta pregunta en el pensamiento de Walzer bien podría ser una no respuesta, ya que no da argumentos concluyentes que cierren la cuestión y es por esto por lo que algunos de sus críticos siguen reclamando un tribunal exterior, o unos valores objetivos, como veremos más adelante<sup>191</sup>. Walzer dice que no hay una mejor o peor

---

<sup>189</sup> MALI., p. 75.

<sup>190</sup> ISC., p. 35. (39); Cf. Michael WALZER, “On Involuntary Association”, op. cit., pp. 64-74; también en *Politics and Passion*, Yale University Press, 2005, pp. 1-20. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*, op.cit., pp. 15-42).

<sup>191</sup> Bruce Ackerman, Ronald Dworkin y otros han criticado a Walzer en este punto, como veremos en el siguiente punto de este trabajo. Anticipo que puede verse tanto la



## *La crítica social*

interpretación de la norma moral “objetivamente” hablando. Lo único que hacemos es establecer los términos de la discusión, pero esta no tiene fin. Para algunos críticos es mejor mirar al pasado, para otros mejor mirar al futuro, otros tratan de apartarse de algunas relaciones que pueden nublarles el juicio, como puede ser el excesivo celo al señalar los defectos de sus semejantes<sup>192</sup>. La discusión parece no tener fin y lo que Walzer propone para saber cuáles son mejores y peores interpretaciones críticas tiene el rango de pautas, en todo caso, pero no de respuestas definitivas, pues incluso por su propio método, estas pautas o consejos podrían ser revisables<sup>193</sup>.

A pesar de haber visto como la empresa crítica exigía distancia crítica, dijimos que esta era polémica, ya que en los modelos propuestos parecía existir una confusión entre apartamiento y marginalidad. Para aclarar este punto y ver las pautas anunciadas que permiten diferenciar entre mejores y peores interpretaciones nos serviremos de un ejemplo conocido y citado en la propia obra de Walzer en repetidas ocasiones<sup>194</sup>. Me refiero al paradigmático ejemplo de J. Locke cuando escribe su *Carta sobre la tolerancia*, ya que algunos pretenden decir de él que se convirtió en un crítico apartado y que por esta razón tuvo que ir al exilio holandés. Desde luego Locke es un ejemplo de distancia, inclusive en el sentido físico de la palabra, pero aquí se vuelve a confundir entre apartamiento y marginalidad. Si examinamos con detalle su caso, veremos que Locke nunca fue un crítico apartado de la política propia de su país, Inglaterra. Su lugar de exilio, Holanda, no representaba ningún retroceder filosófico, en todo caso era una especie de país más avanzado que ya encarnaba los valores que Inglaterra perseguía a base de luchas, entre ellos el de la tolerancia religiosa. Como Walzer afirma, “los refugiados

---

crítica como respuesta en R. DWORKIN, “To Each His Own”, *New York Review of Books*, 14 abril de 1983, pp. 4-6 y en *New York Review of Books*, 21 de julio de ese mismo año, pp. 43-46.

<sup>192</sup> *ISC.*, p. 49. (52)

<sup>193</sup> He de decir que para que fuesen revisables, debieran ser casos muy excepcionales, pero la casuística de lo real es imprevisible y por eso hemos de dejar la puerta abierta a su revisión.

<sup>194</sup> Además de citarse en sus principales obras sobre crítica social como son *ISC* y *CC*, este ejemplo es expuesto en su *Tratado sobre la tolerancia*. Ver bibliografía del autor para referencias completas.

## ***La crítica social***

políticos no huyen a cualquier parte; si pueden, escogen su refugio, aplicando normas que ya conocen, buscando amigos y aliados”<sup>195</sup>.

El énfasis en la distancia crítica en este caso nos llevaría al error pues pasaríamos por alto el carácter sustantivo del argumento de Locke y desatenderíamos su ubicación intelectual que está dentro y no fuera; conectado y no apartado de una tradición y situación. En este caso concreto dentro de una tradición de discurso teológico y una situación de lucha política.

En este mismo sentido, es la oposición y no el apartamiento lo que determina la crítica social<sup>196</sup>. El crítico toma partido en conflictos reales o latentes, se opone a las fuerzas dominantes y como resultado, sólo como tal, se ve empujado a apartarse e ir al exilio como en el caso de Locke, que como puede observarse es más consecuencia del compromiso que del apartamiento previo.

Por otra parte, Locke apela a la tradición teológica protestante en torno a la idea de salvación personal, una idea compartida y ampliamente discutida en la sociedad del momento. Su *Carta sobre la tolerancia* da una nueva perspectiva a la teología luterana y calvinista del momento. Sin embargo, su lectura no es extravagante para sus semejantes ni está alejada de los mismos pues evoca los significados compartidos y realza determinados detalles considerados como bienes por su sociedad. Es así como puede apelar a la sinceridad interior, a la conciencia, a la sola fe y escritura para lograr la aceptación de Dios y la salvación personal. Sin duda, todos estos términos eran manejados y debatidos en la sociedad del XVII, Locke no hablaba en un nuevo lenguaje y no pretendía sustituirlo por una nueva teología o ideología, tan sólo apelaba a ciertos significados para poder modificar ciertas prácticas que tenían lugar en su sociedad.

Su apartamiento intelectual, como se trasluce, era inexistente. Su apartamiento emocional, igualmente, brilla por su ausencia, pues aunque hoy pudiera parecer que la lucha por la tolerancia es una especie de empresa desapasionada, en tiempos de Locke era una cuestión teológica defendida con tanta pasión y celo como cualquiera de las guerras que estaban en curso en aquel momento. Sólo hay que recordar que la idea de salvación personal ligada a la conciencia individual y la idea de Dios como fuente y sostenedor de vida en cada persona eran conceptos en

---

<sup>195</sup> *ISC.*, p. 53. (56)

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 55-56. (58)

## ***La crítica social***

torno a los cuales se configuraba toda la vida, tanto en el plano personal como en el colectivo. Por tanto, podemos concluir que Locke estaba conectado intelectual y afectivamente con la sociedad que criticaba, apelaba a significados compartidos y se situaba en los márgenes de su sociedad, oponiéndose a cierto tipo de relaciones, especialmente con los poderosos, la clase dirigente de su país. De este modo, su exilio fue tan sólo una consecuencia<sup>197</sup>.

La crítica, dirá Walzer, no nos exige dar un paso atrás respecto a la sociedad en su conjunto, sino solamente que nos mantengamos alejados de ciertos tipos de relaciones de poder dentro de la misma<sup>198</sup>. No es de la conexión sino de la autoridad y de la dominación de las que debemos distanciarnos. La marginalidad, como hemos afirmado, es una forma de poner esta clase de distancia. La retirada interior puede ser otra, como ya discutimos en el punto anterior. El apartamiento radical también lo era y vimos como podía provocar, en algunas de sus versiones, tanto la indiferencia como el cambiarse de bando, pasando de crítico a traidor y enemigo.

Por tanto, el terreno adecuado para la crítica, defenderá Walzer, será el que el filósofo apartado y el traidor han abandonado. Este terreno, el de la adecuada distancia crítica, se mide de forma milimétrica y tiene que ver con el estar en los márgenes, a los costados, alejado de las relaciones de poder que no son sino obstáculos reales en la práctica de la crítica social<sup>199</sup>. El afán de dominar, la ambición de querer susurrar de alguna forma en los oídos del príncipe, como decía Maquiavelo, son sólo algunas de sus expresiones y que habitualmente “hacen difícil observar con los ojos bien abiertos los rasgos de la sociedad más necesitados de escrutinio crítico”<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> Hemos de decir, que la situación vivida por Locke no es tan habitual en cuanto a privilegios ya que, a pesar de su exilio, su carta sobre la tolerancia se publicó mientras sus amigos y protectores estaban en el poder.

<sup>198</sup> *ISC.*, p. 60. (62)

<sup>199</sup> Walzer alude al ejemplo habitual que se pone de ancianos y jóvenes en el que los unos y los otros ven desde cierta distancia el discurrir de la sociedad ya que no ejercen el control de las principales empresas e instituciones de su sociedad. De una u otra forma están al costado y pueden ser críticos de la misma. A pesar del interés manifiesto que tienen en la misma ya no ejercen el control de los medios de dominación, principal escollo de la crítica social correcta. Para un relato completo del mismo ver *ISC.*, pp. 60-61. (63)

<sup>200</sup> *ISC.*, p. 61. (63)

## ***La crítica social***

El crítico quiere que las cosas vayan bien, no es un observador desinteresado<sup>201</sup>; tampoco un enemigo, aunque se oponga con vehemencia a ciertas prácticas locales de su propia sociedad. Su garantía se encuentra en el compromiso crítico que tiene con ciertas formas de idealismo del mundo moral realmente existente y en el cual habita. Su crítica funciona mejor aludiendo e invocando valores locales, lo que no quiere decir que la crítica no funcione en absoluto si no se hace así<sup>202</sup>.

De este modo, lo único que podemos hacer es contar historias diferentes sobre nuestra sociedad, convirtiéndonos en críticos al explayarnos sobre las moralidades existentes, aún cuando no haya una historia o interpretación definitiva que cierre la cuestión<sup>203</sup>. Quizás sea esta la razón, la aprehensión filosófica que provoca el no tener la seguridad de una interpretación definitiva, la que lleve a muchos a buscar refugio en la búsqueda de la objetividad a través del apartamiento y cuya finalidad principal no será facilitar la crítica sino ante todo garantizar su corrección. El problema para estos, dice Walzer, es que no hay garantía ni garante, y tampoco ninguna sociedad esperando a ser descubierta o inventada y que no requiera de nuestras historias críticas<sup>204</sup>, en clara alusión a los modelos vistos de la invención y el descubrimiento.

Como vemos, el modelo walzeriano de crítico social es opuesto al modelo moderno y convencional visto en el punto anterior. Busca y valora la conexión, tanto emocional como intelectualmente, se sitúa en los márgenes, no está apartado ni en ninguna cumbre filosófica. Su distancia crítica no es amplia, podríamos medirla en milímetros, pero es suficiente ya que permite la crítica desde dentro de su sociedad, la misma que provee y proporciona los recursos necesarios para ella. A su vez, su distancia es necesaria pues es imprescindible estar alejado de ciertas relaciones de poder y ambición para poder ser un buen crítico social. De igual forma, dota de valor a su conexión ya que su crítica será más densa y rica cuanto más se conozcan y compartan los valores y bienes propios de su sociedad. En cuanto al reconocimiento de las mejores interpretaciones críticas, bajo este modelo sólo se puede apelar

---

<sup>201</sup> Cf. "Terrorismo y guerra justa", op. cit., p. 49.

<sup>202</sup> Hemos visto ejemplos a lo largo de los puntos anteriores, aunque no tuviesen la misma fuerza que aquí se pretende.

<sup>203</sup> *ISC.*, p. 65. (67)

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 66. (68)

## **La crítica social**

a seguir contando historias que seduzcan, impacten y convencan a la población a la cual van destinadas. En cualquier caso, estas historias siempre serán revisables y temporales, no existiendo un criterio último<sup>205</sup>.

### **II.4 Objeciones al modelo Walzeriano de crítica social**

Visto el planteamiento walzeriano del modelo de crítico social, en el que se cuelan algunas imágenes propias de cierto idealismo personal, como el mismo Walzer reconoce<sup>206</sup>, no es difícil pensar que surjan objeciones al marco teórico expuesto y que pretende ser una exposición real de lo que habitualmente es la crítica social. En este punto veremos, tres tipos de objeciones, la primera tiene que ver con un autor liberal, el elegido en este caso, no será John Rawls sino Ronald Dworkin, por haber mantenido un intercambio real sobre tales cuestiones con nuestro autor de estudio. En la segunda objeción haré una crítica propia a los planteamientos walzerianos respecto a la interpretación como filosofía moral y su vinculación y dependencia respecto de un modelo concreto de crítica social. Según creo la interpretación como sendero en el que discurre la filosofía moral y la interpretación como práctica de crítica social operan en dos niveles argumentativos diferentes y es esto lo que trataré de explicar. Por último, y relacionado con lo anterior, veremos un autor que tiene que ver con la tradición de pensamiento dialógica, en este caso el autor elegido será K. O. Apel, por referirse directamente en este punto a algunos problemas de la argumentación walzeriana. Comencemos con el primer citado.

#### **II.4.1 Objeciones de R. Dworkin**

He elegido, como representante del liberalismo, a R. Dworkin, por su polémica mantenida con Walzer y por ser esta una posición confrontada de vital de interés para nuestro trabajo. El argumento de forma resumida operaría como sigue:

---

<sup>205</sup> Es así como define sus argumentaciones, nunca cerradas del todo. Cf. Prólogo a *MALL*, p. 29.

<sup>206</sup> *ISC.*, p. 61. (64)

## ***La crítica social***

Dworkin afirma que las mejores respuestas no vienen dadas por la interpretación como método de hacer filosofía moral, sino que sólo pueden ser dadas bajo el auspicio de una teoría moral correcta<sup>207</sup>, sin entrar en que ésta pueda ser descubierta o inventada. Prosigue la acusación preguntándose y diciendo que, si partimos de un contexto cultural, de lo que hay, de dónde estamos instalados, si nuestra moral no adquiere su valor por medio de alguna teoría moral correcta, de algún descubrimiento o alguna invención, entonces ¿Cómo es posible encontrar algún criterio objetivo que nos permita movernos o juzgar nuestras prácticas como mejores o peores?, ¿Con qué referencia contamos si damos por buena la sociedad en que vivimos?, ¿Existe algún criterio más allá de nuestras prácticas sociales que permita evaluarlas?, ¿Cómo es posible hacer crítica social?, ¿Cómo puede diferenciarse entre mejores y peores interpretaciones?

Estas cuestiones, de forma resumida es en lo que consiste la acusación que decía que el sendero interpretativo no permite moverse hacia ningún lugar sino que se instala en lo que ya hay y permanece inmóvil, sin alteraciones a lo largo del tiempo, en una especie de *statu quo*, y que como consecuencia deriva en el relativismo y conservadurismo de forma inevitable<sup>208</sup>.

Hemos visto como Walzer negaba el argumento y para ello se basaba en una actividad propia de la filosofía moral y afirmación cultural como era la crítica social. Para ver que el programa interpretativo defendido por Walzer no sólo era una buena descripción de cómo operaba la filosofía moral, Walzer daba un paso más allá y pretendía a través del análisis de la crítica social mostrar que también puede ser normativa, y de este modo negar la acusación de que era inmovilista. Aún así, y teniendo en cuenta la explicación dada en los puntos precedentes, no se libra de planteamientos como el de Dworkin, que va más allá y que además le acusa de aludir a cierto relativismo y justificación de ciertas prácticas locales que bajo una teoría moral correcta no podrían ser justificadas. Algunos otros críticos apelarán a

---

<sup>207</sup> Para ver el contenido integro de la crítica de R. DWORKIN, "To Each His Own", *New York Review of Books*, 14 abril de 1983, pp. 4-6, así como la respuesta de WALZER en *New York Review of Books*, 21 de julio de ese mismo año, pp. 43-46.

<sup>208</sup> Cf. Frank LOVETT, "Cultural Accommodation and Domination", *Political Theory* 38, diciembre 2010, pp. 243-267.

## La crítica social

mínimos morales<sup>209</sup>, otros a derechos humanos universales, etc, como por ejemplo los argumentos relacionados con el caso práctico de la guerra y la intervención en otros estados. De hecho, a raíz de su libro *Just and Unjust Wars* aparecieron algunos críticos de su posición moral de base y cuyas objeciones, en algunos casos tienen que ver con los supuestos filosóficos de los que parte. Estas críticas las encabezaron autores como Richard Wasserstrom, Gerald Doppelt, Charles Beitz y David Luban, a los cuales Walzer respondió en un artículo titulado: “La posición moral de los estados. Respuesta a cuatro críticos”<sup>210</sup> y del que algo tendremos que decir más adelante.

Pero centrémonos primeramente en la crítica anunciada y que considero una de las principales críticas hechas a los fundamentos filosóficos que de nuestro autor de estudio se han hecho. Veamos con mayor detalle cuál es el planteamiento<sup>211</sup> de Ronald Dworkin.

A pesar de que la discusión parece planteada en términos de universalismo frente a contextualismo<sup>212</sup>, como línea divisoria entre liberalismo y comunitarismo<sup>213</sup>, he de decir que la discusión tiene y parte de lugares comunes que la posibilitan y la enriquecen.

Por ejemplo, Dworkin al hablar de prácticas sociales supone que se debe compartir cierto vocabulario específico, una comprensión del mundo determinada, intereses y creencias compartidas que permitan fundar el reconocimiento de las posiciones de cada participante. Además, afirma en consonancia con Walzer, que esa comunidad de

---

<sup>209</sup> De los mínimos morales y de su relación con la crítica social nos ocuparemos en el próximo capítulo.

<sup>210</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, *Philosophy and Public Affairs* 9, 1980, pp. 209–229. (Traducido en GPM., pp. 59-85).

<sup>211</sup> Ha sido de gran ayuda para este punto las conversaciones mantenidas con Gustavo PEREIRA, con respecto a la polémica walzeriana, así como su relación con el planteamiento teórico de Dworkin y del que da buena cuenta en la tesis doctoral dirigida por Adela CORTINA y presentada bajo el título *La propuesta de igualdad de recursos de Ronald Dworkin como articuladora de criterios distributivos de medios y capacidades*, Universitat de Valencia, 2002.

<sup>212</sup> Sigo en este punto, algunos de los planteamientos esbozados por Manuel TOSCANO MÉNDEZ, en “El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer”, *Sistema*, marzo, 1997, pp. 93-108.

<sup>213</sup> Ya comentamos en la introducción el difícil encasillamiento de Walzer frente a tales categorizaciones, baste aquí simplemente el uso de esta terminología para acercar la cuestión a los planteamientos convencionales sobre ella y poder explicar a grandes rasgos los puntos de partida o desacuerdos de base.

## *La crítica social*

intereses y creencias han de tener cierta densidad, de tal forma que permita el verdadero acuerdo y no lo imposibilite<sup>214</sup>. En algunos casos, afirma Dworkin, es necesario que el intérprete se coloque dentro de la práctica, siendo parte de la práctica que interpreta para poder entenderla. En este sentido, la pertenencia asegura la comprensión<sup>215</sup>. Como vemos, estos planteamientos pudieran parecer muy cercanos a los postulados por Walzer, sin embargo, la noción de interpretación que defiende Dworkin es mucho más compleja, farragosa y quizás, a mi juicio, menos intuitiva que la defendida por Walzer.

De forma resumida podemos decir que Dworkin parte de la intencionalidad<sup>216</sup> en la práctica social para afirmar que para poder llevar adelante la interpretación de una práctica es imprescindible contar con una plataforma de convicciones que expresen el sentido de la práctica. Estas convicciones vendrían a ser una especie de suposiciones comunes de las que partimos, previas y necesarias a la propia interpretación<sup>217</sup>. Mientras estas convicciones constitutivas son las que delimitan el campo de la práctica y habilitan al mismo tiempo tanto la mejor interpretación posible como el desacuerdo, el otro conjunto de convicciones necesarias son las convicciones de adaptación, que aseguran que ese desacuerdo será reconocido como interpretativo y no como una fundación de algo diferente<sup>218</sup>. Todavía habría que añadir las convicciones de justificación que versarían sobre los diferentes tipos de justificación mostrando la mejor perspectiva correcta, con independencia de las convicciones

---

<sup>214</sup> Ronald DWORKIN, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1986, p. 56. (Trad. castellana: *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1992.)

<sup>215</sup> En este sentido, incluso Habermas estaría de acuerdo, a pesar de ser un autor también liberal y procedimental, según la denominación walzeriana, si bien las diferencias de planteamiento con Walzer quedaron ya establecidas en el apartado I.2.1.1 del presente trabajo. En cualquier caso puede verse Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, Madrid, 1987, p. 154 y ss. cuando habla de los objetos estructurados simbólicamente encarnando estructuras de saber pre-teórico. Para un estudio entre el paralelismo de Habermas con el liberalismo puede verse José RUBIO CARRACEDO, "El paradigma ético: Justicia, solidaridad y autonomía" en *Philosophica Malacitana* VII, 1994, pp. 136-142.

<sup>216</sup> Ronald DWORKIN, "Law as Interpretation", en Mitchell W.J.TT., *The politics of interpretation*, Chicago University Press, Chicago, 1982, pp. 257-260.

<sup>217</sup> Ronald DWORKIN, *El imperio de la justicia*, op. cit., p. 58.

<sup>218</sup> Sigo aquí los planteamientos y distinciones nominativas propuestas por Gustavo PEREIRA, *La propuesta de igualdad de recursos de Ronald Dworkin como articuladora de criterios distributivos de medios y capacidades.*, op. cit., pp. 19-22.



## *La crítica social*

adaptativas. Este último, será uno de los puntos de fricción con Walzer. Como puede verse, la noción dworkiniana de la interpretación de la práctica social parece más compleja y abstracta que la planteada por Walzer. Todo esto se trasluce, por ejemplo, en la práctica de la justicia<sup>219</sup> y que Dworkin subdivide en tres dimensiones, a saber: ética, política y jurídica, pudiéndose entender esta última dimensión como la práctica paradigmática de la hermenéutica en Dworkin. Para Dworkin, en este caso la principal dificultad de esta práctica social será la poca abstracción que se da en ella y que aseguraría cierto consenso, en este punto sería diferente e incluso contrario al planteamiento de Walzer al respecto. A su vez, reclama por oposición, la necesidad de suficiente concreción como para no ser vacía, algo de lo que siempre advierte Walzer en su exposición acerca de la justicia y que en este caso sería común a Dworkin.

Otro punto de discordia entre ambos autores sería el concepto de comunidad ya que mientras Dworkin hace una distinción entre comunidad y sociedad, siguiendo los planteamientos de Tönnies<sup>220</sup>, esta distinción no aparece en Walzer, pues muchas veces estos términos son usados indistintamente. En este sentido, para Dworkin, la comunidad sería una forma de socialización en la que los sujetos, según su procedencia común, proximidad o convicciones comunes, alcanzarían cierto grado de consenso implícito que les permitiría compartir criterios de apreciación. Por su parte el concepto de sociedad se referiría al proceso de socialización centrado en que los sujetos guíen y coordinen sus acciones en base a consideraciones racionales ajustadas a fines, con el propósito de obtener el máximo provecho individual de forma recíproca.

En torno a esta distinción hemos de decir que Walzer podría estar de acuerdo con el concepto de comunidad definido, pero no así con el de sociedad pues, como he anunciado, nuestro autor usa ambos términos de forma indistinta en ocasiones y, en cualquier caso, las sociedades serían dependientes de las comunidades no pudiendo en ningún caso ser producto de una asociación de individuos en base a intereses exclusivamente racionales, pues el ser humano para Walzer es una mezcla mucho más compleja que la exclusiva y valorada

---

<sup>219</sup> Sobre el tema de la justicia, y en concreto de la justicia distributiva, entraremos de forma extensa en el capítulo IV.

<sup>220</sup> Ferdinand TÖNNIES, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979, pp. 69-70.

## ***La crítica social***

racionalidad e individualidad. En todo caso, podríamos proponer, para referirnos al concepto de sociedad, hablar de comunidad de comunidades, concepto que en parte ha sido aceptado incluso por algunos de los llamados liberales<sup>221</sup>.

Una vez esbozadas algunas referencias fundamentales de acuerdo y desacuerdo entre ambos autores, que nos pueden servir a modo de marco teórico general, y una vez oteada de forma breve la posición de Dworkin al respecto de estas cuestiones, vamos a entrar en la crítica concreta que efectúa a Walzer. Como anunciamos al inicio del punto, esta crítica tiene que ver con la posición liberal paradigmática y que vendría a decir que una teoría de la justicia debe ser universalista, es decir, independiente de las concepciones particularistas ligadas a las formas de vida, culturas o tradiciones. De este modo los liberales, y entre ellos Dworkin, afirman que una concepción contextualista de la justicia no puede ofrecernos la distancia crítica necesaria para denunciar el carácter injusto de ciertas prácticas, instituciones o normas locales<sup>222</sup>.

En su crítica a *Spheres of Justice*<sup>223</sup>, asevera que la oposición de Walzer a una fórmula universal de justicia que nos permita enjuiciar cualquier sociedad condena la discusión sobre la justicia social a lo ya establecido, haciendo de la justicia simplemente nuestro espejo<sup>224</sup>, en lugar de ser nuestro crítico. Y es que para Dworkin, si entendemos, como Walzer hace, los principios de justicia como una interpretación de

---

<sup>221</sup> Puede verse este planteamiento en el artículo de Amitai ETZIONI, "The community of communities", *The Responsive Community*, 7, 1997, pp. 21-32.

<sup>222</sup> He de recordar que para el liberalismo tradicionalmente, el universalismo es una condición sin la cual no puede darse la crítica, y que, a su vez, la crítica es la razón de ser de una teoría de la justicia. Un ejemplo puede ser el mismo RAWLS en su célebre *Theory of Justice* cuando ofrecía un punto de vista *sub specie aeternitatis*, si bien posteriormente y en el transcurso de las diferentes discusiones sus posiciones se fueron suavizando como lo demuestran sus obras posteriores. Cf. John RAWLS, "Justice as fairness: Political non metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, n° 14, 1985, pp. 223-251.

<sup>223</sup> Ronald DWORKIN, "What justice isn't", en *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985, pp. 214-220.

<sup>224</sup> Esta metáfora es recogida por WALZER en *CC*, cap. 12, además de en las conclusiones de la misma obra, cuando habla del cristal de Hamlet, afirmando que, aún cuando nos vemos en el espejo podemos ser críticos pues vemos nuestros defectos y virtudes igual que lo que nos gustaría ver. De hecho la metáfora del espejo es usada por Walzer en contra de los planteamientos liberales, al decir, que se construye un espejo del cual no podemos salir.

## ***La crítica social***

los significados sociales que se dan en las diferentes sociedades<sup>225</sup>, se plantean algunas cuestiones difíciles de resolver, y que derivarían, según él, en las siguientes conclusiones: La primera diría, como ya se enunció en una pregunta al final del primer capítulo, que quedamos irremisiblemente atados a una especie de *statu quo*. La segunda afirmaría que, al admitir concepciones plurales y distintas acerca de lo que la justicia es, no seremos capaces de decidir entre ellas. Y, por último, una tercera afirmación rezaría que, si fuésemos capaces por algún motivo de poder decidir entre estas concepciones o interpretaciones, entonces no dispondríamos de los recursos y criterios necesarios para justificar la superioridad de una interpretación en cuestión respecto a otra.

En opinión de Dworkin todo esto sería fruto de la concepción relativista de Walzer, al no tener o no creer que pueda haber una teoría moral correcta que sirva de criterio último. Hecho este del que, además, se extraerían consecuencias políticas como el menoscabo de su propuesta igualitaria. Obviamente, Walzer no está de acuerdo con estas conclusiones que derivan en una especie de escepticismo gorgiano respecto a su propuesta teórica y responderá a estas críticas. Analizaremos su respuesta siguiendo el orden de las afirmaciones acusatorias planteadas.

Concerniente a la primera afirmación crítica, y que consistía en decir que estamos atados al *statu quo* de manera irremisible, ya hemos visto la pretendida contestación de Walzer a lo largo de la última parte del primer capítulo y todo el segundo. De forma sumaria podemos decir que una vez establecido el sendero interpretativo como el que mejor da cuenta de la filosofía moral, Walzer pretende mostrar a través de su imagen del crítico social, un tanto idealizada, que su propuesta interpretativa no sólo es una buena descripción del programa sino que también puede tener carácter prescriptivo y normativo, de forma que la

---

<sup>225</sup>En este sentido, algunos otros autores, tildados como comunitaristas habitualmente, también sostienen esta misma postura. MacIntyre cuando analiza qué sea una actividad social sigue un modelo aristotélico, concretamente, el concepto de «práctica» tal como MacIntyre lo reconstruye en *Tras la Virtud* quedaría definido del siguiente modo: “Práctica como una *actividad cooperativa*, que cobra su sentido, su racionalidad específica, de perseguir determinados *bienes internos*, lo cual exige el desarrollo de determinados hábitos por parte de quienes participan en ella. Esos hábitos recibirán el nombre de «*virtudes*» precisamente porque son los que nos permiten alcanzar el bien.” Cf. Alasdair MACINTYRE, *After Virte*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984. Traducción castellana: *Tras la virtud*, Grijalbo, Barcelona, 1987, pp. 235-237.

## ***La crítica social***

crítica social pueda darse y tenga lugar dentro de los diferentes contextos en los que esta se efectúe. Obviamente, Walzer no separa estos dos aspectos, interpretación y crítica social, pues esta última es la clave para mostrar, según su argumentación, que la interpretación es un buen programa moral y que no conduce *ipso facto* a la legitimación de lo que ya existe sino que permite su enjuiciamiento. De este modo la crítica social se convertiría en una especie por definición de interpretación crítica<sup>226</sup>.

Respecto a la segunda afirmación, que consistía en decir que no seremos capaces de decidir entre las distintas concepciones plurales acerca de lo que la justicia es. Vemos como esta conclusión es dependiente de las condiciones de la primera ya que su pregunta es por la distancia crítica y por la capacidad de decisión. Ya hemos analizado como para Walzer la distancia crítica era posible dentro de los propios contextos y siempre que nos situemos en los márgenes, alejados de ciertas relaciones de poder. Igualmente, me gustaría añadir un ejemplo puesto por Gadamer<sup>227</sup>, a propósito de nuestra capacidad hermenéutica dentro de los diferentes contextos, en este caso lingüísticos, pero que puede servirnos para ejemplificar un poco más si cabe la argumentación walzeriana al respecto, a pesar de las diferencias entre sus planteamientos.

Gadamer afirma, en relación a la pluralidad lingüística, que nuestra lengua materna no nos encierra en nuestro mundo particular, como podría pensarse, sino que a partir de ella somos capaces de aprender otras y adquirir la suficiente competencia lingüística para ello. Lejos de caer en el relativismo, para Gadamer, nos abrimos al universalismo: “Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad

---

<sup>226</sup> Sobre este último punto volveré más adelante pues considero que Walzer confunde o no diferencia suficientemente los dos niveles argumentativos empleados para tales conceptos.

<sup>227</sup> Hans George Gadamer es de sobra conocido por ser uno de los teóricos acerca de la hermenéutica más importantes e influyentes en el pensamiento contemporáneo. Las conexiones con Walzer son evidentes a la luz de lo descrito en las páginas precedentes, la importancia de la tradición, de los contextos, el papel del intérprete desde dentro, etc. Es por esta razón por la que usamos aquí un minúsculo ejemplo para apoyar el pensamiento de nuestro autor en su disputa, pues Gadamer, al igual que Walzer, también es acusado por Dworkin de no tener un criterio para reconocer la mejor interpretación. Más adelante veremos también como Apel efectúa este tipo de acusación a ambos autores.

## La crítica social

de nuestro ser, manifestada por la diversidad de lenguas, se abre el diálogo infinito a lo que somos en dirección a la verdad”<sup>228</sup>. En este sentido, este argumento serviría para apoyar el rechazo de la acusación de relativismo que Dworkin hace a Walzer y la acusación de que al estar instalados en un contexto cultural, bajo una concepción interpretativa no se nos permite ir más allá, en este caso hacia la universalidad<sup>229</sup>, pretensión que Walzer no tiene y rechaza, al igual que la de alcanzar la verdad. En cualquier caso, estar en una comunidad no nos limita sino que nos posibilita vendría a decir el argumento desde la posición gadameriana y del que Walzer puede servirse. Nuestra situación moral no es una condición negativa para acceder a lo universal, en todo caso sería un límite para la pretensión de ser un “águila de la aurora” o situarnos bajo el prisma del “ojo de Dios”, de observador absoluto. Es contra este ideal epistemológico contra el que Walzer se manifiesta pero esto no implica, como Dworkin asevera, restar valor a la importancia moral de la reflexión y la crítica. El problema de Walzer es que su posición intermedia, como ya dijimos en la introducción, entre liberales y comunitaristas, hace que tenga un difícil equilibrio criticado desde ambos lugares, pues a la vez que destaca la importancia de tradiciones y contextos, por lo cual es criticado por liberales como Dworkin según vemos, también rescata el papel de la autonomía individual y la crítica a algunos de los valores y ataduras que gobiernan nuestras sociedades y comunidades<sup>230</sup>. Un claro ejemplo de esto es el relato descrito sobre el crítico social en el capítulo anterior, en el que muestra su equilibrio al buscar esta distancia adecuada que, por una parte no nos impida estar conectados con nuestra sociedad, y a la vez, estando un poco al costado, separados de la relaciones de dominación y poder, seamos capaces de hacer una buena crítica social. Walzer, como ya vimos, cree que es posible y todo ello sin caer en el universalismo, ni saliendo a buscar una teoría moral correcta, como Dworkin pretende y en la que basa sus objeciones. Por todas estas razones Walzer niega la segunda acusación.

---

<sup>228</sup> Hans George GADAMER, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 223.

<sup>229</sup> Para un debate más amplio sobre la cuestión véase: Jesús CONILL, “¿Limitación de la universalidad hermenéutica? (Debate entre la hermenéutica de Gadamer y la ética del discurso de Habermas y Apel)”, en *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 195-201.

<sup>230</sup> Michael WALZER, “The comunitarian critique of liberalism”, *Political Theory*, vol. 18, nº 1 1990, pp. 6-23.

## ***La crítica social***

Por último y respecto a la tercera afirmación acusatoria, continuación de la anterior, recordar que consistía en decir que si fuésemos capaces por algún motivo de poder decidir entre estas concepciones o interpretaciones, de ser críticos de alguna manera, entonces no dispondríamos de los recursos y criterios necesarios para justificar la superioridad de una interpretación en cuestión respecto a otra. En este sentido, ya vimos, como Walzer defendía que no hay criterios definitivos que zanjen este tipo de cuestiones. En todo caso, habría una especie de acuerdos temporales, pero la aspiración de encontrar un criterio definitivo o una instancia superior está más allá de nuestro alcance. Para Walzer no hay forma de escapar del pluralismo interpretativo, el diálogo es inacabable. Pero esto, en vez de darle miedo, como parece causar en liberales como Dworkin, no le preocupa en absoluto pues, según él, es así como funciona nuestra moralidad en la realidad y a lo largo de la historia<sup>231</sup>.

Dworkin contesta diciendo que si dependemos tan estrechamente de las tradiciones y significados compartidos, no pudiendo recurrir a ningún estamento o ideal más allá de nuestra comunidad, esto podría dar como resultado casos como el paradójico ejemplo, a propósito de las castas citado por Walzer en *Spheres of Justice*, de “que un sistema de castas fuera justo en una sociedad cuyas tradiciones lo aceptasen, y eso mismo pudiera ser injusto en una sociedad que distribuyera bienes y otros recursos de forma igualitaria”<sup>232</sup>. A lo que Walzer contesta en un trabajo posterior<sup>233</sup> con otro caso práctico en el que pone de ejemplo a mujeres que pudieran ser tratadas como objetos de intercambio en determinada sociedad siempre y cuando hayan prestado su consentimiento, restringiendo así significativamente la acusación de relativismo expuesta por Dworkin, si bien no deja de subyacer cierto relativismo basado en su contextualismo y que será matizado al hablar de unos mínimos morales compartidos, como veremos en el próximo capítulo.

---

<sup>231</sup> En este sentido la historia narrada al final del capítulo I de *ISC* entre el rabí Eleazar y el rabí Josué, en la que la discusión era inacabable es su mejor repuesta.

<sup>232</sup> Ronald DWORKIN, “To Each His Own”, *New York Review of Books*, 14 abril de 1983, p. 5.

<sup>233</sup> Michael WALZER, “Objectivity and Social Meaning”, *The Quality of Life*, editado por Martha C. Nussbaum y Amartya Sen, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 165–177. Ver fundamentalmente las tres últimas páginas.

## ***La crítica social***

En cualquier caso Walzer va más allá y en su respuesta teórica dice que la acusación de Dworkin no tiene sentido, ya que es Dworkin quién usa el mismo procedimiento para justificarse que el empleado por él mismo y que ha sido criticado a su vez<sup>234</sup>. Sostiene Walzer que, cuando Dworkin habla acerca de que los jueces pueden llegar a una decisión correcta, el juez lo hace atendiendo a principios internos al sistema legal y no acudiendo a normas externas fuera del mismo sistema. En este sentido, el procedimiento empleado por el juez dworkiniano es el similar al suyo, sino fuera porque Dworkin recurre a una especie de Hércules judicial que idealiza la tarea que un juez debiera llevar a cabo. Sin embargo y usando palabras de Walzer, podemos decir que ese Hércules no existe:

*“Hércules no está provisto de ninguna teoría universal de la justicia; solamente es erudito en su propia tradición, paciente y habilidoso en el estudio de su historia, la filosofía que subyace a la misma y sus detalles institucionales. Es meritorio sólo por su capacidad de desentrañar los más profundos entendimientos de la comunidad legal”<sup>235</sup>.*

Y es que a Walzer le parece preocupante la posición de Dworkin porque mientras la vía de la interpretación defendida por él es optar por la vía de la prudencia, intentar encontrar principios desde fuera nos conduce inevitablemente a zanjar el conflicto de forma autoritaria<sup>236</sup>. No hay una agencia universal de crítica social que zanje estas cuestiones e imponga a todos los países, culturas y comunidades religiosas unos principios determinados. Quizás la iglesia medieval pudo haberlo intentado u otras organizaciones pudieran hacerlo hoy en día, pero aún así esa teoría abstracta que nos provee de principios y valores válidos para todos los sitios y lugares también sería revisable y estaría sujeta a discusión. Los críticos sociales no trabajan en una agencia universal<sup>237</sup> sino que lo hacen en agencias domésticas. El sueño<sup>238</sup> de

---

<sup>234</sup> Michael WALZER y Ronald DWORKIN, “Spheres of Justice: An exchange”, *New York Review of Books*, 21 julio, 1983, pp. 43-46.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>236</sup> Michael WALZER, “Philosophy and democracy”, *Political Theory*, vol.9, n°3, 1981, op. cit., p. 381.(32)

<sup>237</sup> MALL, p. 81.

<sup>238</sup> Walzer llega a calificarlo como sueño dogmático en el sentido de que “se persiguen las cosas tal como realmente son o como deberían ser, despojadas de construcción

## ***La crítica social***

encontrar un criterio definitivo o una instancia superior, como hemos dicho, está más allá de nuestro alcance y este es el problema de fondo e irresoluble entre ambos autores.

Por otra parte, cabe decir que el intercambio entre nuestros dos autores analizados en pugna continúa con una respuesta de Dworkin en la que mantiene que la práctica jurídica y la práctica de la justicia social no son asimilables dentro de una misma dinámica hermenéutica, cosa que Walzer hace según Dworkin y en lo que posiblemente tenga razón. En este sentido, afirma Dworkin que mientras la práctica jurídica depende de la mejor interpretación dentro de las prácticas y textos legales de la comunidad, la justicia social tiene una independencia mayor y, aunque también es interpretativa en parte, puede buscarse un rol hercúleo que halle una teoría moral correcta un paso más allá de nuestras comunidades.

Por tanto, la discordia entre ambos autores permanece ya que la historia de las comunidades no tiene el mismo peso cuando se refieren al tema de la justicia social cada uno de ellos. El esfuerzo de Dworkin y su crítica van dirigidos a superar un cierto relativismo en el que, según él, cae Walzer. Pero, para esto, afirma una especie de criterio realista que supere ese contextualismo en un más allá real, haciendo así lo que Walzer considera imposible y cayendo en ese sueño del que hablábamos y que además no zanja la cuestión, pues siempre requerirá de nuevas interpretaciones y lecturas, lo cual nos vuelve a traer, a modo de círculo vicioso pero indispensable, al punto de partida.

Una vez vistas las objeciones de Dworkin y la respuesta de Walzer, con sus posibles puntos fuertes y débiles, así como sus nexos de unión y diálogo con otros autores, pasaremos al siguiente bloque crítico.

### **II.4.2. Objeción a los niveles argumentativos**

Walzer, como vimos en el primer capítulo, defendía el sendero interpretativo como la mejor forma de hacer filosofía moral. Esto, según él, era así porque el contexto donde estamos instalados es ya un lugar con valor. No hacía falta recurrir a ningún tipo de descubrimiento o invención para poder hacer filosofía moral<sup>239</sup>. Walzer pretendía dar la

---

social". Michael WALZER, "Objectivity and Social Meaning", op. cit., p. 177. (Trad castellana: *PP.*, p. 90).

<sup>239</sup> *ISC.*, pp. 17-22. (22-26)



## ***La crítica social***

mejor descripción de cómo se hace filosofía moral y defenderse de las acusaciones diversas que a su contextualismo, a su modelo hermenéutico crítico, como algunos han dado en llamar<sup>240</sup>, se han hecho. Para ello, Walzer proponía ver cómo opera una actividad propia de filosofía moral como es la crítica social. Mediante esta explicación, pretendía persuadirnos de que el modelo interpretativo funciona mejor que los modelos que tienen que ver con el descubrimiento y la invención.

Sin embargo, este razonamiento, a mi modo de ver, nos conduce a una especie de trampa o falacia, pues hacer filosofía moral y crítica social, aún siendo una dependiente de la otra, son cosas diferentes y ambas no transcurren en el mismo nivel en todo momento. Mientras que la una operará en ocasiones en un primer nivel, próximo a los fundamentos, al origen, la otra operará siempre en un segundo nivel, más cercano a lo aplicado y práctico. Claro está que las dos se interrelacionan, una engloba a la otra y, en cierta medida, tienen sus dependencias entre ambas, pues sino no funcionaría en absoluto la argumentación mentada, sin embargo, no son lo mismo, no se identifican.

Walzer pretende que admitamos que en lo concerniente a la parte de la filosofía moral relativa a la crítica social el modelo interpretativo es fundamental, indispensable y que funciona bien en definitiva, por más que no encontremos criterios universales que zanjen todas las objeciones o no tengamos un punto final en las argumentaciones críticas. Esto, según entiendo, lo podemos admitir y compartir, incluso aunque podamos preferir otras concepciones de hacer filosofía moral. Es razonable tener en cuenta los contextos vitales en los cuales estamos instalados, es asumible pensar que habrá una pluralidad de opciones interpretativas a la hora de analizar, describir e incluso normativizar cualquier hecho o teoría.

Sin embargo, esto no es lo mismo que hacer filosofía moral, y menos como la hemos descrito en el capítulo primero. La filosofía moral ha sido analizada sobre todo en términos de origen, cómo surgía esta y cómo operaba a partir de sus orígenes. Es en este punto donde la crítica social y la filosofía moral muestran sus diferencias de nivel. Mientras que la una opera en el nivel de lo inmediato, de lo contextual,

---

<sup>240</sup> Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, p. 148.

## ***La crítica social***

acordémonos era una especie de “prima educada de la queja común”<sup>241</sup>, todos participábamos de una u otra forma en su proceso. La otra se preocupa fundamentalmente por el marco teórico y dentro del mismo por la cuestión de los orígenes. ¿Cómo surge?, ¿de dónde parte?, ¿quién interviene en su descubrimiento o invención? Es cierto, hemos de decir, que para Walzer la cuestión de los orígenes es una cuestión menor, de hecho es una de las razones por las que apuesta por el sendero interpretativo y no por otro, pero a la hora de describir las diferentes formas de hacer filosofía moral, la cuestión de los orígenes no es una cuestión baladí.

Mientras que la filosofía moral encuentra su justificación comenzando por su surgimiento, la crítica social no lo necesita, es posible desde cualquier sendero de los propuestos, de hecho todos cuentan con ella. No es difícil imaginar desde cualquier sendero de los propuestos la utilización de la interpretación como marco para hacer su crítica. Para algunos, el descubrimiento religioso será el único que zanja la cuestión del fundamento. A partir de ahí se redescubriría e interpretaría<sup>242</sup> lo descubierto y todo lo demás. La invención no zanjaría la cuestión de la misma forma pues no busca un punto final real, tan sólo, como mucho, un hipotético suceso que trataría de justificar un ideal. Sin embargo, el descubrimiento religioso cuenta con la ventaja de que tiene ya ese ideal del cual partir, por mucho que este sea discutido. Incluso cuenta con el relato marco para hacer crítica social por más que las interpretaciones posteriores sean diversas y encontradas acerca de los mismos supuestos sucesos. Respondería a la pregunta por el fundamento, por el origen, mejor que el resto de senderos ya que estos no dan este tipo de respuestas. Aún así, la interpretación, una vez hecho el descubrimiento, se antoja fundamental y necesaria. De este modo, a pesar del descubrimiento, se necesitan redescubrimientos e interpretaciones sobre el mismo. La cuestión no queda zanjada y la interpretación será necesaria para cualquiera de las formas de hacer filosofía moral.

---

<sup>241</sup> *ISC.*, p. 65. (67)

<sup>242</sup> Este proceder, como vimos, es salvado por Walzer de la mayoría de las críticas que afectaban al resto de senderos.

## *La crítica social*

Plantea Walzer que a pesar de que el sendero interpretativo no da respuesta a la cuestión del fundamento u origen<sup>243</sup>, no le impide ser un buen programa descriptivo de filosofía moral y a su vez también normativo permitiendo la crítica social. Sin negar esto, la objeción que aquí expongo tiene más que ver con el razonamiento empleado para llevarnos a concluir que la mejor forma de hacer filosofía moral es la interpretación que con la afirmación en cuestión. Para inducirnos a tal conclusión, Walzer, usa la crítica social como argumento, pero la crítica social (que de por sí es interpretativa, nadie lo niega) puede tener lugar partiendo desde cualquier sendero. Es decir, que la crítica social sea interpretativa y por tanto no zanje cuestiones de modo definitivo no tiene por qué restarle preeminencia en los otros senderos que si pretendan zanjar algunas cuestiones como la del fundamento, pues aunque lograsen hacerlo como en el intento del descubrimiento religioso, no impide para que sigan habiendo interpretaciones críticas sin posibilidad de ser zanjadas incluso desde estos senderos.

Un ejemplo de esto sería el caso propuesto por el mismo Walzer acerca de la discusión entre el rabí Eleazar y el rabí Josué<sup>244</sup>, en el que por más que el mismo Dios se hubiera revelado (sería el caso tipo del descubrimiento religioso), la discusión no terminaría nunca. Siempre sería posible dar una nueva interpretación, no hay argumentos concluyentes y definitivos. Lo que muestra que la interpretación es siempre necesaria.

En cualquier caso, si bien podemos admitir que la crítica social es siempre mejor explicada desde la interpretación, no quita razones para poder transitar otros senderos a la hora de hacer filosofía moral y seguir usando la crítica al modo walzeriano descrito anteriormente.

A su vez, esta objeción no resta ningún poder a la crítica formulada por Walzer a la forma de entender la crítica social desde determinadas posiciones, si bien no es un argumento suficiente, (el que la crítica no se haga de este modo), para enterrar estas formas de hacer filosofía moral<sup>245</sup>. El salto que se da entre la forma de hacer filosofía

---

<sup>243</sup> La cuestión de los orígenes no es algo, como ya he dicho, a lo que Walzer de excesiva importancia, sino que prefiere dejarla al margen y centrarse en lo que ya hay y compartimos. Cf. *MALI*, p. 38.

<sup>244</sup> *ISC*, pp. 31-32. (35-36)

<sup>245</sup> Walzer de hecho no lo hace, pues sólo se limita a describir tres de las formas más habituales de hacer filosofía moral, no niega que haya otras. En este sentido, sólo

## ***La crítica social***

moral a la crítica social y viceversa puede resultar ilegítimo, según nuestro argumento, pues es perfectamente plausible hacer filosofía moral bajo un sendero determinado y poder admitir que la crítica social sea interpretativa en su extensión. Es obvio que habrá personas que hagan filosofía moral bajo un sendero determinado y no puedan o quieran admitir que la crítica social se haga bajo unas condiciones diferentes, pero esto no necesariamente ha de ser así<sup>246</sup>, con lo que no afectaría a la objeción hecha a este modo de razonar.

Por tanto, si bien, afirmamos con Walzer, que “la crítica social no es consecuencia del descubrimiento o la invención filosóficos”<sup>247</sup>, no podemos decir que sea consecuencia solamente del sendero interpretativo como forma de hacer filosofía moral. Ambas se sitúan en planos distintos y, por lo tanto, pueden ser perfectamente compatibles. En este sentido, si bien el modelo interpretativo funciona perfectamente dando buena cuenta del fenómeno de la crítica social, en el plano de la filosofía moral pudiera quedarse un tanto corto, ya que por ejemplo, no afronta el problema del fundamento o los orígenes de la moral. Por otra parte, que la crítica social no sea consecuencia de descubrimientos o invenciones en el plano epistemológico, no quiere decir que el sendero interpretativo sea la forma epistemológicamente correcta de hacer filosofía moral, sino únicamente que toda crítica social es una actividad interpretativa por más que a la hora de fundamentar nuestro conocimiento moral se sigan otros caminos diferentes al interpretativo.

Lo expuesto en líneas precedentes, creo, puede ser el exceso de Walzer, si bien su argumentación concerniente a cómo funciona la crítica social sigue siendo igualmente válida. En cuanto a las consecuencias prácticas y políticas que pudieran derivarse de esa crítica u objeción dependerán de las consecuencias normativas<sup>248</sup> que quieran extraerse de la misma y que, en buena medida, están ya recogidas en las objeciones que procedimentalistas y liberales han hecho al pensamiento de Walzer.

---

apuesta por una como la que mejor da cuenta de la filosofía moral pero está abierto a que otros puedan optar por otras.

<sup>246</sup> Por más que la mayoría de transeúntes por estos senderos así lo crean, no todos han de serlo.

<sup>247</sup> *ISC.*, p. 35. (39)

<sup>248</sup> Si bien la mayor parte de las críticas y su respuesta han sido recogidas en este trabajo, la objeción que planteo no tiene porqué ir más allá de la mera distinción de planos o niveles y su ilegitimidad para deducir uno de otro.

## *La crítica social*

En definitiva, la crítica social puede hacerse perfectamente desde el sendero interpretativo, no hay argumentos para decir que no describe bien la realidad o que no permita moverse. Pero esto no implica que el resto de senderos no admitan la crítica social interpretativa. Lo descubierto o inventado sigue necesitando interpretación, es más la interpretación puede llegar a servirse de esas formas diferentes de entender la filosofía moral, siempre y cuando, no pretendan ser exclusivas ni excluyentes unas de otras, apostando así por un pluralismo interpretativo en el plano epistemológico, como el mismo Walzer hace, y que derivará como veremos en el capítulo cuarto en un pluralismo político.

La interpretación por tanto siempre es necesaria para la crítica social. También llega a ser suficiente, pues permite moverse incluso desde la crítica inmanente. Sin embargo, esto no demuestra que la filosofía moral, al menos en cuanto a orígenes, haya de ser única y exclusivamente interpretativa, pues no da buena cuenta de los mismos<sup>249</sup>.

Tampoco demuestra este razonamiento que la crítica social, por el hecho de ser interpretativa, haga que la filosofía moral en su totalidad lo sea. Puede serlo, es una posibilidad, pero no se sigue de este razonamiento, pues su conexión si bien pudiera ser necesaria<sup>250</sup> no es suficiente. Es verdad que si la filosofía moral es interpretativa, la crítica social también lo será necesariamente. Pero el argumento inverso no produce el mismo efecto, es decir, la crítica social interpretativa no nos da una única forma de hacer filosofía moral, pues es fácil observar como muchos críticos sociales aún partiendo de senderos diferentes a la hora de hacer filosofía moral usan el método interpretativo para hacer crítica social, a veces incluso sobre sus mismos fundamentos descubiertos o inventados. En este sentido, el argumento aquí expuesto sería un argumento empírico-histórico de los que hace gala Walzer en sus argumentaciones.

Por todas estas razones, concluyo que hay un salto argumentativo ilegítimo, posiblemente no intencionado, en este

---

<sup>249</sup> Recordemos, que como máximo, Walzer emplea la metáfora de la tortuga, una sobre otra hasta el infinito, para explicar que no se puede llegar a ellos.

<sup>250</sup> Su necesidad, incluso podría ponerse en duda, pues ya vimos formas de crítica que no tenían que ver con la interpretación y que también pueden darse en diferentes contextos, si bien no son habituales.

## *La crítica social*

planteamiento, si bien el resto de acusaciones a las que Walzer se enfrenta creo han sido resueltas por él mismo con cierta solvencia, por más que estas puedan ser discutidas e interpretadas por sus adversarios intelectuales.

### **II.4.3. Objeciones de la ética dialógica: K. O. Apel**

Las objeciones de la ética dialógica a Walzer en este punto tienen mucho que ver con los argumentos contrarios al razonamiento walzeriano vistos hasta ahora, a saber, el problema de fundamentación, la diferencia de niveles argumentativos, la existencia o no de criterios para distinguir entre mejores y peores interpretaciones, etc. Además, he de advertir que, aunque consideramos la ética discursiva o dialógica en su conjunto, ya vimos la polémica con Habermas en el anterior capítulo, ésta no es unívoca y hemos de distinguir entre sus diferentes representantes, si bien, para nuestros objetivos, muchas veces no será necesario. Igualmente, y hecha esta salvedad, he de decir que he elegido la figura de K. O. Apel en este punto precisamente porque además de haber mantenido una discusión sería al respecto con nuestro autor de estudio, en su pensamiento, hay una distinción entre la parte A de la ética y la parte B de la misma, que conviene tener en cuenta y que analizaremos más adelante por su riqueza y potencialidad, pues una se refiere a su momento fundacional y la otra a su aplicabilidad<sup>251</sup>. Por otra parte, Apel nos servirá de pretexto para el final del tercer capítulo, pues trataremos de encontrar una propuesta mediadora que nos libre en parte de las objeciones planteadas a Walzer y, que anclada en la propuesta discursiva de la ética de Apel, nos proyecte incorporando elementos que en Walzer son prioritarios. Me refiero a la propuesta hermenéutico-crítica de Adela Cortina que más tarde veremos. En cualquier caso muchas de las observaciones expuestas aquí, como digo, son extensivas a las éticas dialógicas de forma general.

Hechas estas observaciones de rigor, comencemos a desgranar la polémica entre los autores en liza en este punto y veamos las críticas u objeciones que Apel plantea al pensamiento walzeriano.

---

<sup>251</sup> Para la fundamentación y aplicación de la ética del discurso ver Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341 y ss; Adela CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986; Javier MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, F. C. E., Madrid, 1991; Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

## *La crítica social*

Apel sostiene que es preciso ofrecer un criterio que permita distinguir entre las distintas comprensiones e interpretaciones: adecuadas e inadecuadas. Por tanto, para Apel se vuelve necesaria la presencia de un criterio que permita determinar cómo se producen los progresos en el proceso de comprensión<sup>252</sup>. “La fenomenología hermenéutica puede corregir la reducción cientificista del problema de la verdad sólo si ella misma no es irrelevante metodológica-normativamente (...). La comprensión de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia de justificación.”<sup>253</sup>

Estas aseveraciones, y sobre todo hablar de progreso en la comprensión, para Walzer, cuando menos, resultarán problemáticas.

Siguiendo con el planteamiento de nuestro autor en pugna, la interpretación no se limita a la relación sujeto-objeto al modo tradicional y cientificista<sup>254</sup> sino que también implica la relación sujeto-sujeto, añadiendo complejidad a cualquier proceso interpretativo o comprensivo. En este punto Walzer y Apel estarían de acuerdo pero diferirán en el siguiente pues, para Walzer, en cualquier situación histórica el proceso interpretativo que pueda darse será inagotable y nunca podrá demostrarse que exista una comprensión mejor de forma absoluta, lo que no quita para que podamos distinguir entre mejores y peores interpretaciones, como ya se ha dicho. Según Walzer, sólo podemos llegar a acuerdos puntuales y siempre bajo la condición de que estos sean temporales y por tanto revisables, pero no hay acuerdos absolutos y permanentes, ni criterio objetivo con el cual compararlos, como ya expusimos al ver la oposición entre la crítica inmanente y trascendente con sus principales representantes o modelos. Sin embargo, para Apel el distinguir entre comprensiones mejores y peores no sólo es posible (no difiere de Walzer en este punto, sí en lo que se deriva a partir de aquí), sino también necesario, fundamentalmente en aras del progreso cognoscitivo y de que exista la posibilidad misma de la comprensión. En palabras de Apel: “Sólo podremos hablar de comprensión en aquellos aspectos en que también es posible la

---

<sup>252</sup> Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía* I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 42-44 y ss.

<sup>253</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>254</sup> Apel mantiene una postura encontrada y muy crítica con el positivismo y cientificismo.

## La crítica social

superación<sup>255</sup>. Esto no sólo supone la prevalencia del intérprete sobre lo que se está interpretando, ya que sino no habría capacidad crítica, además supone, y aquí reside la objeción y la fricción con Walzer, que el intérprete, en este caso el crítico, en nuestro caso el crítico social específicamente, ha de creerse capaz de verdad, proponiendo así Apel un criterio que guíe el proceso interpretativo y cognoscitivo.

En este sentido, Apel lo postulará como idea regulativa. Las sociedades que se alejen más de la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación serán las más necesitadas de crítica social<sup>256</sup>. El criterio anunciado no será otro que el propio lenguaje, en tanto que trasciende a todas las instituciones y prácticas sociales objeto de crítica social. “Es la institución crítica de todas las normas sociales no reflexionadas<sup>257</sup>, algo así como una meta-institución de todas las demás y, de esta forma, también trascendental. Explicando este punto, que más tarde ampliaremos a través de la misma autora al exponer su propuesta, Cortina afirma:

*“Las reglas de semejante metainstitución pueden considerarse, por tanto, como trascendentales, como aceptadas ya siempre por los hablantes explícita o implícitamente. De ahí (...) que posean fuerza normativa y puedan, en consecuencia, desempeñar una función crítica (...) La pragmática trascendental ejerce, pues, una función legitimadora y crítica porque asegura poseer un criterio para ello en las reglas trascendentales de la comunicación”<sup>258</sup>.*

De este modo, el lenguaje actuaría como un procedimiento válido para fundamentar nuestra capacidad crítica, como una forma adecuada para distinguir entre las mejores y peores interpretaciones de los hechos sociales, en la medida en que estos se acerquen a las condiciones ideales de comunicación y no la distorsionen. A su vez, quedaría establecido como un procedimiento válido que permitiría ver el

---

<sup>255</sup> K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, I, Taurus, Madrid, 1985, p. 48.

<sup>256</sup> Ya nos referimos al respecto de este punto en el capítulo I.2.1.1. al hablar de J. Habermas y vimos como estas condiciones ideales son objeto de crítica por parte de Walzer.

<sup>257</sup> K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, op. cit., p. 200.

<sup>258</sup> Adela CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Sigueme, Salamanca, 1995, p. 118. Es recomendable la lectura de todo el libro para entender mejor y con más profundidad la propuesta apeliana y su articulación.



## *La crítica social*

progreso de las diferentes sociedades hacia tal ideal. En definitiva, provee de criterios para justificar la validez normativa de los acuerdos y normas morales y, a la vez, ser críticos con ellas. Simultáneamente provee un fundamento del hecho moral, aunque este no será sustancial sino procedimental como se advierte.

De hecho esto último ha sido siempre el caballo de batalla de las éticas dialógicas respecto al planteamiento de Walzer, a pesar de todos los nexos de unión que entre ellas hay<sup>259</sup>, ya que Walzer siempre ha tenido, reconoce Apel, un cierto escepticismo a creer que pueda existir algún tipo de fundamentación última, aunque esta sea simplemente una propuesta procedimental y metódica para poder obtener normas morales en las que se justifique su validez, como pretenden las éticas dialógicas. De hecho, la búsqueda de un conocimiento objetivo de la moral es una ilusión para Walzer, como ya se dijo en el primer capítulo al analizar los senderos del descubrimiento y la invención, y, en este sentido, podría conectarse su negativa con la crítica que Hanna Arendt hace de toda la filosofía política desde Platón, cuyo pecado original consistió, según ella, en sustituir la disputa pública de las opiniones con sus resultados siempre precarios, discutibles y revisables por una localización filosófica del saber objetivo<sup>260</sup>. De la misma forma, Walzer señala que no hace falta salir de la caverna e inventar ideales filosóficos que tengan validez universal<sup>261</sup>. Lo que debemos hacer es internarnos y profundizar en lo que compartimos e interpretar su significado.

Ante este argumento, en el que Walzer parece restarle importancia a la necesidad de encontrar un fundamento último, pareciendo indiferente en este sentido a la acusación, Apel sigue insistiendo en el problema que genera la ausencia en el pensamiento walzeriano de un fundamento autónomo y racional de las normas éticas y ahonda en la necesidad, a su parecer, de que este sea universal. Por esta razón afirma sobre Walzer: “Para él, como para tantos filósofos actuales, parece que no hay diferencia entre la génesis de los valores (cuyo origen por supuesto tiene que buscarse en el contexto de alguna

---

<sup>259</sup> Como bien ha señalado Otto KALLSCHEUER en “El liberalismo comunitario de Michael Walzer. La fuerza de la oposición interna”, *Europa, la democracia y la izquierda, Debats*, n°39, verano 1992, pp. 41-45. (Traducción castellana de Hildegard Resinger.)

<sup>260</sup> Hanna ARENDT, “Philosophy and politics: What is political philosophy”, *New School for Social Science*, Nueva York, primavera 1969.

<sup>261</sup> *SJ*, p. 14. (27)

## *La crítica social*

tradición de comunidad de desarrollo histórico) y la justificación de la validez de las normas éticas...”<sup>262</sup>, de lo cual deduce que, para Walzer, “no es fácil darle significado, ni tan siquiera relevancia, a la idea de una versión estrecha, tenue o minimalista de la ética universal”<sup>263</sup>.

De este modo, Apel ataca con un doble argumento el pensamiento walzeriano, el segundo referente a un minimalismo universalista<sup>264</sup> es dependiente del primero y, por tanto, comenzaré en este punto centrándome en el argumento de base o primero, es decir, la no diferenciación entre la génesis de los valores y la justificación de la validez de las normas éticas. Esta objeción es diferente a la desarrollada en el punto anterior<sup>265</sup>, pues en esta se trata de ver el surgimiento de valores y su validez posterior como normas éticas. Es decir, según la interpretación que hace Apel de Walzer, si los valores han surgido, si existen en alguna tradición histórica, entonces son válidos para justificar las normas éticas de esa tradición y cultura. Esta deducción para Apel no es legítima y sólo es producto de una confusión por parte de Walzer entre los dos ámbitos expuestos. Como puede intuirse, la discrepancia en este punto entre ambos autores se convierte en conceptual e insalvable. Mientras para Walzer el hecho de que cada sociedad tenga sus valores convierte a estos en relevantes y, por tanto, habrá que tomarlos en cuenta, -recordemos que los bienes sociales, entre ellos los valores generados, son distribuidos conforme a los significados sociales que cada sociedad les confiere-, Apel considera que en la búsqueda de valores comunes es necesario, además del enfoque empírico-inductivo de Walzer, apelar a la reflexión pragmático-trascendental sobre aquellos presupuestos morales de nuestra argumentación, -en este sentido acusará a Walzer de cometer una autocontradicción performativa-<sup>266</sup>, y

---

<sup>262</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, *Debats*, nº 66, verano 1999, p. 60. (Traducción castellana revisada por Jesús Conill.)

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> Sobre la cuestión del minimalismo, maximalismo y su relación con la universalidad, nos internaremos adecuadamente en el siguiente capítulo retomando este argumento. Si bien la propia implicancia del tema hace que surja también aquí.

<sup>265</sup> Cabe recordar que la objeción desarrollada en el anterior punto se refería exclusivamente a la diferencia de niveles argumentativos y la posibilidad de que la filosofía moral fuera interpretativa desde el principio basado en que la práctica de la crítica social era interpretativa.

<sup>266</sup> No es lo mismo que la contradicción formal-lógica. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, op. cit., pp. 341-343. En este caso a Walzer se le acusa de que con sus

## La crítica social

también “es necesario un seguimiento de las consecuencias procedimentales de esta verificación trascendental para el asentamiento de las normas materiales en los distintos cursos prácticos”<sup>267</sup>.

Apel cree que Walzer se deja este asunto en el tintero, no sólo por su indiferencia manifiesta ante la búsqueda de un fundamento último, sino principalmente debido a que su concepción de esta versión del “procedimentalismo” adolece de ciertas imprecisiones en su caracterización y eso hace que no acierte con sus críticas a la propuesta dialógica, mucho más completa que la walzeriana, según Apel, y que luego analizaremos.

A pesar de esto y refiriéndose al segundo argumento, Apel destaca entre todas las versiones empiricistas y comunitaristas a la propuesta efectuada por Walzer como una de las mejores versiones para poder solventar el problema de una ética universal desde posiciones que tienen en cuenta experiencias e interpretaciones interculturales de los valores comunes. Sin embargo, a su juicio, se queda corta y es insuficiente porque los presupuestos walzerianos “no pueden facilitar toda una respuesta filosófico-moral al desafío de la globalización”<sup>268</sup>. Esto es así, según Apel, -al comentar la relación entre los máximos y mínimos a propósito de la renombrada obra de Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*-, porque si bien somos sólo ocasionalmente minimalistas, despojándonos temporalmente de nuestras posturas maximalistas<sup>269</sup> en momentos de crisis, estas situaciones no pueden ofrecernos una política responsable común, “una moralidad de la humanidad relacionada con la historia y gobernada racionalmente”<sup>270</sup>. De hecho, para Apel, este planteamiento sería casi ilusorio bajo los presupuestos walzerianos, aunque no niega que las distintas doctrinas comprensivas de la moralidad tomadas como fuentes de la génesis de valores y moralidad, tengan la potencialidad para hacer compartir valores comunes. En este sentido, si bien Walzer admitirá que, en general, no busca el fundamento de valores universales, tan sólo en determinadas situaciones extremas y concretas, de ello no se desprende,

---

argumentaciones ya está, de facto, participando de las condiciones trascendentales marcadas por la ética del discurso y a las que supuestamente se opone.

<sup>267</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit, p. 62.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> MALL., cap. I y III.

<sup>270</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit, p. 62.

## *La crítica social*

como parece aceptar Apel<sup>271</sup>, que las distintas culturas y tradiciones, las distintas doctrinas maximalistas no sean capaces de generar normas éticas dotadas de justificación.

Esta discrepancia es tal, por la diferente significación que ambos autores dan al concepto de justificación, pues Apel entiende por justificación de las normas éticas que estas estén dotadas de validez universal, afirmación rechazada por Walzer. En cualquier caso, Apel admite la postura walzeriana en cuanto a los valores pertenecientes a las distintas culturas del *ethos* como las únicas capaces de proporcionar las perspectivas teleológicas para valorar las necesidades y los bienes. Sin embargo, esto no le impide hacer la distinción entre estas y lo que son las normas morales universales y seguir reclamando la presencia de estas normas morales de validez universal con sus condiciones. Según Apel, Walzer omite este punto y lo hace por la misma razón que dijimos anteriormente y que tiene que ver con la mala comprensión o las imprecisiones en la caracterización de la versión que ofrece de la ética discursiva<sup>272</sup>.

Esto es así, según detalla Apel, porque Walzer supone, al relatar como procede la ética procedimental dialógica, que a través de los distintos discursos prácticos de asentar normas materiales, deberíamos guiarnos hacia la producción de culturas complejas que no compartimos ni necesitamos hacerlo<sup>273</sup>. Sin embargo, “mediante esta forma de entender, el procedimentalismo de la ética del discurso es convertido innecesariamente en un rival de la exposición empírico-genética de Walzer (...). Pero esta perspectiva ignora completamente la función complementaria del procedimentalismo de la ética del discurso”<sup>274</sup>. De hecho, Apel está conforme con que el relato de Walzer, del que dice que es una “explicación antropológica correcta de cómo las personas se comportan y son guiadas por sus tradiciones culturales”. Lo que pasa es que, según Apel, a la ética del discurso no le concierne este problema, sino el cómo las personas puedan y deban ser guiadas en un nivel postconvencional de la racionalidad comunicativa, y que, según él, por oposición a Walzer, como ya dijimos anteriormente, es un postulado

---

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> La versión a la que Apel hace referencia se corresponde al capítulo I de *MALI*, si bien aparece también en otros textos de Walzer.

<sup>273</sup> *MALI*, pp. 35-37.

<sup>274</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit, p. 63.

## La crítica social

real que debe ser perseguido hacia la búsqueda de normas de validez universal a través de su justificación procedimental<sup>275</sup>. De forma que para Apel, es la falta de explicación del nivel postconvencional y de interés por la trascendentalidad en Walzer lo que hace que valore de modo negativo a la ética discursiva, no exponiendo correctamente su desarrollo, como ya advertimos anteriormente al hablar de los senderos de filosofía moral.

La otra mala comprensión o imprecisión en la caracterización de la versión que da Walzer de la ética dialógica y que le recrimina Apel tiene consecuencias políticas, pues entraña una equiparación de las reglas procedimentales fundamentales que se presuponen en el discurso argumentativo con la democracia occidental, constituyendo así una forma de vida<sup>276</sup>, en concreto liberal o socialdemócrata. Para Apel, esto es consecuencia de nuevo de la confusión, en este caso quizás provocada<sup>277</sup>, por los comentarios de J. Habermas<sup>278</sup> y S. Benhabib<sup>279</sup>, de equiparar falazmente la génesis de los valores con la validez de los principios morales, ya que las reglas procedimentales fundamentales del discurso argumental podrían averiguarse mediante la reflexión trascendental en cualquier momento, y esto supone que la validez de estas reglas es independiente de la contingencia de la democracia occidental<sup>280</sup>, lo que no quita para que sirvan como razón filosófica para defender su legitimidad<sup>281</sup>. Es decir, su génesis en este caso vuelve a ser independiente de su validez.

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>276</sup> *MALL.*, p. 44 y ss.

<sup>277</sup> Según Apel, ambos son en parte culpables de la confusión de Walzer y otros, incluido Rorty, al sugerir la equiparación entre la ética del discurso y la reconstrucción de la forma de vida de la democracia occidental por no apelar a la trascendentalidad de esta ética. Puede verse el argumento y la discusión completa al respecto en K. O. APEL, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 125-170.

<sup>278</sup> J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

<sup>279</sup> S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, cap. 8.

<sup>280</sup> K. O. APEL, "Globalización y necesidad de una ética universal", op. cit., p. 63.

<sup>281</sup> Se trata, en este punto, de la oposición mostrada por Apel al ensayo de Richard RORTY, "The priority of democracy to philosophy" en su obra *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 175-196. En este sentido, sus argumentos también pueden ampliarse, como estamos haciendo, al ensayo de

## ***La crítica social***

Por último, a modo de conclusión de estas críticas, hemos de decir que para Apel el problema con Walzer radica en que con respecto a “los principios trascendentales, estos sólo se refieren inmediatamente a las condiciones morales innegables de la posibilidad del discurso argumental, mientras que todo el resto de cuestiones quedan delegadas a los discursos prácticos postulados”, aún cuando estos también tengan que someterse a la prueba discursiva que trata acerca de su “compatibilidad con los intereses del resto de postulados en otros discursos prácticos maximalistas”<sup>282</sup> y, en definitiva, con los intereses de la humanidad en general.

De este modo es como se genera la validez y legitimidad universal de los principios para Apel, diferenciando así génesis y justificación, cosa que Walzer no hará, al no distinguir estos dos momentos, como ya se ha expuesto. Además, Walzer asume que uno es dependiente del otro dotando así de validez a los valores creados en las diferentes tradiciones culturales, ya que, para Walzer, no hay un más allá para tales principios y no cree en la postconvencionalidad ni en la trascendencia defendida por Apel, dejando al margen las posibles confusiones que pueda tener en relación a la misma, como Apel señala, a mi juicio acertadamente. En cualquier caso, a pesar de las objeciones expuestas por Apel, estas parecen no afectar a la posición walzeriana, si bien sí que atañen a la comprensión que Walzer tiene de la ética discursiva y a las posibles consecuencias filosófico-políticas que pudieran derivarse de la falta de fundamentación última, al igual que la confusión aceptada entre la génesis de los valores y la justificación de su validez, eso sí, sin pasar en ningún momento por el requisito de universalidad, salvo en situaciones especiales y minimalistas, como en el próximo capítulo expondré.

De este modo quedan expuestas las posturas y objeciones de ambos autores y su no conciliación respecto a los puntos de fricción.

---

WALZER titulado: “Philosophy and Democracy”, *Political Theory* 9, 1981, pp. 379–99. (Trad. castellana: *PP*, pp. 29-52.)

<sup>282</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 63.

## **CAPÍTULO III: MINIMALISMO Y MAXIMALISMO MORAL. ÉTICA DE MÍNIMOS Y ÉTICAS DE MÁXIMOS**

### **III.1 Consideraciones previas**

Llegados a este punto y después de haber visto los principales modos de hacer crítica social, así como la defensa de Walzer por uno de los modelos, no sólo como mejor forma de hacer crítica social sino también como el mejor argumento para demostrar que la actividad moral, que el sendero por el cual transita la filosofía moral, es interpretativo y no de otra naturaleza, -a pesar de que, como hemos dado buena cuenta, esta defensa no está exenta de críticas y objeciones-, nos queda por ver una cuestión importante en lo que a los fundamentos filosóficos de nuestro autor se refiere, relativa a los mínimos y máximos morales, y que marcará las posibilidades de las propuestas de fundamentación política que guían su pensamiento. Sin duda, Walzer relaciona esta cuestión, como veremos, con los modelos de hacer crítica social vistos anteriormente pero, a su vez, también nos servirá para ver como se entiende la moralidad dejando abierta la posibilidad a cierto tipo de universalismo según sea la forma de moralidad concebida, en términos maximalistas o minimalistas. Mi objetivo es aclarar en lo posible este punto mediante su exposición y diálogo, para después poder afrontar las claves maximalistas de la filosofía política walzeriana e intentar apelar a mínimos y máximos morales, según corresponda, en lo referente al concepto de igualdad compleja, sus derivaciones y posibilidades, que desarrollaré como propuesta práctica al final del presente trabajo. Comenzaremos por ligar esta cuestión a la concepción de crítica social ya analizada.

#### **III.1.1 Maximalismo y minimalismo moral a través de un ejemplo de crítica social**

No quisiera comenzar a exponer este asunto sin referirme al último punto tratado por Walzer en *Interpretation and Social Criticisim* en lo

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

referente a la crítica social<sup>283</sup> y dónde relaciona ésta con los máximos y mínimos morales dependiendo de cómo se haga y desde dónde. En este trabajo se contraponen las figuras de Amós y Jonás como ejemplo de dos tipos de hacer crítica social, dependientes de los modelos vistos anteriormente, sobre todo en lo que tiene que ver con su apartamiento o conexión, con su pasión e interés o su falta de ellas. Mientras uno se relacionará con el maximalismo moral: Amós, el otro, Jonás, lo hará con el minimalismo, si bien dentro del maximalismo de Amós será posible encontrar también una versión minimalista.

Amós será el ejemplo paradigmático del modelo de crítico social defendido por Walzer y por esto comenzaremos desarrollando su caso.

Amós es un ejemplo de crítico social conectado, hace una profecía que podemos leer como práctica de crítica social, al margen de su contenido profético o de revelación<sup>284</sup>, según Walzer. Es crítica social en la medida en que desafía a los líderes, las convenciones, las prácticas rituales de una sociedad determinada y, también, porque lo hace en nombre de valores reconocidos y compartidos por esa misma sociedad<sup>285</sup>. En el caso de Amós, como muchos otros profetas Miqueas, Zacarías, Jeremías, Isaías, Oseas, etc, es curioso como su mensaje en nada es un mensaje halagüeño, que provoque alegría y felicidad a la gente que lo escucha, sino en todo caso indignación o vergüenza. Sin embargo, el mensaje es recordado a pesar de que, como digo, sea un mensaje provocador, fundamentalmente porque se dirige contra determinadas prácticas que podrían provocar la repulsa e indignación de sus oyentes. Es curioso como estos deciden recordar el mensaje,

---

<sup>283</sup> Cf. *ISC.*, cap. III. Su primera versión fue en una conferencia dictada por Walzer en la universidad de Drew en un simposio sobre profecía, y que, posteriormente, bajo el título: “El profeta como crítico social” fue pronunciada en Harvard Hillel el 15 de noviembre de 1985, incorporando las aportaciones hechas en su transcurso por algunos renombrados académicos, dando como resultado el capítulo tercero de *Interpretation and Social Criticism*. Estas aportaciones fueron principalmente la respuesta de Henry French y los comentarios de ilustres como Clifford Geertz, Don Herzog, Michael Rustin y Alan Wertheimer, estos últimos compañeros de Walzer en el Institute for Advanced of Studies durante esa época.

<sup>284</sup> Walzer propone esta lectura, si bien, resulta difícil hacer una lectura adecuada de profecía sin tener en cuenta su contenido profético o revelado. En cualquier caso, es posible, si bien habré de hacer alguna matización o crítica posterior.

<sup>285</sup> *ISC.*, p. 89. (89)



## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

transcribirlo y repetirlo, aún cuando sean los mismos a quienes es dirigida la crítica y no hagan lo que el profeta les anima a hacer o dejar de hacer<sup>286</sup>. En este sentido, el mensaje parece haber sido acertado, pues ha captado la atención del pueblo a quien va dirigido, si bien este puede no aceptarlo o convertirse a sus reclamos. Su pretensión no es la de captar la adhesión o exaltación popular en términos de reconocimiento al trabajo hecho, tampoco es la de obtener ningún tipo de cargo público<sup>287</sup>. Su tarea, por tanto, es heroica en el sentido primigenio<sup>288</sup> pues se enfrenta a las costumbres y prácticas establecidas, habituales y en cierta forma admitidas, por lo que podría haber provocado la agresividad de sus oyentes o, al menos, de los más poderosos entre ellos. Por estas razones, la profecía puede considerarse como el primer ejemplo de crítica social. Dice Walzer, al referirse a los profetas, que “fueron los inventores de la práctica de la crítica social, si bien no de sus propios mensajes críticos”<sup>289</sup>.

La crítica social que hacen los profetas no es algo radicalmente nuevo, depende fundamentalmente de mensajes previos y no sólo en el sentido de que el profeta asume que su mensaje está dado por Dios. El profeta suele aludir a la tradición religiosa del pueblo, aunque luego reinterprete y reformule estos mensajes. De hecho, el uso del pretérito es común, por ejemplo cuando Miqueas les dice que Dios ya les ha mostrado lo que es bueno<sup>290</sup> o cuando en Deuteronomio<sup>291</sup> y Jueces se

---

<sup>286</sup> *ISC.*, p. 70. (72)

<sup>287</sup> Estos eran algunos de los problemas relacionales señalados por Walzer como imposibilitadores de una buena crítica social.

<sup>288</sup> Recordemos que la tarea crítica es heroica por los riesgos propios de la crítica, que se opone a los poderosos... no tiene que ver esta imagen con el autorretrato del crítico como héroe visto en el punto II.2.

<sup>289</sup> *ISC.*, p. 71. (73) Es curioso como Walzer señala a los profetas como el primer caso paradigmático de crítica social interpretativa y, sin embargo, es un caso claro, por más lecturas que se hagan, de personajes que dependen de los mensajes descubiertos, ya sea por ellos mismos o por sus predecesores. Esto muestra que el argumento crítico que efectué en el segundo capítulo, sección II.4.2, acerca de los dos niveles argumentativos diferentes era acertado y que la práctica de la crítica social para ser interpretativa no es dependiente de que su origen también lo sea, negando así descubrimientos o invenciones. De esto se concluye que la hermenéutica crítica puede darse desde cualquiera de ellos.

<sup>290</sup> Miqueas 6:8.

<sup>291</sup> Deuteronomio 6:6-7.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

alude en repetidas ocasiones a no olvidar la ley que les ha sido dada, también su salida de Egipto antes de entrar en la tierra prometida o las heridas de José<sup>292</sup>. Como dice J. Lindblom, “sus palabras -las del profeta- podían ser aceptadas y entendidas de inmediato”<sup>293</sup>. De hecho, compartían un credo y una historia común fuertemente arraigada en la tradición oral, discutida y recordada tanto en las fiestas y servicios religiosos como en las costumbres laicas del pueblo de Israel y las tribus en las que luego se fueron distribuyendo tras la repartición de la “tierra prometida”<sup>294</sup>. De esta forma, puede verse como el profeta es un crítico conectado, no está alejado intelectualmente de la gente a la que crítica, pues conoce el medio en el que se desenvuelve y es parte de él. Además, tampoco está separado emocionalmente de ellos, pues muestra un interés e indignación especial en el rechazo de ciertas prácticas que afectan a su pueblo y la posibilidad de reconducirlas.

La profecía, de forma general, bajo la lectura que hace Walzer, aspira a despertar del olvido a través de la remembranza, el reconocimiento, la indignación, el arrepentimiento. En definitiva, quiere provocar el cambio, el volverse de su camino y retornar, que no es sino el significado original de la palabra hebrea para designar el arrepentimiento. Desde luego, no constituye un movimiento sectario

---

<sup>292</sup> Sin duda son muchos los ejemplos que hacen alusión al pretérito en todo el AT, por poner sólo algunas referencias Miqueas 6:8, Jueces, Josué en varias ocasiones, etc. Lo que no invalida que las referencias de estos sean en muchos de los casos a la ley “descubierta” por Moisés, que sería el punto final de sus referencias al pretérito, por mucho que luego interpretasen los significados de esa ley y la prioridad de unos mandamientos sobre otros así como su correcto cumplimiento. De esta forma, la lectura de la profecía hecha por Walzer es acertada para sus objetivos pero no da una visión completamente veraz de algunos episodios, fundamentalmente quizás por la pretensión manifiesta de intentar desligarse de su contenido profético o revelado.

<sup>293</sup> Véase Johanes LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Basic Blackwell, Oxford, 1962, p. 313. Para una comprensión mayor de la profecía en general son de especial relevancia los capítulos 1 y 2.

<sup>294</sup> Algunos han criticado a Walzer por elegir este ejemplo, ya que entienden que hoy en día es imposible encontrar culturas tan homogéneas y que tengan un bagaje común tan amplio, a lo que él responde que esto es más “una consecuencia que una precondition de la obra de los profetas (...) son el inicio de la creación del judaísmo normativo”. Véase *ISC.*, p. 82. (83) Añade además en una nota a pie de página “Los mismos recursos -textos de autoridades, recuerdos, valores, prácticas, convenciones- están a disposición de los críticos sociales y de los defensores del *statu quo*”.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

que quiera apartarse de la doctrina, sino que pretende recordar los valores de la misma que han sido medulares y que, por alguna reinversión u olvido, han pasado a segundo plano. Busca volver a los principios, volver al espíritu primigenio y criticar algunas normas establecidas que pueden no tener sentido o a las que se le ha terminado dando más importancia de la que merecían. En esto Amós es muy claro y crítica con detalle ciertas prácticas de opresión de los ricos y poderosos sobre una clase que se había convertido en menos que una clase “de segunda”, contraviniendo así las leyes dadas con anterioridad sobre la servidumbre, la esclavitud, el jubileo y el perdón de deudas, las condiciones en las que se establece el préstamo en los textos deuteronomícos, etc. Para poder volverse de sus caminos, para arrepentirse de las prácticas que se están llevando a cabo es necesario suponer una moralidad previamente aceptada y comúnmente comprendida por el pueblo<sup>295</sup>.

La profecía, en este sentido, no es sólo la repetición ritual de textos claves, sino la oración sincera, la narración y el debate doctrinal. A pesar del conflicto entre los profetas como críticos sociales y el sacerdocio establecido<sup>296</sup>, la profecía, tomada como crítica social<sup>297</sup>, no constituye nunca un movimiento subterráneo, sectario. No intenta ser un movimiento apartado de la doctrina sino evocar sus valores medulares. En palabras de Greenberg:

*“La profecía presupone un terreno común en el que se ubican el profeta y su público, no sólo con respecto a la tradición religiosa, sino a las exigencias religiosas. Los profetas parecen apelar a la mejor naturaleza de*

---

<sup>295</sup> ISC., pp. 75-76. (77)

<sup>296</sup> También entre los mismos profetas, como el caso de Balaam en el que un profeta se enfrenta a varios cientos en el nombre de Yahweh. Véase la historia completa en Números 22-24.

<sup>297</sup> Cf. Raymond GEUSS, *Idea of a Critical Theory*, op. cit., p. 63. “Una teoría crítica se dirige a los miembros de este determinado grupo social... describe sus principios epistemológicos y su ideal de vida buena, a su vez demuestra que alguna creencia que sostiene es inaceptable para los oyentes que respaldan sus principios epistemológicos y una fuente de frustración para los que tratan de realizar ese tipo determinado de vida buena”.

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

*su audiencia, confrontándola con las exigencias del Dios que conoce, o supuestamente conocía, pero que desea ignorar u olvidar*<sup>298</sup>.

Un ejemplo claro de esto lo tenemos en la discusión de Amós con el sacerdote Amasías<sup>299</sup>. En ella es Amós quien apela a la tradición religiosa y quien quiere despertar el sentimiento de tradición religiosa entre el pueblo. Amasías tan sólo se limita a exponer razones de estado, políticas. Parece que Amós tuvo éxito y que dio con los valores centrales y medulares, como decimos, pues Amasías no es capaz de negar las afirmaciones del profeta, a pesar de que estas representan un mensaje muy duro, criticando de forma vívida y mordaz las prácticas de ese momento. En definitiva, su mensaje es el reflejo de la confianza de estos profetas en que, en última instancia, en los corazones del pueblo todavía hay defensores de los valores respecto a los cuales él está ejerciendo su crítica, que todavía se puede apelar a los principios originarios. Si leemos Amós<sup>300</sup> con detenimiento, vemos que su principal crítica no es que los ricos vivan bien<sup>301</sup>, sino que lo hagan a expensas de los pobres y oprimiendo a estos. Lo que rememora Amós para ello es la experiencia del éxodo, del exilio, de la opresión egipcia; no sólo no se afligen por las heridas de José, sino que las repiten y reproducen, colocándose en la misma posición que el opresor, olvidando todo el significado de la experiencia histórica y que se había mandado enseñar de generación en generación a todo el pueblo.

La crítica de Amós, como hemos dicho, no es la de un crítico apartado sino la de alguien que conoce a la perfección los entresijos de la cultura y las prácticas que critica. Es alguien que está vinculado no sólo de forma intelectual sino además emocionalmente. Es por su pertenencia al pueblo de Israel que es capaz de introducir detalles en su profecía que, en otros casos, no encontramos y que serían

---

<sup>298</sup> Moshe GREENBERG, *Biblical Prose as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, University of California Press, Berkley, 1983, p. 56.

<sup>299</sup> Amós 7: 10-17.

<sup>300</sup> Sobre todo a partir del capítulo tercero.

<sup>301</sup> Parece que los descubrimientos arqueológicos sobre esta época s.VIII ac. son reveladores al respecto y confirman que “las casas sencillas y uniformes de los siglos anteriores habían sido sustituidas por lujosas moradas de ricos, por un lado, y de chozas por otro” como señalaba Martin SMITH, *Palestinian Parties and Politics*, Columbia University Press, Columbia, 1971, p. 139.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

inimaginables. Su conexión hace que su crítica gane en densidad e intensidad, apelando así a una concepción maximalista de la moral compartida por él y el pueblo a quien critica.

No voy a analizar aquí todos los detalles y referencias del mensaje de Amós pero basten algunos ejemplos como muestra de la enorme riqueza de detalles que se aportan en la crítica social que efectúa. Para ello, acudamos al texto mismo en el que se encuentra el centro del mensaje crítico de éste:

*“Escuchad esto, ¡oh! vosotros que devoráis a los necesitados y destruíis a los pobres de la tierra, diciendo: ¿cuándo se irá la luna nueva, para que podamos vender grano? ¿Y el Sabbath, para que podamos exponer el trigo, achicando la medida y subiendo el precio, falseando la balanza con engaño, para que podamos comprar a los pobres por plata y a los necesitados por un par de zapatos y vender los desechos del trigo?”<sup>302</sup>*

Amós se dirige frontalmente contra los mercaderes israelitas, porque están intentando guardar el sábado en su ritualidad, dentro de una forma determinada, pero deseando que el sábado pase para poder extorsionar y oprimir, volviendo así a una actividad contraria a los principios mismos que dan origen a la ley. La pregunta es inmediata. ¿Qué clase de religión puede ser una religión así? Amós evoca su historia común, el éxodo. “Me ofrecisteis sacrificios y ofrendas en el desierto durante cuarenta años y, ¿de qué han servido?”<sup>303</sup>. La experiencia del sacrificio no es lo que se debe aprender de la liberación, de nada sirve si no tenemos la experiencia del amor, de la no opresión, la experiencia de esos valores a los que Amós alude y contrapone con la práctica real. La observancia ritual no tiene sentido sin lo primero. La riqueza de detalles locales es aquí manifiesta pues alude, por ejemplo, a la ley de la prenda y el préstamo<sup>304</sup>, al nazareato y la prohibición de beber alcohol,<sup>305</sup> a la propia terminología y lenguaje empleados como

---

<sup>302</sup> Amós 8:4-6. La traducción aquí mostrada es una traducción muy libre del texto hecha por el mismo Walzer y que he querido respetar para darle el mismo cariz que él quiere destacar. Puede verse en *ISC.*, pp. 86-87.

<sup>303</sup> Amós 5:25.

<sup>304</sup> Amós 2:8, pero ya se hablaba de esto en Ex 22:26-27; Deut 24:10-13.

<sup>305</sup> Amós 2:12, la ley ya estaba recogida en Números 6:1-8.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

por ejemplo en los términos referidos a la opresión<sup>306</sup>, a las condiciones de vida<sup>307</sup>, a la opulencia<sup>308</sup> de algunos. En definitiva, confronta sus prácticas con sus ideales supuestos y su historia pasada con la presente, las heridas de José y la salida de Egipto con su acomodamiento y la opresión ejercida sobre su propio pueblo.

La crítica social, como en este caso, suele atacar a la hipocresía, hipocresía de las opiniones respetables que esconden una conducta real manchada, de quienes dicen cumplir la ley, pero sólo lo hacen de forma literal, sin entrar en el fondo de las cuestiones. En esa búsqueda de valores medulares aparece la exigencia de que la vida cotidiana esté de acuerdo con esa esencia del supuesto mensaje compartido y altamente valorado por la audiencia. La finalidad de la crítica social será como siempre la justicia y la rectitud del pueblo. Para lograrlo y conectar su crítica con la de sus contemporáneos, los profetas, no sólo parasitan el pasado sino que también dan forma a ese pasado<sup>309</sup>. Apelan a detalles sustanciales de comunidades en las que lo compartido es amplio, de tal forma que no se conforman con un llamamiento general en pos de la justicia, que también<sup>310</sup>, sino que especifican con detalle qué se entiende por justicia en el contexto comunitario al que se dirigen y que es expresado en términos morales maximalistas<sup>311</sup>.

Por el contrario, encontramos también ejemplos de crítica profética en términos minimalistas, en los que las alusiones son a significados más generales y, por tanto, carecen del detalle y riqueza del modelo crítico que acabamos de exponer. El caso paradigmático de este tipo de profecía lo representa Jonás, también Miqueas cuando va a Jerusalén. Veamos como opera.

En el caso de Jonás, el crítico está apartado, “no tiene interés” por Nínive, no sabe nada de sus tradiciones, casi ni sabe qué les va a

---

<sup>306</sup> Cf. *ISC.*, p. 86. (86) Donde Walzer analiza los términos hebreos *labatz* y *asbok* para referirse a las distintas clases de opresión.

<sup>307</sup> Amós 3:15.

<sup>308</sup> Amós 6:6.

<sup>309</sup> *ISC.*, pp. 83-84. (84-85)

<sup>310</sup> Veremos como dentro de los contextos de moralidad locales y densos también existen núcleos de moralidad en términos minimalistas, aunque dependientes y configurados a través de los contextos locales.

<sup>311</sup> Sobre la justicia y su concepción maximalista habremos de decir algo más en el siguiente capítulo.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

decir, sólo sabe que en cuarenta días Nínive será destruida, y cuando dice destruida, utiliza el mismo vocablo que para hablar de la destrucción de Sodoma y Gomorra<sup>312</sup>, aludiendo a una especie de principios universales, muy generales, que no eran otros que la perversidad de sus habitantes y la violencia. Su profecía se resume en un breve versículo<sup>313</sup>. Su posición es la de un apartamiento radical, y no sólo porque trate de poner distancia huyendo<sup>314</sup> en la dirección contraria a dónde tenía que dar el mensaje, sino sobre todo, porque no tiene ningún tipo de interés emocional por ese pueblo, es más llega a ofenderse<sup>315</sup> cuando Dios no lo destruye debido a su arrepentimiento. El papel de Jonás es el de un crítico en absoluto conectado, apartado totalmente del pueblo a quién critica. En este sentido, Jonás es un crítico minimalista, ya que, si la conversación es parasitaria de la comunalidad, sólo alguien local podría dotar de sustancia a la conversación y, en su caso, no hay matices a los que aludir, ni detalles e historia que destacar. Sin duda, Nínive tenía su historia, igual que la Bethel de Amós, pero Jonás no alude a esos significados maximalistas sino todo lo contrario. Jonás solamente apela a las violaciones de cierto código mínimo<sup>316</sup>, una forma de ley religiosa internacional como señala Max Weber<sup>317</sup>, que parecía existir en la Palestina antigua, pues Amós también lo señala al referirse a Sodoma y Gomorra y en el relato narrado en el libro de Génesis sobre el diluvio también se apunta. Parece como si la violencia de estos pueblos obtuviera siempre el mismo juicio por parte de Dios, la destrucción y erradicación de la tierra. Pero, junto con ese universalismo general<sup>318</sup>, aparece también un mensaje

---

<sup>312</sup> Génesis 19:25. En este caso las referencias sabemos que son descritas como perversidad sexual y muchas otras como muestran comentarios posteriores. Cf. Génesis 6:11; 19:5; Judas 7; Isaías 1:10-17; 3:9; Ezequiel 16:49; Cf. Nahum SARNA, *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*, Schocken, Nueva York, 1970, p. 145.

<sup>313</sup> Jonás 3:4.

<sup>314</sup> Jonás 1:3.

<sup>315</sup> Jonás 4:1-9. A esto se dedica la cuarta parte de todo el libro.

<sup>316</sup> *ISC.*, p. 79. (80)

<sup>317</sup> Max WEBER, "El judaísmo antiguo", *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, Taurus, Madrid, 1998, p. 302.

<sup>318</sup> También llamado universalismo de la reiteración. Se fundamentaría en la consideración de los resultados comunes obtenidos por diversos procedimientos históricos y culturales, en los que lo común procede de la diferencia. Como ejemplo la historia de éxodo a través de una lectura alternativa en la que no existe una única

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

mucho más local y particularista, como cuando Amós se refiere a las violencias de otros pueblos durante los dos primeros capítulos de su libro y a partir del tercero apela al mensaje particular que Dios tiene para Israel y que se diferencia del resto<sup>319</sup>. En el caso de las violencias de otros pueblos, Amós no dice mucho sobre ellos sino sólo sobre el tipo de pecado que habrían cometido y que tiene que ver con la violencia extrema. Sin embargo, cuando se dirige al pueblo de Israel, como hemos visto, alude a múltiples detalles que por su falta de vinculación y desconexión con los otros pueblos no podía dar, pero que, con el suyo propio, no cesa en apuntar a aspectos de una moralidad construida y compartida en su comunalidad, bien conocida y transitada por él.

Sin duda, este tipo de crítica, dice Walzer, es mucho más eficiente y rica que la minimalista pero está última no deja de tener cierto valor. Lo que marca la diferencia es la pertenencia, como ya dijimos al exponer los modelos de crítica social. Según Walzer podrían extraerse reglas universales de la descripción crítica de Amós a su pueblo válidas para el resto, si bien estas no tendrían ni la misma fuerza ni la misma duración en el tiempo. De hecho esta doble lectura es habitual entre los intérpretes de profecía y religiosos en general, pues se extraen lecciones y mensajes propios para el pueblo concreto y, a su vez, algunas extensivas para la humanidad en general o, al menos, para todos aquellos que compartan esos valores por más que haya pasado el tiempo<sup>320</sup>. Cuando Amós lo hace actúa como un crítico externo, no pudiendo alcanzar el corazón del pueblo. En este sentido, según Walzer, se puede repetir la práctica de la crítica social pero el mensaje ha de ser individualizado para cada pueblo. Cuando lo que se repite es el mensaje entonces es inevitable hacerlo en función de un cierto “código mínimo: No violar los tratados, no matar niños ni mujeres inocentes, no enviar al exilio a naciones enteras...”<sup>321</sup> y, de esta forma, ambas tienen funciones diferentes aunque estén interconectadas. A propósito de esto último, dice Walzer:

---

redención divina o una única liberación. Cf. Michael WALZER, “Two Kinds of univesalism”, *Tanner Lectures Human Values* XI, 1990.

<sup>319</sup> Amós 3:2.

<sup>320</sup> Alan REVERING, “Eschatology in the Political Theory of Michael Walzer”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 33, n° 1, marzo, 2005, pp. 91-117.

<sup>321</sup> *ISC.*, pp. 91-92. (91-92)



## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

*“Las reglas contra la violencia surgen tanto de las relaciones internacionales como de las internas: las contrarias a la opresión surgen sólo de las internas. Las primeras regulan nuestros contactos con toda la humanidad, extranjeros, lo mismo que ciudadanos; las segundas regulan sólo nuestra vida común. Las primeras tienen una forma y aplicación estereotipadas, se contraponen a un contexto de expectativas uniformes. Las segundas son complejas en su forma y diversas en su aplicación, se contraponen a un contexto de expectativas múltiples y conflictivas, enraizadas en una larga y densa historia social. Las primeras tienden hacia la universalidad, las segundas hacia la particularidad”<sup>322</sup>.*

Y es que, para Walzer, tomado como referencia estas palabras y a modo de sumario de lo dicho hasta ahora, lo interesante es la riqueza de detalles que el crítico conectado puede dar. Sin duda, se pueden abstraer reglas y aplicarlas a otras naciones pero el uso al que invita Amós es diferente. Cada nación tiene su propia profecía, del mismo modo que tiene su propia historia<sup>323</sup>. Es la reiteración de los mismos problemas lo que nos hará reconocer unos mínimos extensibles, no por ninguna propiedad universal de estos sino por la simple y compleja a la vez repetición a lo largo de las naciones y épocas. Esos mínimos estarán insertados en lo profundo de cada moralidad máxima y se entenderán mejor cuando se apliquen a cada una de ellas, lo que no quita para reconocer su utilidad al referirnos a moralidades que no son la nuestra. Esto es lo que comenzaremos a analizar en la sección III.2, cómo quedan establecidos los máximos y mínimos morales en el pensamiento walzeriano y su relación con otras teorías al respecto. Dependiendo de su solución veremos en la segunda parte de este trabajo las propuestas prácticas que puedan hacerse.

En cuanto a la profecía como práctica de crítica social, y antes de pasar al siguiente punto he de decir que, si bien la descripción de Walzer es una lectura adecuada para sus propósitos, no está exenta de posibilidad de crítica pues a lo ya apuntado al principio de esta

---

<sup>322</sup> ISC., p. 93. (93)

<sup>323</sup> Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice”, *Dissent*, verano 2011, pp. 42, 43, 46-48.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

sección <sup>324</sup>, bajo mi punto de vista, habría que sumar algunas imprecisiones más al respecto. Por ejemplo, Walzer asume dos presupuestos de Weber<sup>325</sup> al analizar la profecía. El primero es que para los profetas “no hay ninguna utopía profética, ninguna descripción del mejor régimen religioso liberado de la historia ubicado en alguna o ninguna parte”<sup>326</sup>. Mantiene que los profetas no tienen imaginación filosófica y que están arraigados en sus sociedades. Obviamente, los profetas parten de dónde están, sin embargo su profecía considero que, al menos en muchos casos, como Isaías o Daniel, que no son precisamente profetas menores, tienen en cuenta un relato utópico referido a una Canaán celestial o terrenal, o hacen referencia a un santuario celestial del que se hace copia en la tierra siguiendo el modelo celestial, como puede verse a través de todo el pentateuco. Dicho esto, si bien, la afirmación de que no tienen imaginación filosófica pudiera ser admitida, sin dejar de ser problemática y difícilmente contrastable, no lo será así la afirmación de que no hay un régimen mejor ubicado en otra parte, al menos para ellos, pues a esto se refieren los autores de antiguo testamento constantemente.

La segunda afirmación parafraseada que hace propia Walzer es que los profetas no tienen interés en su salvación personal, que no son místicos religiosos ni ascetas, sino que están implicados en su sociedad <sup>327</sup>. Desde luego, la segunda parte de la afirmación es compartida pero eso no implica, ni de ello se deduce, que no tuvieran interés en su salvación pues Jonás mismo huye porque teme por su vida, Moisés, Daniel, Elías, Isaías, Jeremías y muchos de los profetas menores, todos ellos conectados con su pueblo pero, a su vez, en la relación estrecha con Dios, en la que haciendo y cumpliendo sus mandatos, entre ellos el de profetizar a su pueblo, ganaban su salvación librándose así del Seol hacia la victoria o recompensa de los justos a la que aspiraban.

Ambas imprecisiones, creo se producen quizás por la pretensión de intentar desligarse de su contenido profético o revelado en su lectura y que para los profetas no era así. En este sentido, incluso siguiendo el

---

<sup>324</sup> Cf., notas al pie n° 284, 289, 292 y 294, pp. 120, 121 y 122 respectivamente.

<sup>325</sup> Max WEBER, “El judaísmo antiguo”, op. cit., pp. 275-314.

<sup>326</sup> *ISC.*, p. 80-81. (81-82)

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 81. (82)

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

método walzeriano a la hora de hacer filosofía, creo que no es adecuado hacer una lectura sin tener en cuenta el propio contexto personal e intereses que los profetas tenían, pues estos consideraban que estaban al servicio de Dios cumpliendo sus mandatos, a no ser que esto se ponga en duda y sólo fueran un personaje bajo un papel teatralizado.

Por otra parte, aunque, como hemos visto, la profecía tomada como crítica social funciona mejor desde concepciones maximalistas de la moral, es decir, cuando el profeta está conectado, esto no implica que toda la profecía fuese así, pues muchos de los episodios proféticos que encontramos en el antiguo testamento también se realizan bajo condiciones minimalistas, aludiendo a principios universales, y que, a su vez, muestran la vocación que tenía el pueblo de Israel de que el resto de los pueblos aceptasen a Yahvé como el único Dios a quien servir<sup>328</sup>.

Por último, querría señalar una confusión dependiente de la lectura desligada del contenido profético o revelado de la misma<sup>329</sup> y es que Walzer afirma sobre Amós que es él quien se enoja con su pueblo, sin embargo, esto es consecuencia de no diferenciar entre lo que se supone que Dios está diciendo que se diga por boca del profeta y lo que el profeta quiere decir por el mismo. Bajo esta última forma, la profecía sólo sería un encubrimiento de crítica social bajo el paraguas de la mística, la poesía o la teatralización, como dijimos anteriormente. A mi parecer, es posible hacer una lectura de la profecía en el sentido de crítica social, como Walzer hace, teniendo por segura esa faceta, pero eso no supone que sea su única lectura, único motivo y significado. La crítica social, bajo mi punto de vista y después de los argumentos

---

<sup>328</sup> En este sentido Martin Buber señala que Jonás es el paradigma profético. Walzer, como hemos visto, discrepa, diciendo que el paradigma es Amós. A mi juicio, lo que parece evidente es que la profecía en el antiguo testamento se ha hecho de las dos formas y que ambas son compatibles, mostrando simplemente alusiones diferenciadas según sea la conexión del profeta con el pueblo al que va dirigida. Cf. Martin BUBER, *The Profetic Faith*, Harper, Nueva York, 1960, pp. 104 y ss.

<sup>329</sup> Para un debate teológico mayor, sobre este punto, puede verse la contraposición entre el método histórico-crítico, asumido por gran parte de los intelectuales europeos y estadounidenses del siglo XX, y el método socio-histórico-hermenéutico-crítico, propio de lecturas posteriores (también anteriores) y que señalan las deficiencias o insuficiencias de la primera lectura. Cf. Samuel KORANTENG-PIPIM, *Recibiendo la palabra*, ACES, Buenos Aires, 1997, pp. 29-82. En este texto se describe el panorama general entre las diferentes escuelas de interpretación bíblica.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

expuestos, sólo sería un aspecto más de la labor del profeta pero no por ello anularía el resto de lecturas, así como las otras tampoco anulan la posibilidad de ésta.

#### **III.1.2 Un caso práctico. A propósito de la intervención**

Por último, para terminar de exponer la relación entre todo lo visto en el capítulo dos y los máximos y mínimos morales, así como las consecuencias políticas que de ello se derivan; para dar paso a la parte de fundamentación política y propuesta práctica de este trabajo, me gustaría exponer una crítica que cuatro autores<sup>330</sup> de raigambre procedimental hicieron a los planteamientos walzerianos concernientes al tema de la guerra y las intervenciones justas y que afectan a los fundamentos filosóficos vistos hasta ahora, desembocando en una respuesta por parte de Walzer<sup>331</sup> en la que se destila una concepción minimalista e incluso universal, no vista hasta ahora, respecto a algunas cuestiones y que nos permitirá, posteriormente, introducirnos con mayor profundidad en la concepción de mínimos morales que defiende nuestro autor.

En estos artículos, a raíz de *Just and Unjust Wars*<sup>332</sup>, se formulan algunas críticas o acusaciones en las cuales Walzer es tachado de

---

<sup>330</sup> Estos autores son Richard WASSERSTROM, Gerald DOPPELT, Charles BEITZ y David LUBAN. Los artículos en los cuales se desarrollan sus críticas a Walzer corresponden respectivamente las siguientes referencias: *Harvard Law Review* 92 de diciembre de 1978, p. 544; “Walzer’s theory of morality in international relations”, *Philosophy and Public Affairs* 8, n°1, p. 26; “Bounded morality: Justice and the state in world politics”, *International organization* 33, pp. 405-424; “Just war and human rights”, *Philosophy and Public Affairs* 9, n°2, pp. 161-181.

<sup>331</sup> El artículo de Michael WALZER en cuestión es “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, *Philosophy and Public Affairs* 9, 1980, pp. 209–229. (Trad. castellana en *GPM*, pp. 59-85). En el ya se ven a grandes rasgos algunas de las respuestas que luego ampliará con su obra fundamental *Spheres of Justice* de 1983 y sobre todo en lo concerniente al minimalismo y maximalismo moral en una colección de artículos publicada en 1994 bajo el título *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Trad. castellana en *MALI*), si bien los artículos ya habían aparecido publicados con anterioridad.

<sup>332</sup> Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977. (Trad. castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar: *Guerras Justas e Injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001).

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

inmovilista y de mantener, con su posición teórica, una línea de posible justificación para regímenes dictatoriales o manifiestamente injustos con sus pueblos. El argumento acusatorio, si bien es similar en algunos aspectos a lo tratado en el punto II.4.1, destila ciertas consecuencias en lo político que no hemos tratado anteriormente, debido a nuestro énfasis en querer centrarnos en el ámbito exclusivo de la filosofía moral, pero que, en este punto, creo de gran conveniencia resaltar pues añade contenido al debate y nos abre los ojos hacia las consecuencias que estos fundamentos filosóficos tienen o pueden llegar a tener en el plano político, como en la segunda parte de este trabajo veremos. Es esta la razón que lleva a Walzer a contestar a estos autores, ya que en la discusión se muestran importantes desacuerdos filosóficos de base sobre la naturaleza de la vida política<sup>333</sup>.

Comienza Walzer, sorprendido por las críticas recibidas, pues si algo pretendía con su *JUW*<sup>334</sup> era justamente encontrar unos principios críticos válidos en la teoría de la guerra<sup>335</sup>, no para un partido o estado concreto, sino para todas las entidades políticas en general, proveyéndoles de elementos para la crítica moral<sup>336</sup>.

Estos autores, afirman que la teoría de Walzer sobre las intervenciones<sup>337</sup> protege a algunos estados que no deberían estarlo contra la intervención extranjera, y que lo hace partiendo de unos fundamentos que son inadecuados o incoherentes<sup>338</sup>. Sin embargo, el punto de partida de estos críticos está equivocado desde el comienzo

---

<sup>333</sup> De otra manera no hubiera contestado, pues cree que parten de un error en la comprensión de sus argumentos.

<sup>334</sup> Véase a este respecto la reimpresión del prólogo de Michael WALZER de la cuarta edición de *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Nueva York, 2006, que apareció también publicada en, "Regime Change and Just War", *Dissent*, verano de 2006, pp. 103-108.

<sup>335</sup> El tema de la guerra no es el tema propio de esta tesis, ni he querido entrar en el por razones obvias hasta ahora, ya que es un tema excesivamente amplio. En cualquier caso, al ser un tema que ha ocupado tanto a nuestro autor he creído conveniente, al menos, ver como los fundamentos filosóficos de nuestro autor tienen consecuencias políticas a través de este ejemplo.

<sup>336</sup> Michael WALZER, "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", op. cit., p. 209. (59); Cf. "Terrorismo y guerra justa, op. cit., p. 50.

<sup>337</sup> Cf. *JUW*. Capítulo 6.

<sup>338</sup> Michael WALZER, "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", op. cit., p. 210.(60)

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

pues Walzer manifiesta no hablar del estado sino de las comunidades políticas en las que se apoyan, que no es lo mismo. Estas se configuran durante largos periodos de tiempo, son comunidades históricas en las que los derechos se establecen a lo largo de generaciones<sup>339</sup>. El estado se obtiene de la unión del pueblo con el gobierno<sup>340</sup>. Desde fuera es necesario asumir y respetar, tanto al estado como a la comunidad histórica que representa y su vida interna. Esto es así porque su legitimidad tiene una doble referencia. En primer lugar referente a la conexión entre el gobierno en cuestión y la comunidad. El pueblo siempre tendrá el derecho a rebelarse así como a no hacerlo, o incluso defenderlo. El segundo tipo se refiere al ámbito internacional, y ahí Walzer defiende la no intervención a no ser que la falta de conexión o afinidad entre el gobierno y el pueblo sea “manifiestamente obvia”, aún cuando juzgar esto tenga muchos peligros<sup>341</sup>. Sus críticos, según Walzer, parecen comprometidos únicamente con el primer tipo de legitimación y sólo en la medida en que juzgan legítimo lo que se adecua a un tipo de gobierno liberal y democrático, cayendo así en el universalismo. La segunda clase de legitimidad es más de carácter pluralista pues los posibles juicios reconocen la diversidad y ofrecen nuestro respeto al mantenimiento de la integridad comunitaria y su desarrollo cultural y político, por más que este último no coincida con nuestras ideas y pensamientos sobre cómo debe ser un estado; de hecho, existen estados

---

<sup>339</sup> *SJ.*, pp. 28-29, (41). Algunos, han reprochado a Walzer, como señala Rafael DEL ÁGUILA en el estudio introductorio a *MALI*, pp. 15-16, la no clara distinción en ocasiones entre la comunidad moral y la comunidad política, en la que los miembros de la primera comparten una comprensión respecto a la repartición de los bienes sociales relativamente homogénea, mientras que los miembros de la comunidad política se vinculan a través de actos de consentimiento que crean o delimitan la autoridad soberana. El problema es que Walzer prejuzga como coincidentes o congruentes ambas comunidades, a pesar de que la tensión entre ellas existe, como bien señalan algunos clásicos de la política como Bobbio o Hobbes para los que la pertenencia a una comunidad moral nunca ha sido tomada en consideración como base de soberanía. Cf. N. ROSEMBLUM, “Moral membership in a postliberal state”, *World Politics*, 1984.

<sup>340</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., p. 211.(62)

<sup>341</sup> *Ibid.*, pp. 215-216. (66-67).

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

“objetivamente” ilegítimos que tienen una capacidad especial para aglutinar a sus súbditos o ciudadanos frente a los invasores<sup>342</sup>.

Como se ve, en su respuesta a este envite aquí resumida<sup>343</sup>, he querido resaltar entre comillas dos términos que marcarán la posición walzeriana ante la búsqueda de unos mínimos morales capaces de ser estándares críticos, como iremos desarrollando y que, quizás, en un análisis superficial, parecieran no coincidir con su posición pluralista, que no relativista, como puede observarse cuando posteriormente apunta a determinadas líneas rojas que no deben traspasarse, por ejemplo cuando argumenta que habrían intervenciones justificadas “...si se observa que un gobierno está involucrado en la masacre o en la reducción a esclavitud de sus ciudadanos”<sup>344</sup>. En definitiva, las líneas rojas estarán marcadas por formas extremas de opresión, las cuales no pueden permitirse y parecen suponer un mínimo moral que no admite nuestra indiferencia: “El asesinato, la esclavitud, las expulsiones en masa, son cuestiones que suscitan condena, al menos por parte de sus víctimas”<sup>345</sup>. Walzer limita la intervención a dos aspectos en torno a unos derechos entendidos de forma minimalista. El primero tiene relación con los derechos sin los cuales uno no puede llevar una vida digna de ninguna clase y que ya han sido mentados, derecho a la vida, libertad, niveles mínimos de subsistencia, etc.; el segundo, es por relación a que las violaciones de estos derechos hayan sido causadas por algún organismo colectivo, generalmente gobiernos, por acción u omisión, y que por lo tanto estemos en la obligación moral de intervenir. La intervención habrá de hacerse según la máxima “quién puede debe”, y como esto resulta difícil encontrar realmente en el orden internacional, debemos ir caminando hacia ello mientras tratamos de resolver las cuestiones acuciantes en la medida de las posibilidades reales que tengamos<sup>346</sup>. En cualquier caso, esto no impide para que haya

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 216. (68).

<sup>343</sup> No trato todos los argumentos esgrimidos en este artículo, sino solamente aquellos que tienen relevancia para nuestro propósito de clarificar la relación entre maximalismo y minimalismo moral.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 218. (70). Cf. *SJ*, p.XV. (13); *JUW*, especialmente cap. 4 y 6; “Terrorismo y guerra justa”. Entrevista realizada por Daniel GAMPER, op. cit.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 218. (71).

<sup>346</sup> Para un tratamiento más extenso sobre las intervenciones humanitarias y en pro de los derechos humanos, así como de su justificación, véanse los artículos de Michael

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

formas de opresión, calificadas de ordinarias, ante las cuales no convenga la intervención, tanto por razones de prudencia como por la propia naturaleza de la vida política, por más que esa sociedad no esté configurada a nuestro modo o no compartamos los valores que la constituyen<sup>347</sup>.

En este sentido, mientras Luban, parecía aludir a los derechos humanos para poder intervenir, Doppelt y Beitz apelaban incluso a la defensa de la democracia o la justicia social, argumentación que resulta excesiva para Walzer, como ya se ha dicho. En el caso de los derechos el problema sería puramente fáctico, pues intervenir en todos y cada uno de los lugares en los que los derechos no están garantizados implicaría tal desgaste que nos llevaría a no poder garantizarlos ni en nuestra propia sociedad<sup>348</sup>. Además, hay que tener en cuenta que los derechos son para Walzer, en un importante sentido, principios distributivos<sup>349</sup>. La distinción entre derechos individuales y colectivos es engañosa, dirá, ya que “frente a los extranjeros, los individuos tienen derecho a su propio estado y frente a los funcionarios estatales tienen derecho a sus libertades políticas y civiles”. Para Walzer, sin el primer grupo de derechos el segundo carece de sentido, pues “como los individuos

---

WALZER, “The Argument about Humanitarian Intervention”, *Dissent* 49, invierno 2002, pp. 29–37. (Trad. castellana: “El argumento de la intervención humanitaria”, *PP.*, pp. 329-348); “Beyond Humanitarian Intervention: Human Rights in Global Society 2”, *International Politik Transatlantic Edition*, primavera, 2005, pp. 4-13. (Trad. castellana: “Más allá de la intervención humanitaria: Los derechos humanos en la sociedad global”, *PP.*, pp. 349-366). Cf. Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice”, *Dissent*, verano 2011, en el cual se extraen argumentos políticos de las razones humanitarias para actuar.

<sup>347</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., p. 222.(75). Los estados no tienen derecho a convertir sus principios o sus propias creencias en elementos definitivos para otras personas. Así sucede, según Walzer, en el ejemplo histórico del caso nicaragüense, en el que los mismos ciudadanos tienen derecho a vivir conforme a sus propias creencias e instituciones así configuradas. Puede verse la dialéctica con WASSERSTROM en el mismo artículo pp. 218-221. (71-74).

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 224. (78). Por tanto la crítica carece de sentido a no ser que se pretenda algo más cuando se habla de derechos y quiera extenderse también a sus expectativas, cayendo así cerca del segundo tipo de críticas. Cf. Michael WALZER, “The Argument about Humanitarian Intervention”, op. cit.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 225. (79).



### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

necesitan una casa, los derechos precisan de una ubicación”<sup>350</sup>. De hecho, los derechos sólo pueden hacerse cumplir en el seno de las comunidades políticas que les han concedido un reconocimiento colectivo, y a su vez, el proceso por el que han alcanzado dicho reconocimiento es un proceso político que exige al mismo tiempo desarrollarse en escenarios políticos<sup>351</sup>. Es decir, se apela de forma continuada a escenarios particulares y locales, por más que los derechos pretendan tener un carácter más universal. En este sentido, he de decir que, Walzer habla siempre de sociedad humana, en la que el adjetivo “humana” no es mayor que el sustantivo “sociedad”, pues mientras ponemos el acento en nuestra común humanidad parece, de facto, que nos conducimos a la búsqueda de ideales filosóficos universales, pero cuando ponemos el acento en el sustantivo, en la sociedad, inmediatamente nos pone pie a tierra y nos hace partir de dónde estamos para poder dotar de valor y adornar nuestras sociedades y comunidades particulares con nuestra también común humanidad. Una no es más que otra y en todo caso el adjetivo siempre será consecuencia y acompañamiento del sustantivo<sup>352</sup>.

Por tanto, la cuestión clave será dónde poner el límite entre el ámbito de la garantía externa y el de la decisión política. La respuesta, de nuevo, dependerá de nuestro respeto por el proceso político y el margen que le concedamos en relación a la gama de resultados que pueda producirse y que estemos dispuestos a tolerar aún no compartiéndolos.

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 229. (84).

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 227. (82). Cf. Cristina LAFONT, “Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: Una crítica de la concepción estatista de los derechos humanos”, *Isegoría*, n° 43, julio-diciembre, 2010, pp. 407-434.

<sup>352</sup> Michael WALZER, “Moral Minimalism”, en *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, editado por William R. Shea y Antonio Spadafora, Watson Publishing International, Science History Publications, Canton: Mass., 1992: 3–14. (Trad. castellana. *MALI*, pp. 40-41.); Ver también, Michael WALZER, “The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem”, *Dissent* 39 (primavera 1992), pp. 164–171; *MALI*, p. 114. Como contrapunto, cabe destacar una posición alternativa a la mostrada como la que presenta Seyla BENHABIB, “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, n° 39, julio-diciembre, 2008, pp. 175-203. Cf. Jean L., COHEN, “Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization” *Political Theory* 36, agosto 2008, pp. 578-606, en el que se hace un repaso histórico reciente y se exponen las posiciones clásicas para postular una síntesis de las mismas.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Sin embargo, esto no implica que los estados por tener garantizado su derecho a la soberanía puedan violar los derechos individuales<sup>353</sup>, pues ya hemos visto como ante las situaciones de manifiesta opresión, Walzer está dispuesto a considerar justa una intervención<sup>354</sup>, no así para defender nuestros ideales e imponérselos a otros<sup>355</sup>, pues nuestra defensa siempre habrá de ser argumentativa y, en lo posible, no bélica.

El problema, para sus críticos, según nuestro autor, radica no tanto en los derechos, sino en la forma en la que las decisiones políticas son tomadas y que tiene que ver con que los individuos hagan sus elecciones siendo mínimamente racionales y en ausencia de coacción<sup>356</sup>. Sólo en estos casos estaríamos libres de la posibilidad de intervención según ellos<sup>357</sup>, lo cual niega la viabilidad de otro tipo de regímenes o comunidades políticas, a pesar de que no es descabellado pensar que estos otros regímenes se produzcan sin perturbaciones colectivas o incapacidad radical de sus miembros, quienes comparten historia, tradición, luchas y valores forjados en el tiempo, por más que den como resultado regímenes autoritarios<sup>358</sup>, repúblicas religiosas, oligarquías

---

<sup>353</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., p. 229. (84).

<sup>354</sup> MALI, p. 48. “Podríamos decir, incluso, que esta preferencia en contra de la intervención es un rasgo del mínimo moral. Sin embargo, existen ocasiones en las que está moralmente justificado enviar hombres y mujeres armados más allá de la frontera. Únicamente el minimalismo (ultraminimalismo) define el momento y fija los límites de tal intervención”. Cf. Michael WALZER, “The Argument about Humanitarian Intervention”, op. cit; “Beyond Humanitarian Intervention, op. cit; “Achieving Global and Local Justice”, op. cit. En estos artículos se muestra a las claras cuándo y en qué condiciones debemos intervenir, además de los motivos que lo justifican.

<sup>355</sup> Walzer cree que esto es así por la aversión de la filosofía que existe hacia la política. En este sentido puede verse también su artículo “Philosophy and Democracy”, op. cit., en el que se analizan este tipo de tensiones y las posiciones mantenidas por algunos pensadores sobre ideales filosóficos a gobernar en el terreno político.

<sup>356</sup> Esto implicaría que sólo las comunidades que hubieran dado un resultado o grupo de resultados filosóficamente correctos o universalmente aceptados estarían libres de intervención.

<sup>357</sup> Cf. Michael WALZER, “The Wrong Intervention”, *Dissent* 21, marzo, 2011. Artículo en el que se destaca la intervención en Libia por razones incorrectas y se dan argumentos políticos de porqué no debió efectuarse.

<sup>358</sup> Cf. Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., pp. 226-227. (80-81), dónde se habla de un hipotético caso argelino y sueco sobre la democracia occidental.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

liberales, regímenes militares<sup>359</sup>, etc. De este modo, no estaríamos protegiendo individuos libres sino únicamente a los que hubieran llegado a ciertas conclusiones, opiniones o estilos de vida<sup>360</sup>. Como señala Rafael del Águila refiriéndose a este asunto, “la única forma en la que podemos hacer justicia a los seres humanos concretos es respetar sus creaciones culturales particulares y considerarlas dignas de ser un punto de referencia político esencial”<sup>361</sup>. De hecho, según Walzer, en tanto que seres humanos somos creadores de cultura, cultura concreta, que no universal. En este sentido, cuando aplastamos cualquier comprensión compartida de un grupo cualquiera sobre los límites de lo que entienden ellos por bienes sociales y como los distribuyen, actuamos injustamente<sup>362</sup>.

Sin embargo, la defensa de estos -individuos y sistemas- y la posibilidad de intervención no es permisiva con regímenes opresores, ni posibilita el *statu quo* para Walzer sino que, como antes dijimos, “frente a los extranjeros, los individuos tienen derecho a su propio estado y frente a los funcionarios estatales tienen derecho a sus libertades políticas y civiles”<sup>363</sup>, por tanto, lo que marcará la línea roja son esos mínimos

---

<sup>359</sup> Aún reconociéndose un defensor de la democracia, la diferencia puede triunfar en diferentes contextos, como señala en el prólogo a *MALI*, p. 30. Cf. Michael WALZER, “An Interview with Michael Walzer”, entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIËLS, op. cit., p. 124. (Trad. castellana en *GPM*, p. 11). “Es como decir que una sociedad no debería ser jerárquica, sino igualitaria (...), socialdemócrata (...). Hay algo levemente cómico en la imagen de un filósofo puesto en pie sobre la cima de una montaña, blandiendo su dedo a cristianos medievales, a babilónicos, diciéndoles que deben vivir como nosotros ahora de forma liberal e igualitaria... No es posible que exista un único modo de autonomía individual que podamos exigir a toda sociedad, y que en virtud de ese modelo estemos dispuestos a definirla como sociedad moral (...) significaría básicamente decir que todas deberían ser la misma sociedad”.

<sup>360</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., p.227. (82).

<sup>361</sup> Estudio introductorio a *MALI*, p. 24.

<sup>362</sup> Cf. Michael WALZER, *SJ*, 314. (324), y en “The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem”, *Dissent* n°39, primavera 1992, pp. 164–171.

<sup>363</sup> Michael WALZER, “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, op. cit., p. 229. (84). En este mismo sentido en uno de sus últimos artículos sobre la cuestión, “Achieving Global and Local Justice” op. cit., p. 48, afirma al final del mismo que “todo el mundo debiera tener la justicia que necesita aquí y ahora, de tal forma que pueda perseguir la justicia que nunca tendrá”.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

morales, esos derechos indispensables que no pueden ser transgredidos, a juicio de Walzer, de ninguna manera legítimamente, y cuya base teórica desarrollaremos más extensamente en el siguiente punto, una vez hemos esbozado a través de estos ejemplos y debate crítico la relación que entre los fundamentos filosóficos y políticos existe, así como algunas consecuencias que se derivan del mismo dependiendo de dónde pongamos el acento.

### **III.2. Maximalismo y minimalismo moral en el pensamiento de Walzer**

Hemos analizado anteriormente, a raíz de algunas críticas planteadas, la defensa que Walzer hace de la legitimidad de cada comunidad a determinar su propia forma de gobierno, fuese esta una democracia, una república religiosa o militar, una oligarquía liberal, etc., y la exigencia, al menos por parte de los extranjeros, de respeto y consideración a estos regímenes políticos siempre que fuesen legítimos, es decir, que no cruzasen determinadas líneas rojas. Esas líneas establecidas en forma de prohibiciones de raigambre internacional, tanto en el caso de los profetas como en el caso a propósito de las intervenciones<sup>364</sup>, ya nos hacían intuir cierto universalismo por parte de Walzer y que en su libro<sup>365</sup> *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, desarrolla desde el mismo prólogo y, en el cual, a través de cinco artículos diferentes<sup>366</sup> se expone con cierta amplitud las tensiones entre lo local y lo universal, que estarán marcadas por la diferenciación entre moralidad máxima y moralidad mínima respectivamente. Qué sean estas será lo que intentemos dilucidar en las próximas páginas.

---

<sup>364</sup> Todo ello tratado en los puntos III.1.1 y III.1.2.

<sup>365</sup> Michael WALZER, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame Press, 1994 (Trad. castellana de Rafael del Águila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza, Madrid, 1996).

<sup>366</sup> La citación que haré a partir de aquí será sobre el texto que aparece en *MALI* y no sobre los artículos originales que dieron pie al libro, por considerar que las pequeñas variaciones que ha habido entretanto hacen más completo este texto para los fines que queremos. Hay que añadir a este compendio un artículo de reciente publicación “Achieving Global and Local Justice”, op. cit., en el que se repasan todos los argumentos planteados con anterioridad en torno a esta temática.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

El compromiso con la diferencia y el pluralismo lleva a Walzer a defender la independencia y libertad que tienen las distintas comunidades a establecerse y configurarse según sus propios idearios, nunca exentos de polémica y crítica, si bien suelen estar dotados de cierta homogeneidad. A su vez, y aunque estas comunidades no den siempre el resultado de la democracia o al menos de la democracia liberal, no exige a Walzer de “suscribir y defender cierto tipo de universalismo” que abra la posibilidad a un gobierno democrático en todo tiempo y lugar, pero sobre todo que “se oponga a la represión brutal de los grupos minoritarios o mayoritarios en los estados, sean estos democráticos o no”<sup>367</sup>.

Para Walzer, existe “un primer momento universal real”, no teórico ni filosófico<sup>368</sup>. Por esta razón, su planteamiento oscilará continuamente entre la forma en que argumentamos entre nosotros, en nuestros países y comunidades cuando estamos insertos en la densidad de nuestra propia historia y cultura, lo que el llama moralidad densa, y la forma en la que nosotros argumentamos cuando estamos con gente del exterior, que pertenecen a otras culturas y con quienes hablamos de lo compartido, de lo que tenemos en común en términos morales más tenues o mínimos. De hecho, como puede observarse, las consecuencias políticas vistas anteriormente se derivan del razonamiento propuesto por Walzer en cuanto a mínimos y máximos morales.

Según Walzer, la argumentación moral no tiene otra posibilidad que la de ser densa desde el principio<sup>369</sup>, culturalmente integrada, completamente significativa, rica en referencias, localmente circunscrita y ligada a un sistema simbólico. Tenue es simplemente un término que busca mostrar el contraste con lo anterior<sup>370</sup>, pero que también tiene su

---

<sup>367</sup> *MALL.*, p. 30. El compromiso de Walzer con la democracia está fuera de toda duda, como el mismo aclara, por más que muestre su respeto a otras formas de configuración política.

<sup>368</sup> Veremos en el punto siguiente las diferencias entre su concepción y la de procedimentalistas como Rawls o las éticas dialógicas.

<sup>369</sup> *MALL.*, p. 37.

<sup>370</sup> La oposición entre los términos *thick* y *thin*, denso y tenue en su traducción, es tomada de *The interpretation of cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, capítulo primero, de Clifford GEERTZ, compañero de Walzer y también profesor emérito en el IAS, Princeton, aunque dedicado fundamentalmente a la antropología social y cultural y de la que es una referencia académica ineludible.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

importancia. De este modo, se puede tomar como referencia una frase de Orwell en la que se afirma que “hay una estatua en cada bloque de piedra”, lo que quiere decir que en cada moralidad densa, particular y concreta hay también los rudimentos de una moralidad tenue y universalista<sup>371</sup>, el cómo llegamos a ella es lo que está por ver y lo que marca la diferencia entre su pensamiento y el predominante, confiriéndole un punto de originalidad a la hora de hablar de mínimos morales universales.

Habitualmente, entre algunos teóricos, se entiende que los mínimos morales son el sustrato sobre el que se asientan las diferentes doctrinas comprensivas del bien y maximalistas, sin embargo en Walzer, este proceso es el inverso pues las doctrinas maximalistas no son relativas simplemente a unos mínimos morales encontrados o descubiertos y construidas sobre ellos, sino que estos -los mínimos morales- son el resultado del contacto que tenemos con los otros, con las otras moralidades maximalistas. Los mínimos a los que llegamos son un rasgo reiterado en toda moralidad densa y, por eso, es normal que, en algunos casos, seamos capaces de entender, comprender e incluso solidarizarnos ante determinadas situaciones casi de forma universal; y esto, a su vez, sin necesidad de comprender las razones maximalistas que han llevado a vivir tales situaciones a sus protagonistas. Estas situaciones, por lo general, vienen marcadas por aquellas líneas rojas a las que aludíamos en el punto anterior, y que habitualmente tienen relación con situaciones de manifiesta injusticia en forma de distintas clases de opresión, como pueden ser la tortura, el asesinato, el genocidio, las mentiras de estado, las violaciones en masa..., y que las entendemos en la medida en que también están dentro de nuestras moralidades máximas; nos encontramos con situaciones y experiencias similares a las que esos “otros” están sufriendo y las asimilamos. Es el caso con el que Walzer comienza su artículo *Moral Minimalism*<sup>372</sup>, en el que recuerda la imagen de los manifestantes marchando por las calles de Praga en 1989, pidiendo y reclamando “justicia” y “verdad”, como

---

<sup>371</sup> MALL, pp. 31-32. Al final de este punto volveremos sobre esta figura.

<sup>372</sup> Michael WALZER, “Moral Minimalism”, en *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, editado por William R. Shea and Antonio Spadafora, Watson Publishing International, Science History Publications, Canton: Mass., 1992, pp. 3-14. (Trad. castellana en MALL, pp. 33-51.)

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

rezaban algunas de sus pancartas. El hecho de que, en cierto sentido, pudiéramos identificarnos rápida y fácilmente con aquellas peticiones, -a pesar de no discutir con los checos por el significado de lo que podían entender ellos por verdad, si como teoría del consenso o de la correspondencia... o si por justicia entendían una doctrina distributiva o hallada a través de una posición original...-, demuestra que los conceptos morales tienen significados mínimos y máximos y que podemos ofrecer descripciones de los mismos en términos densos o tenues, según corresponda y en función de los contextos y propósitos a cuales servir<sup>373</sup>.

Quizás porque estén inscritas de algún modo en la idea compartida de lo que es el ser humano<sup>374</sup> no hace falta acudir a las comprensiones máximas y entender el significado completo de lo que para otros constituye el hecho o situación en cuestión. En cierto sentido, eso hace que podamos considerar a ese minimalismo, reiterado a través de las distintas doctrinas comprensivas maximalistas, como lo más importante, pues parece ser más intenso moralmente y aludir a situaciones extremas en las que no es necesario y no vale la pena ponerse a discutir sobre las expresiones precisas de lo que se entiende por justicia, libertad, etc., sino que sólo cabe la solidaridad con aquellos que la reclaman y en los términos en los que podemos hacerlo, es decir, mínimos. En palabras de nuestro autor: “El minimalismo no describe una moralidad que sea sustantivamente menor o emocionalmente superficial”, sino todo lo contrario, es una “moralidad cercana al núcleo<sup>375</sup>. No hay muchas cosas que sean más importantes (...) la delgadez y la intensidad caminan juntas<sup>376</sup>. El minimalismo, por tanto, alude a una especie de mínimo común denominador de las moralidades densas y maximalistas, a sus rasgos y reconocimientos repetidos.

---

<sup>373</sup> *MALI*, p. 35.

<sup>374</sup> Esta es una idea señalada por Rafael del Águila en su estudio introductorio a *MALI*, p. 26. Cf. Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op.cit, pp. 43-45. Vendrían a ser similares a las razones del tipo humanitarias.

<sup>375</sup> La expresión inglesa es *close to the bone*, cuya traducción literal sería “cercana o próximo al hueso, al tuétano”. Aludo a ella porque creo todavía puede acercarnos más a lo que Walzer quiere expresar, si bien la traducción realizada la considero muy adecuada.

<sup>376</sup> *MALI*, p. 38.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Mientras tanto, el maximalismo tendrá más que ver con la disputa dialéctica y la negociación, con aquello con lo que estamos comprometidos en nuestras sociedades. Y es que “la densidad camina de la mano con la cualificación, el compromiso, la complejidad y el desacuerdo”<sup>377</sup>.

De esta forma, a pesar del compromiso con la diferencia y la defensa de la comunidad en términos maximalistas, -recordemos que para Walzer la comunidad no se puede entender ni configurar de otra manera, además de surgir de moralidades densas desde el inicio-, también es posible, cuando hablamos entre culturas, tener un cierto vocabulario minimalista entendible por todos, eso sí, sin ninguna pretensión de sustituir u ocupar el espacio de nuestras moralidades máximas y sin privarnos del derecho a la diferencia y “autodeterminación”<sup>378</sup> que nos asiste, por más que algunas de ellas nos resulten llamativas o difíciles de comprender. No se trata de buscar una especie de esperanto moral, como algunos han pretendido, dirá refiriéndose a los procedimentalistas, sino simplemente señalar la utilización diferenciada que podemos hacer de determinados vocablos dependiendo de las circunstancias. Podríamos decir, con palabras de Walzer, que “nuestra moralidad densa se revela tenue sólo en ocasiones especiales, cuando el lenguaje moral se orienta hacia propósitos específicos”<sup>379</sup>. Normalmente, esto sucede ante algún tipo de crisis, sea esta social, personal o política, de forma que los significados minimalistas no son algo aparte de nuestra moralidad máxima sino que están arraigados en ella y suelen ser expresados en el mismo idioma y

---

<sup>377</sup> *Ibidem*. Decir que también pueden haber manifestaciones en las que los significados sean densos desde el inicio, como puede ser algunas de las protagonizadas por el movimiento 15M o grupos de jóvenes reclamando justicia social en Israel en los meses de julio y agosto de 2011. Cf. Michael WALZER, “An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIÉLS, op. cit., p. 113-130. (Trad. castellana en *GPM*, pp. 18-19); Michael WALZER, “Ten Cities and Demonstrations”, *Dissent* 8, agosto 2011.

<sup>378</sup> Sobre algunas de las consecuencias políticas que de esto se derivan, puede verse el pensamiento de Walzer en un tema tan complejo como el de Israel y Palestina en múltiples artículos de los que quiero destacar Michael WALZER, “Is the two-state solution viable after Gaza?”, *Dissent*, marzo 3, 2009; “Two States After Gaza”, Simposio con Michael WALZER, John STRAWSON, Ghada KARMI, Donna ROBINSON, *Democratija* 16, primavera-verano 2009.

<sup>379</sup> *MALI*, p. 37.



### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

con la orientación histórica, cultural, religiosa y política que compartimos, liberándose de este enraizamiento únicamente en los casos más críticos, en los que se muestran los diversos grados de delgadez que nuestra moralidad tiene<sup>380</sup> o puede llegar a tener. Así ocurre en el caso de los manifestantes de Praga aludido anteriormente y en el que sus peticiones se nos hacen inmediatamente accesibles, ya que sus palabras nos parecen liberadas de particularismos al tener nosotros, en nuestras concepciones, alguna idea acerca de los conceptos que ellos manejan.

Sin embargo, esto no significa que exista un lenguaje neutral para expresar el mínimo moral, sino que se incardinará en un idioma y con una orientación de alguna de las moralidades máximas. A su vez y, en cualquier caso, buscaremos entre nuestros valores y compromisos, entre los cuales algunos de ellos nos permiten marchar indirectamente con los manifestantes de nuestro ejemplo<sup>381</sup>. Estos quizás sean expresados entre nosotros, los occidentales, en forma de derechos<sup>382</sup>, lo que Walzer juzga como una buena manera de poder acercarnos a otras culturas o sociedades, con el objetivo destacado de proporcionarnos una perspectiva crítica, aunque pudiera parecer contradictorio con lo expuesto en las secciones anteriores.

Antes de decir algo más sobre esta perspectiva, me gustaría aclarar que para Walzer los derechos humanos son fruto de nuestras moralidades densas y particularistas, producto de la reiteración que en ellas se da, referente a los mismos valores y derechos indispensables<sup>383</sup>.

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>381</sup> Michael WALZER, "Achieving Global and Local Justice", op. cit., pp. 43-45. Walzer también señala que razones humanitarias quizás puedan o deban también en convertirse en responsabilidad política.

<sup>382</sup> *MALI* p. 42. Walzer considera que estos derechos serían expresados en un lenguaje propio de nuestro maximalismo moral, si bien sería traducible al resto. De esta forma, entiendo que se refiere sobre todo a los derechos humanos de primera generación, los más básicos y que tienen que ver con la protección de la vida y la libertad. Serían los que van del tres al dieciocho fundamentalmente. También se refiere a mandatos negativos: reglas contra el asesinato, la mentira, la opresión, la tiranía. Contra el sufrimiento y la opresión.

<sup>383</sup> En este sentido, A. Sen, con el "enfoque de las capacidades" (*capability approach*) que propuso como alternativa a los tradicionales indicadores de desarrollo y sobre todo M. Nussbaum, se refieren a algo semejante, pero, quizás más preciso y que podría complementar muy bien el pensamiento walzeriano al respecto. Además, Sen

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

No llegamos a ellos porque estén incardinados en nuestra esencia o naturaleza humana<sup>384</sup>, tampoco los ha dado ningún dios, naturaleza o razón. Mucho menos son el soporte compartido de toda cultura, a partir de los cuales las comunidades ganan su densidad y particularidad. Respecto a esto último, en todo caso, el camino señalado por nuestro autor es el inverso, es en nuestras comunidades densas en las cuales reconocemos compartidos ciertos aspectos que se reiteran, a lo largo de todo tiempo y lugar, y esto es lo que destacamos como un mínimo moral indispensable y que, en este caso, puede ser la apelación a los derechos humanos<sup>385</sup>.

---

compartiría con Walzer la resistencia a ofrecer una lista concreta de capacidades básicas, al considerar que esta tarea debe recaer sobre cada comunidad de acuerdo con sus fines específicos. En otras palabras, no sería posible establecer un listado universalmente válido de capacidades ya que existen profundas diferencias entre los fines considerados valiosos por las distintas comunidades. En cualquier caso, vemos como Walzer si se aventura al menos a citar algunos derechos junto con algunas líneas rojas que no habríamos de traspasar. Por su parte, M. Nussbaum, seguidora de Sen, disiente de esto último y trata de ofrecer un listado provisional con las capacidades básicas que deberían ser aseguradas a cada persona en virtud de su dignidad humana, precisando así, todavía más la serie de derechos esbozada por Walzer. En definitiva, estos principios podrían constituir un elemento más para la discusión necesaria en vistas a construir un mundo donde todos los seres humanos gocen de las capacidades para una vida digna. Además, el lenguaje de las capacidades tendría la ventaja sobre el lenguaje de los derechos de no encontrarse tan ligado a una tradición cultural e histórica particular, como Walzer afirmaba que lo está el lenguaje de los derechos, por más que sea una buena forma de acercarnos a otras culturas y sociedades, como el mismo señala. Cf. Amartya SEN, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 19 y ss. (Trad. castellana: *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000); "Human Rights and Capabilities", *Journal of Human Development*, 2005, pp. 151-166; Cf. Marta NUSSBAUM, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 143; *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007; *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano* Paidós, Barcelona, 2012; Cf. David CROCKER, "Functioning and Capability: The Foundation of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", en NUSSBAUM, M., y GLOVER, J. (eds.), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 153- 198 (también en *Political Theory*, vol. 20, núm. 4 (1992), pp. 584-612).

<sup>384</sup> *SJ.*, p. XV. (13)

<sup>385</sup> Cf. Michael WALZER, "An Interview with Michael Walzer." Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIËLS, op. cit., p. 114. (Trad. castellana en *GPM.*, p. 2). En esta entrevista Walzer responde aludiendo a diversas formas de llegar a una especie de universalismo minimalista o también llamado reiterativo, no

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Como decíamos, este minimalismo nos proporciona ante todo una perspectiva crítica, indispensable para toda moral, pues sino esta sería una moral deficiente<sup>386</sup>, incapaz de responder ante el sufrimiento y la opresión de otros o de identificarse con manifestaciones y marchas ajenas como la de nuestro ejemplo. Sin embargo, en esta perspectiva crítica, los mínimos morales señalados no provienen de una moralidad neutral sino que, como decimos, únicamente certifica los rasgos reiterados de las moralidades densas<sup>387</sup>. La insistencia de Walzer en destacar la no neutralidad de los mínimos morales viene determinada porque cuando nosotros criticamos otras sociedades o participamos en marchas del tipo mostrado, rápidamente nos movemos más allá del mínimo. La crítica social, como vimos en el segundo capítulo, se hace de forma necesaria, bajo la perspectiva walzeriana, en términos de una u otra moralidad densa. “La esperanza de que el minimalismo, fundamentado y expandido, pudiera servir a la causa de la crítica universal, es una vana esperanza”<sup>388</sup>, pues aunque juega un papel importante y explica como podemos unirnos, también marca la manera en que podemos separarnos, pues habitualmente y siguiendo el ejemplo, marchamos juntos solamente por un breve espacio de tiempo. De esta forma, el minimalismo parte de las moralidades densas en las cuales se incardinan y de las que son extraídos los principios mínimos, pero esto sólo se hace de forma temporal, en los momentos críticos. Tienen su importancia porque nos permite unirnos en esos momentos pero, al mismo tiempo, también es su delgadez la que nos hace, una vez han pasado esos momentos, volvernos a nuestras moralidades densas y

---

contradictorias, ni excluyentes entre sí. Walzer ha hecho su propuesta a través de una explicación minimalista de los derechos humanos, de una moral reiterativa o como una moral esencial elaborada de distinto modo en las diferentes culturas. Ninguno niega el anterior ni son argumentos divergentes que hayan evolucionado, según él, sino solamente explicitaciones de algo que siempre estuvo en su pensamiento, a saber, un cierto concepto de minimalismo moral, que es lo que en este capítulo tratamos de explicar. Cf. Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op. cit, p. 42, donde dice que no pretende ser coherente sino que trata de dar argumentos y enfoques más completos, si bien nunca ha pretendido ser un constructor de sistemas y por ello tampoco tiene miedo a la contradicción, en este caso no se da, pues no ha habido un cambio de posición.

<sup>386</sup> *MALI*, p. 42.

<sup>387</sup> Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice”, op. cit., p. 43 y ss.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 43.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

llenas de contenido. Como vimos con el ejemplo de los hoteles<sup>389</sup>, estos tienen su función en momentos concretos, son importantes al igual que los campos de refugiados, pero una vez el momento de crisis -o no- ha pasado, lo que queremos es volver a casa. Igualmente pasa con el ejemplo de la manifestación de Praga, nos reconocemos en ella, leemos y compartimos cierto significado de sus pancartas, pero, una vez lo hemos hecho, somos libres para ajustarlos a nuestra comprensión moral, es decir, “hay una manifestación y hay muchas”, o quizás y más importante pues recoge mejor el pensamiento de Walzer al respecto, “hay muchas manifestaciones, y, a veces, hay una sola”<sup>390</sup>.

Igualmente, la moralidad mínima, es también muy importante a causa de la solidaridad y no sólo por la perspectiva crítica que aporta. Sin embargo, al igual que ocurría con su papel crítico, cuando nos solidarizamos con alguna situación, ese tipo de solidaridad que sale a relucir “no puede pretender reemplazar la defensa de los valores densamente concebidos”<sup>391</sup>. Nuestras argumentaciones incluyen el mínimo moral pero se explicitan cada una en sus propios términos. Son, como decíamos principios y reglas reiterados a lo largo de épocas y lugares, considerados iguales aún cuando se expresan en diferentes idiomas que reflejan culturas e historias diversas.

Este dualismo, según Walzer, es un rasgo interno de toda moralidad y no es posible intentar buscar moralidades máximas partiendo de significaciones minimalistas, como algunos pretenden<sup>392</sup>, ya sea adaptando un conjunto de principios universales a ciertas circunstancias históricas o a través de la diferente elaboración de un núcleo de moralidad en las distintas culturas<sup>393</sup>.

Cual sea la razón de estas reiteraciones y de las diferencias entre las diversas moralidades es una cuestión difícil de responder, aunque Walzer deja entrever que las reiteraciones tienen que ver con enfoques

---

<sup>389</sup> *ISC.*, pp. 14-15. Véase punto I.2.1.2 de este mismo trabajo.

<sup>390</sup> *MALI*, p. 43.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 49. Cf., Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op.cit, pp. 46 y ss.

<sup>392</sup> Veremos algunos de estos planteamientos en el siguiente punto de este mismo capítulo. Cf., Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op. cit, p. 46.

<sup>393</sup> Cf. *ISC.*, cap. I y punto I.2. de este mismo trabajo, a propósito de los representantes del sendero de la invención. Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op. cit, p. 44.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

de tipo naturalista<sup>394</sup>, mientras que las diferencias tienen mayor relación con cuestiones más bien culturales<sup>395</sup>. De todo ello se sigue, por tanto, que estos principios reiterados tienen un comportamiento diferenciado pues mientras en contextos de crisis contribuyen a la comunalidad, en los contextos cotidianos favorecen la multiplicidad de perspectivas. En este sentido, lo que es objeto de reconocimiento no es el significado moral completo de otras culturas<sup>396</sup>. Tampoco se ha de pretender tenerlo pues el pluralismo cultural es un producto maximalista desde el comienzo, fruto de una concepción liberal densamente desarrollada. Lo que no quita para que el minimalismo moral pueda fundamentarse sobre las expectativas que tenemos los unos de los otros y por las respuestas que, ante determinados problemas similares pero diferentes en cada lugar y época, podamos dar y que suelen ser coincidentes. Es con estas respuestas con las que elaboramos el mínimo moral, no es algo desarrollado y previamente configurado para que de como resultado unos mínimos compartidos, sino más bien es una construcción improvisada<sup>397</sup> que se va configurando a lo largo del tiempo, con pasos atrás y adelante. En palabras de Walzer: “El minimalismo, no es fundacional. No se trata de que diferentes grupos de gente descubran que todos ellos comparten un grupo de valores últimos”<sup>398</sup>.

Por tanto, y a modo de resumen de lo tratado en este apartado, diremos que el mínimo, según Walzer, no es el fundamento del máximo<sup>399</sup>, como algunos de los representantes procedimentalistas, que veremos en el siguiente punto, pretenden. El mínimo es una parte más del máximo, cuyo valor reside en, como dijimos, los encuentros que permite y facilita y a partir de los cuales surge en momentos de crisis. Además, tiene su valor por cuanto nos aporta una perspectiva crítica y solidaria respecto a otras culturas. En cualquier caso, esto no es suficiente para desarrollar una moralidad densa universalmente

---

<sup>394</sup> Esto daría la razón a Rafael DEL ÁGUILA en la insinuación que hace al respecto en su estudio introductorio a *MALI*, sobre todo en lo referente a razones humanitarias como ya vimos antes en Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice” op. cit, pp. 43-45.

<sup>395</sup> *MALI*, p. 49.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>397</sup> Walzer la llega a calificar de chapucera.

<sup>398</sup> *Ibidem.*

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 51.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

compartida<sup>400</sup> por todos a partir de estos mínimos morales, encontrados por reiteración, en todo caso, lo que “presuponen es la densidad en todo lugar”<sup>401</sup>.

Por terminar con el ejemplo con el que comenzamos, ya no hay una estatua en cada bloque de piedra sino que lo que conocemos es la estatua terminada en cada sociedad y sólo a veces la vemos en abstracto para poder agarrarnos a algún aspecto concreto que necesitemos para nuestros propósitos. Esta es la mirada que Walzer ofrece de los mínimos morales y que, como dije, supone una referencia, cuanto menos original, respecto a las corrientes predominantes de pensamiento y que, obviamente, disienten respecto a lo que aquí se ha planteado. Veamos en el siguiente apartado algunas de ellas.

### **III.3 Maximalismo y minimalismo moral según los procedimentalistas**

La dificultad de entendimiento mayor entre los llamados procedimentalistas y Walzer, radica, en este punto, en la discrepancia sobre la posibilidad de encontrar unos estándares críticos basados en los mínimos morales como posibilitadores de juicios universales a toda cultura. La mayor parte de las veces estos se constituyen como procedimientos fuera de los cuales el valor de los acuerdos o resultados culturales es puesto en duda. Además, no habremos de olvidar otros puntos de discrepancia como el surgimiento de los mínimos morales, es decir cómo llegamos a ellos, así como su relación con los máximos morales y si estos son, o no, producto de aquellos, lo cual suele ser una pretensión habitual algunos los modelos procedimentales en cuanto a la

---

<sup>400</sup> Cf. Michael WALZER, “Achieving Global and Local Justice”, op. cit. En este artículo se actualiza su posición sobre estos temas y se repiten las respuestas aquí planteadas. En cualquier caso, y aunque pudiera parecer contradictorio, Walzer, admitió la posible necesidad de extender algunos mínimos de forma universal en el futuro, incluso a través de una legislación universal, para casos como el de la degradación medioambiental y las consecuencias que nos afectan globalmente, a modo de hipótesis. Cf. Michael WALZER, “An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIËLS, op cit, pregunta 6. (Trad. castellana en *GPM*, p. 19).

<sup>401</sup> *MALI*, p. 51.

### **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

búsqueda y justificación de mínimos morales que luego desembocaran en las diferentes moralidades densas maximalistas.

Los principales movimientos procedimentalistas que veremos por medio de sus autores más representativos serán: Rawls, como representante del liberalismo; Habermas y Apel, como representantes de la ética del discurso, si bien habremos de hacer alguna matización entre ellos, para finalmente intentar aunar algunos de sus planteamientos a través del caso de las éticas aplicadas en una pensadora, Adela Cortina, de cuna discursiva pero que también tiene en cuenta, o al menos coincide, con muchos de los presupuestos walzerianos vistos hasta ahora y que creo nos facilitará, posteriormente, la propuesta práctica que al final de este trabajo pretendo plantear a través del concepto de igualdad compleja. Bajo esta perspectiva, comencemos pues esta sección por el primero de los puntos y autores mentados: John Rawls.

#### **III.3.1 J. Rawls**

La propuesta rawlsiana<sup>402</sup> referente a estos aspectos, es valorada por Walzer como un intento de proveer fundamentos para el mínimo moral y sobre los cuales poder construir una estructura más amplia y aparentemente neutral<sup>403</sup>. Si bien habremos de matizar la posición de Walzer sobre Rawls, éste sitúa el objetivo general de estas posiciones en lograr un modelo singular, más o menos completo, de lo que debemos hacer y de cómo debemos vivir, que sirva como estándar crítico para todas las sociedades y culturas particulares. Esta búsqueda, este anhelo, cree Walzer, ha sido sobredimensionado en su importancia por occidente y fiel reflejo de ello, es la postura rawlsiana al respecto, en la que, además, el mínimo moral parece conducirnos al resultado singular de una especie de acuerdo general sobre valores tan importantes como

---

<sup>402</sup> No voy a repetir aquí algunos de los planteamientos generales del autor ya vistos en el punto I.2.1.2 de este mismo trabajo, sino que fundamentalmente me centraré en la evolución de la posición rawlsiana que a los efectos de máximos y mínimos morales se ha dado en su pensamiento y que quiero poner en perspectiva con el pensamiento de Walzer al respecto, visto anteriormente.

<sup>403</sup> Hemos de decir que la valoración que hace Walzer sobre este tipo de liberalismo, que afectaría a Rawls, es anterior a la aparición de los textos rawlsianos a los que aquí vamos a hacer referencia (fundamentalmente *The Law of peoples*) y que, por tanto, como veremos en las siguientes líneas, habremos de matizar.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

la justicia o la verdad<sup>404</sup>. Este acuerdo, garantizado en la figura de la posición original, pretende ser neutral en la medida en que no sirve a ninguna cultura particular y regula los comportamientos y oportunidades de una forma correcta, de modo que toda persona de cualquier sociedad salga beneficiada de forma universal<sup>405</sup>. Esta es, según Walzer, “la visión estándar del minimalismo moral”, en la que “es la moralidad de todos porque no es la de ninguno en particular; los intereses subjetivos y las expresiones culturales han sido evitados o eliminados”<sup>406</sup>. La consecuencia, como no podía ser de otra manera para Walzer, es que después de estos mínimos establecidos bajo un procedimiento correcto y neutral, debiéramos intentar adensar el resultado para construir un código más completo, una especie de esperanto moral. Pero, como ya dijimos anteriormente, tal ilusión es vana ya que este pretendido minimalismo no es objetivo, neutral o inexpresivo, sino “reiteradamente particularista y localmente significativo, íntimamente ligado con las moralidades máximas creadas aquí o allá, en lugares y tiempos específicos”<sup>407</sup>. Por eso, al igual que en la metáfora de los hoteles, dice Walzer, no tiene sentido intentar marchar todos juntos por un mismo camino, ya que el valor de las marchas es justamente la experiencia particular de quienes las integran, y no será lo mismo la experiencia de los checos en Praga, que la de los Israelíes en Jerusalén, o de los chinos en Beijing. Podemos unirnos temporalmente pero no más. El creer que sólo hay un camino es una

---

<sup>404</sup> MALI, pp. 38-39; Cf. John RAWLS, *The Law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass. EEUU), 1999, pp. 60-62. (Trad. castellana, *El derecho de gentes: Una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, 2001.) Rawls reconoce pretender crear vínculos morales en los miembros de la sociedad internacional, en la que están representadas no sólo las sociedades liberales sino también las jerárquicas. De estos vínculos morales pretenderá deducir los derechos humanos como exigencia, como veremos más adelante.

<sup>405</sup> Sería el caso de la segunda parte del orden lexicográfico de los principios de justicia apuntados en John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1971. (Trad. castellana: *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid, 1978.) En cualquier caso, veremos como su posición acerca de la universalidad de estos principios u otros ha ido evolucionando en su pensamiento. Como puede ser el caso de los derechos humanos básicos y su diferenciación de los derechos ciudadanos para sujetos en una democracia liberal constitucional.

<sup>406</sup> MALI, p.39.

<sup>407</sup> MALI, p. 40.



## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

especie de utopía desfasada<sup>408</sup>, que no se ajusta a nuestra experiencia moral<sup>409</sup>.

Sin embargo, la posición de Walzer al respecto, debe ser cuanto menos matizada, pues tras la aparición del *Derecho de Gentes*<sup>410</sup>, el pensamiento de Rawls sufre una modificación en la medida en que podemos afirmar que su minimalismo moral afecta fundamentalmente a las relaciones internacionales en torno a los derechos humanos, ya liberados de su envoltura liberal, y frente a los derechos de los ciudadanos pertenecientes a democracias liberales. En cualquier caso, y en esto sigue acertando Walzer, estos mínimos pretenden ser el núcleo fundamental de la moral, además de que Rawls se mantiene en sus posiciones maximalistas en torno a la justificación de los mismos, al decir de ellos que provienen inevitablemente de las deliberaciones que tienen lugar sobre la figura de la posición original<sup>411</sup>, por más que esta sea matizada y distinguida cuando hablamos de las relaciones internacionales y de las sociedades convencionales<sup>412</sup>. De hecho, a partir de esto último, se explora la posibilidad de prestar ayuda o intervenir<sup>413</sup>, como ya vimos en el caso de Walzer, aunque ahora por otros motivos,

---

<sup>408</sup> Walzer lo llama “kistch” izquierdista siguiendo la expresión de Milan Kundera.

<sup>409</sup> MALL, p. 41.

<sup>410</sup> John RAWLS, *The Law of Peoples*, op. cit. En este libro se revisan minuciosamente un artículo de 1993 que llevaba por título “El derecho de gentes” y un artículo más reciente de 1997 bajo el título traducido de “Una revisión de la idea de razón pública”.

<sup>411</sup> Referente a la posición original véase J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press. Nueva York, 1993, parte I, cap. 4 y parte II, cap. 1. Igualmente comparar su evolución con *El derecho de gentes*, op. cit., parte I, cap. 3, pp. 43-48. Cf. Mario SILAR, “Liberalismo político y razón pública: Una aproximación a John Rawls desde la teoría de la Ley Natural”, *Ethics and Politics*, X, 2008, 1, pp. 272-285.

<sup>412</sup> Seguimos en este punto el planteamiento que hace José RUBIO CARRACEDO en su artículo “La teoría rawlsiana de la justicia internacional: Maximalismo en la justificación, minimalismo en la universalización”, *Daimon*, nº15, 1997, pp. 157-175. “...sus representantes pueden situarse en una posición original en la que adoptarán los mismos principios que los de las democracias constitucionales, dado que ellos también, además de caer bajo el velo de la ignorancia, son racionales y razonables”. *Ibid.*, p. 166. Cf. Jesús RODRÍGUEZ ZEPEDA, “El igualitarismo radical de John Rawls”, *Isegoría* nº 131, 2004, pp. 95-114.

<sup>413</sup> Este es uno de los aspectos en los que ambos autores, aparte del respeto y admiración mutua que se tenían o tienen, muestran sus coincidencias como lo declara Rawls en *The Law of Peoples*, op. cit., cap. 14, nota 2, al referirse a la admiración y seguimiento que hace de los planteamientos de Walzer en *JUW*.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

en determinadas sociedades no liberales sometidas a condiciones políticas y económicas claramente desfavorables. Todo esto, por supuesto, relacionado con su insigne teoría de la justicia como equidad. Veamos sumariamente como ha sido esta evolución y sus puntos de conexión y divergencia con el planteamiento walzeriano, sobre todo en lo relativo a cuestiones internacionales<sup>414</sup>.

En su célebre y conocida obra *Theory of Justice*, Rawls postula su teoría de la justicia como equidad y que se ha tornado en pilar fundamental para todas las discusiones sobre filosofía política. En esta obra se afirmaban sus dos conocidos principios de justicia, el primero aseguraba la máxima libertad compatible con la igual libertad de todos los demás, es decir, el acceso por igual a las libertades básicas; y el segundo, con sus dos partes, en las que se mostraba la igualdad de oportunidades junto con el derecho al bienestar, pues las desigualdades económicas y sociales sólo estaban justificadas cuando se ha tenido igualdad de oportunidades y cuando los más desfavorecidos son beneficiados antes y más que el resto, saliendo, de esta forma, mejor parados que en cualquier otra sociedad. Esta teoría de la justicia estaba limitada al ámbito local, fundamentalmente a las sociedades democrático-liberales occidentales, que son las que comparten los principios comunes que dan lugar a esta situación. Estos principios de filosofía moral<sup>415</sup>, eran el resultado del diseño de un procedimiento de elección racional anclado en “la posición original”. Sin embargo, esta posición original en Rawls estaba limitada al ámbito doméstico, (salvo cuando habla de una posición original a escala de los representantes de las naciones a propósito de la objeción de conciencia y que da como resultado únicamente una selección de principios de justicia en el ámbito internacional como pueden ser la no intervención, la autodefensa, la

---

<sup>414</sup> Algunos rawlsianos como Thomas Pogge, Charles Beitz o Thomas Scanlon, han elaborado sus propias propuestas alternativas, al no estar conformes con los planteamientos de Rawls. No voy a entrar en estas cuestiones en este trabajo por razones de espacio y concreción temática. Simplemente valoraremos a Rawls como autor principal de esta corriente y su relación con Walzer. En cualquier caso véase: Thomas POGGE, “An egalitarian law of peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, pp. 195-224, en el que Pogge plantea la posibilidad de una posición original global, análoga a la planteada para las sociedades domésticas liberales.

<sup>415</sup> Sobre el alcance en su diseño y otras consideraciones, ya se plantearon algunas cuestiones en el punto I.2.1.2 de este mismo trabajo y que conviene tener en mente.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

obligación de guardar los pactos...), de tal forma que no iba más allá de una especie de ley de las naciones, equivalente al primer principio de su teoría de justicia como equidad expuesto en líneas precedentes<sup>416</sup>.

Respecto al segundo principio, nada había que decir por parte de Rawls, lo que provocó que la posición original limitada al ámbito local fuese extendida al ámbito internacional por algunos de sus seguidores<sup>417</sup>, afirmando una posición original global análoga y simétrica a la posición original planteada, en un primer principio, por Rawls<sup>418</sup> y criticándole por no haber ofrecido respuesta a tales planteamientos en su *Political Liberalism*. La respuesta de Rawls, se enunciaría, poco más tarde, en su *The Law of Peoples*, en un intento de semi-globalizar la posición original al trazar dos etapas en la misma, la de las sociedades liberales y las de las sociedades jerárquicas<sup>419</sup>, quedando excluidos los pueblos incapacitados para cumplir con los derechos humanos. Rawls diferencia entre el derecho de las naciones que vendría determinado por un derecho legal positivo, un derecho internacional público, y el derecho de los pueblos<sup>420</sup>, en el que se recoge un conjunto más amplio de principios, entre ellos principios jurídicos, así como de justicia y del bien común, expresados como concepción liberal de la justicia y constituyendo así la base desde la que se juzga el derecho internacional<sup>421</sup>. Esta base se diseña con el objetivo de poder aplicarse a las instituciones políticas, económicas y sociales, presentándose como independiente de toda

---

<sup>416</sup> José RUBIO CARRACEDO, "La teoría rawlsiana de la justicia internacional", op. cit., p. 159.

<sup>417</sup> Charles Beitz y Thomas Pogge son, quizás, los casos más representativos y relevantes. Cf., C. BEITZ, "Justice and international relations", *Philosophy and Public Affairs* 4, 1974, pp. 1066-1067; T. POGGE, "Rawls and global justice", *Canadian Journal of Philosophy* 18, n°2, 1988, pp. 227-256. Cf., con nota 80 de este mismo trabajo.

<sup>418</sup> John RAWLS, *The Law of peoples*, op. cit., cap. 3, (*El derecho de gentes* cap. 3. pp. 43-48). Rawls admitirá algo parecido posteriormente, con algunas matizaciones pues las condiciones por ejemplo del velo de la ignorancia son sustituidas por las razones correctas para las naciones bien ordenadas en el ámbito internacional.

<sup>419</sup> Por sociedades jerárquicas se entiende las no expansionistas y pacíficas, que respetan las condiciones de legitimidad exigidas por su pueblo y que respetan los derechos humanos básicos. *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 221. Por pueblo se entiende el conjunto de personas que forman un conjunto organizado por sus instituciones políticas, las cuales a su vez, establecen los poderes del gobierno.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

doctrina comprensiva y expresando su contenido en términos de ciertas ideas fundamentales contempladas como implícitas en la cultura de una sociedad liberal<sup>422</sup>.

En este sentido la crítica de Walzer sobre el fin del procedimiento<sup>423</sup> y sobre la no posibilidad de desvincularse de las moralidades densas no está equivocada y puede considerarse acertada (acusaba de no ser neutral y de no poder hacerse tampoco en un lenguaje imparcial, esa especie de esperanto moral), pues aunque se excluye la pretensión de exigir que todos los pueblos sean liberales, si que se pide que tengan “formas razonables de organización”, compatibles con las sociedades bien ordenadas, es decir, las no expansionistas y pacíficas, que respetan las condiciones de legitimidad exigidas por su pueblo y que respetan los derechos humanos básicos. Estas serán las sociedades bien ordenadas jerárquicas, a caballo entre las liberales y las tiránicas, y en las cuales se podrán aplicar los principios de teoría política de la justicia internacional, en especial los derechos humanos, aunque para ello Rawls se vea obligado a distinguir entre derechos humanos básicos y no tan básicos, entre otras cosas para librarse de las críticas antes mentadas<sup>424</sup>. En cualquier caso esto tampoco limita la pretensión de universalidad en el alcance de los principios que se construyan a partir de la posición original<sup>425</sup>, ya que se trata de “extender las ideas liberales de justicia similares, aunque más generales que la justicia como equidad, para construir el derecho de los pueblos”<sup>426</sup>, a pesar de que esto se haga en dos fases, primero adoptando estos principios entre las sociedades que comparten una concepción liberal de justicia y, en una segunda etapa, en la que se moderen desde la posición original los principios que regulan las sociedades liberales y las jerárquicas<sup>427</sup>.

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, pp. 42, 220-221.

<sup>423</sup> Así lo señala también J. R. CARRACEDO: “Aunque el concepto de justicia sea más genérico que el de justicia como equidad, el procedimiento de construcción y los diferentes pasos metodológicos vienen a ser lo mismo en ambos casos”. Cf. “La teoría rawlsiana de la justicia internacional”, op. cit., p. 162.

<sup>424</sup> Me refiero a las de seguidores y a la vez críticos como Beitz y Pogge.

<sup>425</sup> John RAWLS, *The Law of Peoples*, pp. 51-54.

<sup>426</sup> *Ibid.* p. 221. Nota al pie n° 5.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 49.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Dicho esto, y por esta razón, la acusación walzeriana que adjudicamos al inicio no va en absoluto desencaminada y no es el único en hacerla<sup>428</sup> pues muestra de ello es el análisis que hace el profesor Carracedo al señalar como un error la pretensión rawlsiana de incorporar las sociedades jerárquicas a la posición original liberal, por ser forzado e ilegítimo, ya que no comparten las convicciones de base, además de resultar inútil debido a que Rawls “no se percató de que el planteamiento de la posición original entre sociedades para elegir los principios de justicia universal sólo puede hacerse entre las democracias liberales, que son las únicas en cuyos presupuestos se encuentra tal pretensión...aunque no por eso los principios de justicia perderán la universalidad de su alcance”<sup>429</sup>. En este sentido, si bien el planteamiento acusatorio es similar al de Walzer en cuanto a la ilegitimidad del mismo, mientras Walzer afirma que es excesivo por su pretensión de universalidad, Carracedo piensa que es insuficiente, al menos en la medida en que no se extiende al principio de justicia distributiva, ya que su alcance vinculante debiera llegar a las relaciones internacionales con todos los pueblos, no extendiéndose sólo a las sociedades jerárquicas<sup>430</sup>; si bien Rawls reconoce que ya hay organizaciones en el seno de la ONU capacitadas para condenar, e incluso intervenir, a los regímenes que violen los derechos humanos<sup>431</sup>.

De hecho, lo que parece una cuestión preliminar, es decir, que las sociedades jerárquicas tengan un entendimiento común con las sociedades liberales proporcionando así un punto de partida aceptable para la posible extensión al derecho de los pueblos, “resulta un presupuesto tan decisivo como injustificable para la plausibilidad de su teoría”<sup>432</sup>, pues mientras “adelgaza el contenido de la justicia liberal, amplía y adensa el contenido de las sociedades jerárquicas hasta hacerlas

---

<sup>428</sup> Cf. A. CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 146-148. Las insuficiencias señaladas son coincidentes y van en el mismo sentido que las críticas aquí expuestas tanto por Walzer como por Carracedo.

<sup>429</sup> J. R. CARRACEDO, “La teoría rawlsiana de la justicia internacional”, op. cit., p. 162.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>431</sup> John RAWLS, *The Law of Peoples*, p. 55.

<sup>432</sup> J. R. CARRACEDO, “La teoría rawlsiana de la justicia internacional”, op. cit., p. 163. En esto también coincide con Walzer.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

casi enlazar sin solución de continuidad con las primeras”<sup>433</sup>. Esto supone no sólo una grave distorsión de la realidad, pues se intenta pasar como convicciones casi comunes unos principios de origen liberal pero sin decirlo explícitamente y camuflándolo en la posición original construida, sino que además se intenta hacer pasar subrepticamente la justicia liberal internacional como “la justicia” sin más. Como puede verse, este es un planteamiento similar al seguido en la acusación de Walzer al respecto, pues ambos creen que se parte de concepciones maximalistas encubiertas (pretendidamente neutrales) y con unos presupuestos más densos (aunque adelgazados) de lo que se reconoce, por lo menos en cuanto a la sociedad internacional se refiere<sup>434</sup>, y que culminará con el asunto de los mínimos y los derechos humanos.

Respecto a esto último<sup>435</sup>, Rawls propone la universalización de unos derechos humanos mínimos, distinguiendo así entre derechos humanos básicos urgentes y los que no lo son tanto. En este primer grupo estarían los artículos reflejados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la convención de 1948 que van del tres al dieciocho, así como algunas de sus implicaciones obvias como los casos extremos de genocidio o *apartheid*.<sup>436</sup> En el segundo grupo nos encontraríamos con los derechos propios de las sociedades liberales y que serían el resto de los que figuran en esta declaración.

De este modo, la estrategia de Rawls para la justicia en el orden internacional pasa por desvincular los derechos propios de la tradición liberal de los derechos humanos básicos de aplicación universal, que no se prestan a objeciones en general<sup>437</sup> por parte de los pueblos.

Como puede verse lo que Rawls pretende es adelgazar los derechos para desligarlos de la tradición liberal, al menos en cuanto a número. Para ello no duda en proponer pasar por alto la génesis histórica de los mismos, tanto con sus aportes intelectuales como con

---

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>434</sup> Es cierto que Rawls llega a dudar que a las sociedades jerárquicas pueda aplicárseles esta metodología constructiva, aunque sus dudas no son óbice para seguir manteniendo su excesivo maximalismo. Cf. John RAWLS, *The Law of Peoples*, op. cit., pp. 66-68.

<sup>435</sup> *Ibid.*, cap. 10, pp. 70-72.

<sup>436</sup> Si bien son cuestiones obvias también pudieran ser discutibles, como, de hecho, algunos revisionistas mantienen.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 71.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

las largas luchas y revoluciones internas que Occidente ha sufrido hasta llegar a ellos. De esta forma, los derechos básicos urgentes en su versión minimalista, que Rawls reclama como base para la justicia en el ámbito internacional, son el resultado de un proceso depurador de las particularidades histórico-socio-liberales que han tenido lugar realmente, para mostrarlos como políticamente neutrales y listos para ser aceptados por cualquier régimen “mínimamente decente”, por usar su expresión. En cualquier caso, puede observarse que su propuesta minimalista sólo afecta a la extensión del catálogo de derechos básicos, no a su vigencia, pues pretende sean universales y no sólo para los regímenes decentes y razonables sino para todo el mundo en una etapa subsiguiente, debiendo la sociedad internacional arbitrar, y quizás llegar a intervenir, para que puedan respetarse<sup>438</sup>.

Obviamente Walzer, no puede estar de acuerdo con el proceso depurador llevado a cabo, si bien admite, como ya dijimos, un cierto cuerpo mínimo de derechos fundamentales ampliamente reiterado en el transcurso del tiempo a través de los diferentes lugares y que, básicamente es el mismo que el propuesto por Rawls al referirse a una clase derechos urgentes<sup>439</sup>, como “la libertad respecto a la esclavitud y la servidumbre, la libertad de conciencia y la protección de grupos étnicos frente al genocidio y la masacre...”<sup>440</sup>. En cualquier caso, si bien el resultado pareciera ser similar, el procedimiento para encontrar estos mínimos morales a aplicar internacionalmente es bien distinto.

Llama la atención especialmente, como Rawls, es maximalista en la justificación, como vimos, y, sin embargo, pretende ser minimalista en cuanto a la justicia internacional en torno a los derechos humanos básicos se refiere, para lo cual usa un procedimiento ilegítimo, según Walzer, pues esta basado en una presunta neutralidad<sup>441</sup> ahistórica de la

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>439</sup> “An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael CARLEHEDEN y René GABRIËLS, op.cit , pp. 114–115. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 3-5).

<sup>440</sup> John RAWLS, *The Law of Peoples*, op. cit., p. 70.

<sup>441</sup> En el caso de Walzer, referente a buscar un punto de partida neutral, he de decir que lo máximo a lo que aspira es a partir de lo que ya tenemos, de la pluralidad y de la diferencia, ya que al no tener las moralidades un principio común, sería ilusorio buscar mayor neutralidad que la reiteración de resultados a través de los diferentes procesos históricos.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

cual carece. El problema, es la falacia de la que se parte, pues la posición original no puede ser neutral, menos aún en el orden internacional y entre sociedades (por más diferenciaciones que hagamos entre ellas, jerárquicas, no jerárquicas, decentes o no...), pues desemboca como hemos señalado en una serie de problemas internos y externos de difícil solución<sup>442</sup>.

Una vez vista la conexión entre máximos y mínimos morales en el pensamiento de Rawls y la relación de éste con Walzer, pasaremos a considerar otro movimiento procedimentalista como es la escuela dialógica, contra la cual Walzer, quizás, lance su mayor crítica al respecto<sup>443</sup>.

#### **III.3.2 Éticas dialógicas**

Concerniente a este punto, he de comenzar diciendo que Walzer centra fundamentalmente su oposición<sup>444</sup> en la figura de Jürgen Habermas, al que considera máximo exponente de esta corriente de pensamiento y al que utiliza como paradigma de los diferentes modelos procedimentales en algunas de sus críticas<sup>445</sup>. No voy a entrar en todos los detalles de la teoría sino en los relativos al tema que ahora estamos tratando, pues el marco general ya ha sido explicado en el punto I.2.1.1 en lo referido a la teoría tradicional expuesta por Habermas. He de

---

<sup>442</sup> En cualquier caso, ninguna solución, ni la planteada por Walzer, está exenta de problemas y dificultades.

<sup>443</sup> Esto ya ocurrió también al considerar los senderos a la hora de hacer filosofía moral, dentro de los cuales y en la posición de la inventiva valoraba de forma mucho más positiva la posición rawlsiana que la habermasiana.

<sup>444</sup> Cf. Michael WALZER, "A critique of philosophical conversation", *Philosophical forum*, vol. 21, 1989-1990, pp. 182-196. (Trad. castellana: *PP.*, pp. 53-72.); *MALI.*, pp. 44-46.

<sup>445</sup> Esto puede tener que ver, porque tanto Walzer como Rawls, consideran que Habermas se sitúa mucho más allá del terreno puramente de la filosofía política. Cf. John RAWLS, "Réplica a Habermas", *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 76-78; Jürgen HABERMAS, "Razonable versus Verdadero, o la moral de las concepciones del mundo", *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 148; *MALI.*, 40. Además de otras consideraciones que Walzer hace referentes al predominio del adjetivo "humana" sobre el sustantivo "sociedad" en la expresión "sociedad humana". Véase también, Michael WALZER, "Philosophy and Democracy", op. cit.



## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

recordar que la ética dialógica no es unívoca y por esto distinguimos con anterioridad entre sus diferentes representantes, si bien, para nuestros objetivos, en ocasiones, dijimos, no era necesario. De esta forma vimos el pensamiento de K. O. Apel, en el punto II.4.3, y su relación con Walzer. En este sentido, trataré de no repetir los argumentos en estos puntos ya explicados, si bien en algún caso será necesario recordarlos para la correcta comprensión en torno al tema que estamos tratando en este momento, a saber, el maximalismo y minimalismo moral, así como su posible universalidad.

Expone Walzer, que este modelo procedimentalista, pretende, a partir de un número mínimo de ideas, a saber las propias de la comunidad ideal de habla<sup>446</sup>, se generen una serie de diversas concepciones maximalistas, de forma que los mínimos expuestos gobiernen toda creación moral densa. De este modo, “un pequeño número de ideas que compartimos, o deberíamos compartir, con todo el mundo nos guía en la producción de culturas complejas, que ni compartimos ni necesitamos compartir (así este procedimentalismo explica y justifica su producción)”<sup>447</sup>, el objetivo es llegar a “unas conclusiones cuyo valor como verdad o corrección moral sean de obligado reconocimiento para todas las demás personas”<sup>448</sup>. Las conversaciones así planteadas, según él, están estructuradas y diseñadas contra la indeterminación de la conversación real natural y su diseño conduce hacia el fin designado previamente de forma inevitable<sup>449</sup>.

A su vez, todo esto es asimilable y parece requerir de un procedimiento democrático en el que los hombres y mujeres sean capaces de argumentar sin fin sobre las cuestiones de justicia. De todo ello se sigue que el “minimalismo” estaría constituido por unas reglas

---

<sup>446</sup> Los interlocutores han de tener cubiertas sus necesidades básicas, sin este requisito no sería posible ni tan siquiera tener la capacidad de dialogar. Han de conocer la información relevante sobre el tema a tratar. No han de ser coaccionados en ninguna forma. Han de disponer del tiempo suficiente para poder expresar libremente sus opiniones y poder escuchar las de los demás. Cada uno no busca su propio interés sino que se hacen propuestas racionales que todos pudieran aceptar, tras este diálogo racional en condiciones de igualdad.

<sup>447</sup> *MALL*, p. 44.

<sup>448</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op.cit. p. 182. (*PP*, p. 53) Ya vimos anteriormente como para Walzer esto no podía darse en la realidad.

<sup>449</sup> *Ibid*, p. 186. (60)

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

del juego en torno al lenguaje<sup>450</sup>, que vinculan a los hablantes y que darían como resultado inacabado de sus argumentaciones el maximalismo de cada una de las doctrinas comprensivas del bien que tiene lugar en cada sociedad<sup>451</sup>.

Ante esto, Walzer presenta sus objeciones, que de modo resumido consistirían en que el pretendido minimalismo de estas éticas resulta ser mucho más que un mínimo<sup>452</sup>. Las reglas del juego establecidas constriñen las conversaciones de tal forma que pocos temas sustantivos podrán ser tratados posteriormente. La estructura social, los acuerdos políticos, los mecanismos de distribución... están ya tan definidos que no dejan mucho espacio para su modificación en el ámbito local<sup>453</sup>. Esas reglas constituyen una forma de vida y su pretendida moralidad tenue resulta ser bastante densa. Un ejemplo<sup>454</sup>, relativo a esta primera objeción, sería que los hablantes son y se saben a sí mismos como iguales entre sí, afirmación cuanto menos cuestionable para Walzer, pues se supone que ha de ser la conversación la que produzca, entre otras cosas, los argumentos favorables a la igualdad y no presuponer el resultado a la misma de antemano. Siguiendo con el planteamiento, vendría a ser una especie de maximalismo adelgazado, reflejo de nuestros ideales democrático-liberales, y que pretende

---

<sup>450</sup> Como dijimos en el punto II.4.3, según la ética discursiva, el lenguaje provee de criterios para justificar la validez normativa de los acuerdos y normas morales y a la vez ser críticos con ellas. Simultáneamente provee un fundamento del hecho moral, aunque este no será sustancial sino procedimental como se advierte.

<sup>451</sup> Ya vimos como, según detallaba y criticaba Apel, Walzer “mediante esta forma de entender, el procedimentalismo de la ética del discurso es convertido innecesariamente en un rival de la exposición empírico-genética de Walzer...”, sin ser esto necesario y debido, según Apel, a la falta de explicación en Walzer del nivel postconvencional y de interés por la trascendentalidad. Todo esto suponía que valorase de modo negativo la ética discursiva, no exponiendo correctamente, según Apel, su desarrollo. K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, *Debats*, nº66, verano 1999, p. 63.

<sup>452</sup> *MALI*, pp. 44-45.

<sup>453</sup> Frente a esta interpretación del procedimentalismo habermasiano, ya señalé como puede verse en el punto I.2.1.1, que autores como A. CORTINA y otros han defendido, de forma seria y bien argumentada, al procedimentalismo de este tipo de críticas como puede verse en *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 115-139 y *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 74-83.

<sup>454</sup> Para ver más sobre esta cuestión me remito al punto I.2.1.1.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

construir sobre esos supuestos mínimos unos máximos, ya presentes de facto en los mínimos defendidos. Apoyándose en S. Benhabib y refiriéndose a la primacía del diseño sobre el discurso conviene recordar que, para Walzer, “de la situación ideal de habla, uno viene a extraer lo que haya puesto en ella”<sup>455</sup> y que “todo aquello que uno no ponga en los hablantes deberá ponerlo en el habla de estos. Antes de que nadie diga nada, el acto de habla debe haber sido descrito de tal modo que fije límites a lo que puede decirse”<sup>456</sup>.

La segunda objeción, aunque es una modificación de la primera, creo es interesante destacarla, pues en todo este despliegue, en el que las reglas del juego discursivo constituyen el pretendido mínimo moral, es necesario suponer, y en esto consiste la objeción, que en un principio había reglas y había juego<sup>457</sup>. Es decir, se vuelve a repetir que, en un hipotético comienzo, habían mínimos y que sobre ellos se adensan las moralidades, concluyendo que el minimalismo es la base del maximalismo y su antecesor. En definitiva, estaríamos hablando de la cuestión del fundamento y origen de los mínimos morales, de su posible universalidad, así como de la deducción de valores que se hace a partir de estos<sup>458</sup>. En este sentido Walzer, como reconocía el mismo Apel, es escéptico a creer que pueda existir algún tipo de fundamentación última, aunque esta sea simplemente una propuesta procedimental y metódica<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> Sheyla BENHABIB, *Critique, norm, and utopia: A study of the foundations of critical theory*. Nueva York, Columbia University press, 1986, pp. 292-293.

<sup>456</sup> Michael WALZER, “A critique of philosophical conversation”, op. cit., pp. 186. (PP., p. 59)

<sup>457</sup> MALL, p. 45.

<sup>458</sup> Sobre este punto ya expusimos la polémica con Apel y la acusación de éste a Walzer acerca de la no diferenciación entre la génesis de los valores y la justificación de la validez de las normas éticas. Apel consideraba que en la búsqueda de valores comunes es necesario, además del enfoque empírico-inductivo de Walzer, apelar a la reflexión pragmático-trascendental sobre aquellos presupuestos morales de nuestra argumentación. En este sentido, acusaba a Walzer de cometer una autocontradicción performativa y de no juzgar bien los pasos de la ética discursiva. Cf. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, op. cit., pp. 341-343.

<sup>459</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 60. “Para él, como para tantos filósofos actuales, parece que no hay diferencia entre la génesis de los valores (cuyo origen por supuesto tiene que buscarse en el contexto de alguna tradición de comunidad de desarrollo histórico) y la justificación de la validez

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Además de lo expuesto, esta segunda objeción implica que, como ya se dijo antes, la moralidad mínima sea el resultado de una abstracción de la cultura democrático-liberal contemporánea y occidental<sup>460</sup>, lo que deja en entredicho la presunta y pretendida neutralidad de sus orígenes, así como su validez universal para toda la humanidad<sup>461</sup>. De hecho, el requisito de universalización para Walzer constituía quizás, dar un paso más allá en los requisitos conversacionales y, aunque Habermas pretendía equiparlo con el requisito de entendimiento mutuo en el habla real, Walzer entendía que lo que se está haciendo es poner un requisito pre-teórico y por tanto ilegítimo, además de maximalista. Por contra, Apel, en respuesta a la propuesta efectuada por Walzer acerca del minimalismo moral, afirma que se queda corta y es insuficiente porque bajo los presupuestos walzerianos no se puede facilitar una respuesta completa filosófico-moral de alcance global<sup>462</sup>. Esto es así, según Apel, porque si bien somos sólo

---

de las normas éticas...” y de lo cual deducía que para Walzer “no es fácil darle significado, ni tan siquiera relevancia, a la idea de una versión estrecha, tenue o minimalista de la ética universal”.

<sup>460</sup> Esta era una imprecisión recriminada por Apel a Walzer en la caracterización que éste hace de la ética dialógica, consecuencia de la confusión, quizás provocada por los comentarios de J. Habermas y S. Benhabib, de equiparar falazmente la génesis de los valores con la validez de los principios morales. Cf. K. O. APEL, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 125-170; “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 63; J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990; S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986, cap. 8. Cf. José Manuel ROMERO CUEVAS, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, *Isegoría*, n° 44, enero-junio, 2011, 139-159, en el que se analizan desde una perspectiva crítica algunos planteamientos habermasianos.

<sup>461</sup> Ya dijimos que, aunque Walzer es consciente de que Habermas no presupone la liberalización de particularismos, sin embargo, cree que las conclusiones pretenden ser objetivamente verdaderas o correctas para un abanico concreto de comunidades particulares y sin referencia específica a la política real de dichas comunidades. Cf. Michael WALZER, “Philosophy and Democracy”, *Political Theory*, vol 9, 1981, p. 381. (PP., p. 47)

<sup>462</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 62. Si bien Apel también admite que la propuesta walzeriana es una de las mejores versiones empiricistas y comunitaristas para poder solventar el problema de una ética universal

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

ocasionalmente minimalistas, despojándonos temporalmente de nuestras posturas maximalistas en momentos de crisis <sup>463</sup>, estas situaciones no pueden facilitarnos una política responsable común <sup>464</sup>. La averiguación empírico-inductiva sería muy útil, dice Apel, si pudiera ser interpretada y justificada a la luz de un fundamento racional de la ética universalmente válida <sup>465</sup>. Por eso Apel llega a reclamar, no sólo una declaración de derechos, sino también, una declaración de responsabilidades y deberes morales dentro del marco racional que marcan los principios de la ética del discurso para cualquier propuesta material que pudiera derivar en acuerdo, ya que al fin y al cabo esto es lo que hacemos cuando dialogamos <sup>466</sup>. Obviamente, ya hemos expuesto, que las condiciones del diálogo no son valoradas de la misma forma por ambas corrientes y autores <sup>467</sup>. Además, he de decir, sobre la cuestión del fundamento universal, que Walzer admitirá que, en general no lo busca como tal, sino tan sólo, como se dijo, en determinadas situaciones extremas y concretas, aunque de ello no se desprende, como parece aceptar Apel <sup>468</sup>, que las distintas culturas y tradiciones, las distintas

---

desde posiciones que tienen en cuenta experiencias e interpretaciones interculturales de los valores comunes.

<sup>463</sup> MALL, cap. I y III.

<sup>464</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 62. De hecho para Apel este planteamiento sería casi ilusorio bajo los presupuestos walzerianos, aunque no niega que las distintas doctrinas comprensivas de la moralidad tomadas como fuentes de la génesis de valores y moralidad, tengan la potencialidad para hacer compartir valores comunes.

<sup>465</sup> Sobre su necesidad véase, K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985. (Traducción de Jesús CONILL, Adela CORTINA y Joaquín CHAMORRO). Edición original: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

<sup>466</sup> K. O. APEL, “Globalización y necesidad de una ética universal”, op. cit., p. 66.

<sup>467</sup> Hemos de recordar que, en lo referente a la posible universalidad de las condiciones del diálogo, para Apel el problema con Walzer radica en que con respecto a “los principios trascendentales, estos sólo se refieren inmediatamente a las condiciones morales innegables de la posibilidad del discurso argumental, mientras que todo el resto de cuestiones quedan delegadas a los discursos prácticos postulados”, aún cuando estos también tengan que someterse a la prueba discursiva que trata acerca de su “compatibilidad con los intereses del resto de postulados en otros discursos prácticos maximalistas” y en definitiva con los intereses de la humanidad en general. *Ibid.*, p. 63.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 62.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

doctrinas maximalistas no sean capaces de generar normas éticas dotadas de justificación<sup>469</sup> y suficientes.

Por todas estas razones, Walzer rechaza este modelo procedimentalista, y argumenta, como vimos en el punto III.2, que el maximalismo precede al minimalismo y que sin nuestra pertenencia a la cultura occidental no hubiéramos tenido, ni tan siquiera, la posibilidad de hablar de esos mínimos pretendidos. Somos maximalistas desde el comienzo, antes de empezar cualquier discusión, con lo que la neutralidad no existe. Si podemos alcanzar mínimos morales es por la reiteración que se produce en nuestras densas moralidades particulares, no porque exista un punto de partida neutral común o un fundamento dotado de universalidad, pues las moralidades no surgen de esta manera<sup>470</sup>. Intentar llegar a más, por tanto, desemboca en una falacia o utopía ilusoria que no tiene visos de realización.

Por último, veremos al final del presente capítulo, una propuesta que, partiendo de la propuesta discursiva de la ética de Apel, actúe como mediadora, librándonos en parte de las objeciones planteadas a Walzer y posibilitando una proyección práctica mayor, e incorporando elementos que en Walzer son prioritarios. Me refiero a la propuesta hermenéutico-crítica y pragmático trascendental de Adela Cortina, en torno al ámbito

---

<sup>469</sup> Apel entiende por justificación de las normas éticas que estas estén dotadas de validez universal, afirmación rechazada por Walzer. Recordemos que Apel admite la postura walzeriana en cuanto a los valores pertenecientes a las distintas culturas del *ethos* como las únicas capaces de proporcionar las perspectivas teleológicas para valorar las necesidades y los bienes. Sin embargo, esto no le impide hacer la distinción entre estas y lo que son las normas morales universales, además de seguir reclamando la presencia de estas normas morales de validez universal con sus condiciones. Véase el punto II.4.3.

<sup>470</sup> *MALI*, p. 46. Walzer pone un ejemplo a este respecto, a modo de fábula como gusta, que considero interesante y viene a decir que un roble, dotado de habla y animado a hablar con libertad, declara que la semilla que da origen al bosque entero es la bellota. Si lo comparamos con lo que pretendemos, dice, es incluso generosa la fábula, pues lo habitual sería que el roble dijera que, aún habiendo otros tipos de árboles, estos ahora son ilegítimos, con lo que habría que cortarlos por no haber nacido de bellotas. Este sería el razonamiento de algunos procedimentalistas como Bruce ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1980, y que puede ser extensivo a todos los procedimientos que en su papel crítico, como vimos en el capítulo dos, pretendan crear un procedimiento fuera del cual todo resultado no proveniente del mismo sea considerado ilegítimo.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

práctico de las éticas aplicadas junto con el marco de una ética cívica, que nos servirá de nexo práctico con la parte más política de este trabajo, culminando en la segunda parte, con una propuesta minimalista acerca de la igualdad compleja y su aplicabilidad. Antes de ello, hagamos un breve paréntesis para comentar “mínimamente” a un autor procedimentalista y que suele ser marginal en el panorama de las discusiones acerca de las cuales estamos disertando pero que Walzer comenta con respeto y consideración.

#### **III.3.3 Stuart Hampshire**

No quisiera terminar esta sección, referida al procedimentalismo, sin hacer referencia aunque sea fugazmente al procedimentalismo modesto que representa Stuart Hampshire<sup>471</sup> en el que defiende una “noción tenue de justicia procedimental mínima”, representada bajo “las condiciones de la mera decencia” y que Walzer destaca como un intento honesto de proceder<sup>472</sup>. Desde luego su alcance es mucho más limitado que el de la escuela discursiva y, a su vez, parte de las condiciones experienciales de la deliberación política real, es decir, se ancla en contextos reales e históricos, además de no centrarse en un único argumento correcto, sino que variadas fórmulas son susceptibles de caer bajo lo que él llama la “mera decencia”<sup>473</sup>. De hecho, su interés no es tanto la corrección metódica, clave para las éticas discursivas; tampoco busca ningún tipo de idealización para conseguir resultados y legitimidad, acusación que Walzer hacía a estas, sino que su interés está puesto, sobre todo, en que sea cual sea el argumentario lo hagan sin echar mano de la coerción tiránica o la guerra civil. Su alcance, como se ve, es mucho más limitado que en los procedimentalismos presentados anteriormente, y quizás, por esta razón goza de las simpatías de nuestro autor, pues llega a decir de esta propuesta que “es una forma útil de llegar al núcleo del minimalismo moral *y que está en mayor sintonía con la experiencia política real del siglo XX*”<sup>474</sup>.

---

<sup>471</sup> Stuart HAMPSHIRE, *Inocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989.

<sup>472</sup> *MALI*, pp. 46-47.

<sup>473</sup> Stuart HAMPSHIRE, op. cit., pp. 72-78.

<sup>474</sup> *MALI*, p. 47. La cursiva es mía.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

Hecha esta última apreciación sobre este tipo de procedimentalismo, me gustaría dejar constancia para terminar este punto, que Walzer reconoce el atractivo del procedimentalismo ya que permite obtener resultados diversos y situar la comunalidad en el camino hacia lo diferente, sin embargo, como ya se ha dicho, él prefiere construir el argumento de forma inversa, constituyendo así la diferencia principal que subyace con todos los modelos procedimentalistas expuestos. De este modo busca que se reconozca la gran diversidad existente entre los procesos históricos desde el principio, para desde allí buscar las posibles similitudes, de forma que la comunalidad no esté ya en el camino hacia lo diferente sino que se sitúe al final de la diferencia. Y es que para Walzer, los mínimos, como ya ha dejado claro, proceden de nuestras prácticas sociales reiteradas a través de los diferentes lugares y épocas. Estas abstracciones comunes son las que permiten sus usos minimalistas cuando la ocasión lo requiere<sup>475</sup> y en eso basan su radical importancia, pues su delgadez hace patente su intensidad.

Aún así, a mi juicio y como ya se ha visto, el planteamiento de Walzer es, como algunos procedimentalistas han señalado, en parte insuficiente, y necesitaría ser cumplimentado o bien con un mayor grado de universalidad o con algún criterio discriminador que garantice que nuestra solidaridad tiene fundamento, pues no basta con la buena intención sino que se necesitan también algunos criterios obtenidos mediante deliberación pública en busca de un reconocimiento mínimo<sup>476</sup>, como señalaba Apel, y más cuando Walzer mismo reconoce el minimalismo como “las demandas mínimas que nos hacemos unos a otros y que si nos son negadas son reiteradas con insistencia y pasión, al ser estas cuestiones nucleares”<sup>477</sup>. Por todo esto, en el siguiente punto intentaremos ver una propuesta que resulte complementaria y en parte mediadora en tales aspectos, con la finalidad de poder proyectarnos hacia unos puntos de encuentro productivos para el ámbito práctico de la vida en sociedad con todas sus complejidades.

---

<sup>475</sup> *Ibidem*.

<sup>476</sup> Así lo recoge J. R CARRACEDO, “La teoría rawlsiana de la justicia internacional”, op. cit., p. 175.

<sup>477</sup> *MALI*, p. 38.



## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

### III.4 La perspectiva de Adela Cortina como propuesta mediadora

Como ya anuncié, partiendo de la propuesta discursiva de la ética de Apel, Adela Cortina presenta una propuesta de ética cívica y de aplicación práctica en el ámbito de las éticas aplicadas que según entiendo puede tender puentes, librándonos en parte de algunas de las objeciones planteadas a Walzer y posibilitando una proyección práctica mayor, al incorporar elementos que en Walzer son prioritarios y al estar basada, a su vez, en la tradición discursiva, tan fuertemente criticada por Walzer<sup>478</sup>. Su propuesta nos servirá de nexo práctico con la parte de mayor contenido político de este trabajo y que culminará con una propuesta minimalista acerca de la igualdad compleja y su aplicabilidad.

#### III.4.1 Marco teórico

Cortina, partiendo de la posición apeliana que manifiesta la necesidad de una ética de carácter universal y alcance global<sup>479</sup>, examina y renombra los diferentes modelos de afrontar el problema analizado en este capítulo, examinando cual es su posibilidad real de alcanzar el objetivo de llegar a una ética global<sup>480</sup>. Estos vendrían expresados, en primer lugar, en la figura de Rawls y su liberalismo político, como representante del modelo hermenéutico-coherencial, un segundo modelo, vendría a ser el expuesto por el propio Walzer, que denomina hermenéutico-crítico, basado en la crítica social immanente, y por último un tercero, propio de las éticas discursivas y denominado pragmático-transcendental, en el que se situarían autores como Habermas, Apel y ella

---

<sup>478</sup> Sobre todo en su versión habermasiana.

<sup>479</sup> K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, op. cit.

<sup>480</sup> Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, Trotta, Madrid, 2001, cap. 10. Cf. Enrique BOCARDO CRESPO, ¿Es posible una ética global?. *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 29, 2003, pp. 35-50. Fundamentalmente la sección primera, pp. 35-37, en el que se indagan los fundamentos filosóficos. En el resto del artículo se analiza esta posibilidad desde una postura mucho más pegada a la realidad en términos de pobreza, economía, democracia y comercio global.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

misma, aunque cada uno con diferentes matices y evolución<sup>481</sup>. Según Cortina, los tres modelos citados afrontan el problema de su alcance universal y representan los patrones por los cuales uno tiene que optar al intentar dar solución al mismo. Asimismo, el orden aquí propuesto tiene que ver con la idoneidad de las soluciones planteadas, estando gradados de peor a mejor dependiendo de las respuestas y posibilidades que plantean y que consideraremos brevemente.

En el primer caso, el del modelo hermenéutico-coherencial, lo normal, dice Cortina, es tomar como punto de partida una cultura determinada, en el caso de Rawls la occidental, e intentar extender sus supuestos éticos a las restantes culturas<sup>482</sup>. Para este fin, se trata de comprender e interpretar lo mejor posible las sociedades con democracia liberal, estableciendo posteriormente un procedimiento de diseño de los principios de justicia que, subsiguientemente, serán extensibles a la sociedad internacional, a pesar de que esto se haga de forma adelgazada, ya que, como vimos<sup>483</sup>, también existen otros regímenes. Este modelo de proceder es juzgado como insuficiente por Cortina, por dos razones. La primera gira en torno a su ilegitimidad por las deducciones establecidas por Rawls a la hora de intentar extender sus principios adelgazados y cómo podrían estos suponer algún tipo de obligatoriedad; la segunda por la problemática metáfora del contrato bajo la figura de la posición original, que tomada del derecho privado, trata de llevarse al derecho público, constituyendo así un reflejo de las doctrinas maximalistas en terminología walzeriana y comprensivas en los términos usados por Cortina<sup>484</sup>.

Respecto al segundo modelo, este se correspondería con “el intento de detectar, dentro de las distintas culturas, cuales son los valores y principios éticos que ya comparten y construir desde ellos una

---

<sup>481</sup> Como ella misma reconoce al referirse a las diferencias entre los representantes de la teoría del discurso. Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, *Isegoría*, nº44, 2011, p. 31.

<sup>482</sup> Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, op. cit., p. 146.

<sup>483</sup> El primer momento sería el correspondiente a las obras de RAWLS, *Theory of justice* y *Political Liberalism*, y el segundo a *The Law of Peoples*, citadas anteriormente. Para la discusión completa ver el punto III.3.1 de este mismo trabajo.

<sup>484</sup> Cf. Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, op. cit., p. 149. Vienen a ser razones similares a las que expusimos en el punto III.3.1 de este mismo trabajo y compartidas con Walzer y Carracedo.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

ética global”<sup>485</sup>. Sería el propio de Walzer, denominado por Cortina como hermenéutico-crítico. Es un modelo considerado, a su juicio, más prometedor que el anterior y para su estudio se basa fundamentalmente en la obra de Walzer: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. En su análisis<sup>486</sup>, afirma la pretensión de Walzer de encontrar una ética universal manifiesta en los momentos críticos, normalmente en forma de mandatos negativos, extensibles a toda sociedad<sup>487</sup>. Su método es denominado como “socio-histórico y hermenéutico” pues se adentra en las moralidades densas para descubrir la moralidad tenue que dicta el límite de lo tolerable. En este sentido, dice Cortina, la crítica que podemos hacer desde aquí es exclusiva para repudiar las injusticias más brutales y ofensivas<sup>488</sup> en el plano internacional. Sin embargo, su crítica es inmanente<sup>489</sup> habitualmente y, por tanto para ella, al igual que lo era para Apel, resulta incapaz de dar una respuesta que posibilite la construcción de una ética universal, pues sigue siendo insuficiente, por más que valore los esfuerzos y la practicidad de este modelo en comparación con otros representantes de este método socio-histórico<sup>490</sup>.

Por último, el tercer modelo o patrón, que trata de dar respuesta a la posibilidad de un ética global, sería el denominado pragmático trascendental y que toma como punto de partida “un hecho innegable, desde el cual descubrir mediante reflexión trascendental un núcleo normativo que no pueda negarse sin incurrir en contradicción”<sup>491</sup>.

Este hecho innegable, no es otro que el lenguaje, la

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>486</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

<sup>487</sup> Sobre la posición de Walzer respecto a máximos y mínimos véase el punto III.2. Cf. *GPM*, pp. 24-26.

<sup>488</sup> Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, op. cit., pp. 148-149.

<sup>489</sup> Véase el cap. II de este mismo trabajo en lo relativo al modelo walzeriano de crítica social.

<sup>490</sup> En palabras de Apel, empírico-inductivo. Véanse los puntos III.3.2 y II.4.3 del presente trabajo. Cf. Andrew STARK, “Global Justice, Historical Justice: Looking at the Two Debates in Tandem” *Political Theory* 40, octubre 2012, pp. 543-572. Dónde muestra un análisis paralelo de ambos enfoques, el momento histórico y el global, argumentando que pueden compartir la misma estructura y que las posiciones que pretenden negar cualquiera de estos enfoques no dejan de ser inconsistentes e incluso autocontradictorios. En este sentido, creo que la posición de Cortina recoge suficientemente ambos momentos.

<sup>491</sup> Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*, op. cit., p. 146.

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

argumentación. Desde aquí, se descubren los presupuestos irrebasables que permiten fundamentar una ética universal, y que se presentará como una ética de la responsabilidad y la corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas<sup>492</sup>. Dicho esto, y tomando como base lo expuesto en este trabajo en relación a la ética del discurso y la posición walzeriana<sup>493</sup>, nos adentraremos ahora en la propuesta de Cortina, como idea orientadora, mediadora y posibilitadora entre ambas posiciones, por más que entre ellos persistan diferencias insalvables.

### **III.4.2 Propuesta mediadora. Hacia una ética cívica**

Cortina, preocupada siempre por el ámbito práctico de la filosofía moral<sup>494</sup>, tanto desde la filosofía política como desde las éticas aplicadas, ha desarrollado en su pensamiento la idea de una ética cívica de mínimos, articuladora y posibilitadora de propuestas maximalistas, a la par que anclada en fundamentos universales. Es por esto por lo que creo muy interesante introducir su posición, ya que partiendo de las éticas discursivas, en concreto de la expuesta por Apel, es capaz de ir más allá<sup>495</sup>, añadiendo algunos matices y solventando algunas de sus deficiencias, haciéndola interesante para poder comparar y tender puentes al modelo presentado por Walzer.

Cortina parte de la necesidad ética de unos principios que puedan extenderse universalmente para poder vivir en una sociedad pluralista, ya que, si bien reconoce la pluralidad de “*ethoi*” en las distintas sociedades, no quita para que, situados en un nivel postconvencional, aspiremos a conseguirlos. Sin embargo, a su juicio, esto no conduce,

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 149. Cf. A. CORTINA y J. CONILL, “Pragmática trascendental”, M. Dascal ed., *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 137-166; K. O. APEL, “First things first”, M. Kettner ed., *Angewandte Ethik als Politikum*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 21-50.

<sup>493</sup> Veansé los puntos I.2.1.1, II.4.3 y III.3.2 del presente trabajo.

<sup>494</sup> Entre algunas de sus obras podemos destacar las siguientes Adela CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K. O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1995; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998. *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001;

<sup>495</sup> Cf. *Ética sin moral*, op. cit., cap. 7; *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., cap. 10-11.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

como pudiera parecer, a la intolerancia ni a la imposición de estos principios a toda sociedad, (esta era la impresión de Walzer respecto de los procedimentalismos, si bien él también defendía desde otros planteamientos el pluralismo moral<sup>496</sup> y político). De hecho estos principios, dirá Cortina, son condición de posibilidad del pluralismo moral, el cual exige un mínimo de coincidencia, ya que no puede confundirse ni con el subjetivismo moral ni con el relativismo. Son “los valores que componen ese mínimo común los que conforman esa ética cívica”<sup>497</sup>, independientemente de las concepciones de vida buena que tengan los miembros de la sociedad en cuestión. Será sobre esta base sobre la cual pivoten, sirviendo como marco, a las distintas éticas aplicadas, de las que posteriormente tendremos algo que decir. En cualquier caso, esto no significa que las distintas moralidades se diluyan en un único código moral, aunque tampoco constituirán un compendio axiológico o politeísmo moral<sup>498</sup>.

Los rasgos de la ética cívica propuesta por Cortina<sup>499</sup>, y en esto tiene mucho en común con Walzer, vienen definidos por partir de lo que ya hay, no pretendiendo ser un constructo filosófico ideal sino sabedora que existe una realidad social que vincula a las personas en tanto que ciudadanas, con sus diversas dimensiones sociales pero interrelacionadas por pertenecer a una comunidad cívica<sup>500</sup>. De esta manera, el alcance de esta ética, aún con su pretensión universal, se limita a las sociedades compuestas por ciudadanos y no a otras.

Cortina afirma que a esos mínimos llegamos desde las premisas concernientes a cada una de nuestras propias moralidades maximalistas, si bien es la reiteración o intersección que se da entre ellas lo que configura esa moralidad, denominada mínima o tenue en Walzer y ética

---

<sup>496</sup> Sobre las tensiones dentro de la propia concepción de pluralismo moral y razonable, así como de ciertas consecuencias que pueden desprenderse puede verse el trabajo de Guillermo LARIGUET, “Las tensiones internas del pluralismo moral”, *Isegoría*, n° 44, enero-junio, 2011, pp. 161-184.

<sup>497</sup> Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, op. cit., p. 136.

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>499</sup> *Ibid.* p. 137-138.

<sup>500</sup> Sería similar al pensamiento walzeriano acerca de las diferentes esferas articuladas bajo la esfera política como coordinadora. Cf. Michael WALZER, *Spheres of Justice*. Y también con las diferentes esferas del individuo. Cf. “Notes on Self-Criticism”, *Social Research* 54, 1987, p. 33-43.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

cívica por Cortina<sup>501</sup>. Esta coexistencia entre ética cívica de mínimos y las éticas de máximos, en Walzer se presentaba como la imposibilidad de salir de nuestras moralidades densas y particularistas, en las cuales encontramos los mínimos por reiteración, no existiendo un núcleo mínimo moral universal al cual agregar densidad. En este sentido, esta será una diferencia importante con Walzer, pues mientras Cortina pretenderá que esos mínimos de justicia, que posibilitan el pluralismo, sean progresivamente ampliables<sup>502</sup>, con matices y respetando las concepciones maximalistas de la moralidad, Walzer no aspirará a este tipo de extensión, por considerarla excesiva, y se conformará con el uso adecuado del minimalismo en los momentos necesarios, como ya vimos<sup>503</sup>.

A su vez, entre los rasgos de esta ética cívica, destaca el dinamismo, de forma que se configura a partir de los diferentes valores compartidos dentro de las distintas éticas de máximos y que ganamos a lo largo del tiempo de forma progresiva. En este sentido, Walzer también defiende el dinamismo, aunque en este caso dentro de las distintas moralidades máximas denominadas densas<sup>504</sup>, cambiantes y modeladas a lo largo del tiempo, y de las cuales surge la posibilidad de una versión tenue de las mismas en la que se comparten, en momentos de crisis y de situaciones de injusticia manifiesta, algunos valores o principios reiterados a lo largo de ellas, recordemos que sólo en estos casos concretos es factible hablar de universalidad para Walzer. Cortina, por su parte, afirmará que esos mínimos compartidos, esos valores y principios no pueden transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia, constituyendo así la ética cívica, propia del estado de derecho, y que ella llamará “ética de mínimos”<sup>505</sup>. Sin embargo, a pesar de su coincidencia en este último aspecto, ambos autores difieren en cuanto al grado de cumplimiento de estos mínimos, pues mientras Cortina dice de ellos que son exigibles moralmente aunque sin coacción externa, Walzer parece

---

<sup>501</sup> Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, op. cit., p. 140.

<sup>502</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>503</sup> Véase el punto III.2 de este mismo trabajo.

<sup>504</sup> También doctrinas comprensivas del bien, al igual que Rawls y toda la tradición norteamericana. Cf. Michael WALZER, *MALI*; John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press. Nueva York, 1993; Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, op. cit., pp. 140-141.

<sup>505</sup> Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, op. cit., p. 138.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

dispuesto, en ocasiones especiales, a autorizar la intervención para hacerlos cumplir<sup>506</sup>, si bien en este punto y quizás así se explique la diferencia, Walzer suele aludir a razones como la libertad y la vida, mientras que la ética cívica se sitúa en el ámbito de la justicia, al que también podría llegarse desde la posición walzeriana aunque no fuese en primera instancia.

También hemos de decir que entre las propuestas que postula Cortina para la articulación de máximos y mínimos, encontramos otras similitudes, también diferencias, con Walzer y que recogen el espíritu de lo hasta aquí enunciado<sup>507</sup>. En primer lugar afirma que la relación entre éticas de máximos y mínimos ha de ser de no absorción, de forma que los maximalismos respeten los mínimos de justicia y estos a su vez, explicitados en la ética cívica, no anulen ninguna propuesta maximalista que respete esos mínimos. Tampoco habrán los máximos de absorber a la ética cívica, pues si bien los mínimos se alimentan y surgen de los máximos, de las diferentes moralidades densas particulares, no conviene que una sola de estas se adueñe de la concepción minimalista globalmente. En este sentido, si bien comparten ambos autores lo aquí expuesto, Walzer acusa a los procedimentalismos, entre ellos el de la ética discursiva de la que parte Cortina, de intentar hacer pasar por mínimos únicamente los máximos adelgazados de sus concepciones particulares e idealizados generalmente, además de tratar de adueñarse de esa concepción mínima caracterizada como universal. A este respecto, hemos de decir que Cortina, parece matizar los planteamientos discursivos acercándose, figuradamente, a los planteamientos walzerianos en torno a este tema, ya que en sus últimas propuestas de articulación entre máximos y mínimos aparece una diferencia de cariz con los planteamientos discursivos habituales, pues además de partir de los contextos particulares, propone que los máximos sean purificados desde los mínimos, lo que pareciera ser el equivalente a un tribunal desde el cual juzgar las concepciones maximalistas, pero teniendo presente que es en estas dónde encontramos los mínimos.

---

<sup>506</sup> Cf. Michael WALZER, "The Moral Standing of States: A Response to Four Critics", *Philosophy and Public Affairs* 9, 1980, pp. 209-229; *JUW*. Ver punto III.1.2 de este mismo trabajo.

<sup>507</sup> Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, op. cit., pp. 142-144.

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

En este sentido, Walzer parece ofrecer algo similar al hablar de mínimos que no pueden sobrepasarse, aunque él prefiere hablar de estándares críticos propios de cada concepción maximalista y que se encuentran dentro de ellas, si bien en algunos casos acuciantes es necesario hacer una crítica desde el exterior, como señalamos al comienzo de este capítulo con los casos de Amós y Jonás, y con la necesidad ocasional del modelo crítico que aportaba Jonás, por más que la mayor parte del tiempo la crítica pueda venir desde el interior<sup>508</sup>. De esta manera, las propuestas de ambos podrían llegar a ser muy similares a pesar de los matices señalados.

De la misma forma, mientras Cortina propone que doctrinas maximalistas y ética cívica no estén separadas, siendo autosuficientes alguna de ellas, Walzer lo matizaría, ya que él mantiene que desde un principio no existe la posibilidad de separación, salvo en los momentos puntuales señalados; el problema para Walzer será que, a su juicio, muchas veces, los procedimentalismos si que tratan de tener unos mínimos autosuficientes e imponerlos a las distintas concepciones maximalistas. Esta es su percepción y por eso quizás, la posición de Cortina, en la que matiza y hace tanto énfasis en puntos coincidentes con Walzer hace que algunas de sus diferencias no cobren tanta relevancia, posibilitando así lecturas conciliadoras a las cuales poder añadir elementos walzerianos como la idea de igualdad compleja en versión minimalista<sup>509</sup>, que veremos en el último capítulo, como estándar crítico y complementaria a lo dicho de la ética cívica para fomentar una sociedad más justa, tolerante y libre de corrupción, en la que no se ejerza la dominación de unas esferas sobre otras y pueda limitarse la injusticia en tanto en cuanto compartimos unos densos valores que no nos permiten pasar por alto ciertas actitudes a escala global.

---

<sup>508</sup> Véase el punto III.1 de este mismo trabajo. Sobre la crítica social inmanente y trascendente, ya expresé también mi opinión, así como las de liberales y discursivos, al ver las diversas objeciones al planteamiento walzeriano.

<sup>509</sup> La relación con el concepto de ciudadanía compleja acuñado por Cortina es manifiesta. De ello también hablaremos en el apartado V.4.



## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

### III.4.3 Desde una hermenéutica crítica de las actividades humanas

Siguiendo con la propuesta de Adela Cortina y las similitudes que algunos de sus planteamientos ofrece con el pensamiento de Michael Walzer, en su artículo “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”<sup>510</sup>, se pregunta por la aplicabilidad de la ética en las diferentes esferas de la vida cotidiana, así como por su alcance y fundamento. Este interés, compartido en este trabajo, es el que me mueve a presentar, además de lo visto en torno a su invitación a una ética cívica, la propuesta que hace de hermenéutica crítica de las actividades humanas como superación de las deficiencias de casuísticas anteriores y que otros modelos discursivos tienen, como por ejemplo el modelo de Apel cuando se refiere a la parte B o giro aplicado de la ética<sup>511</sup>, y que creo tiene relación con algunos aspectos del pensamiento walzeriano proyectándonos definitivamente al ámbito político. Es curioso cuanto menos que, entre la clasificación de los modelos expuestos sobre la búsqueda de una ética global<sup>512</sup>, el modelo walzeriano era catalogado como hermenéutico-crítico a la vez que ella misma presenta su propuesta para las éticas aplicadas bajo la misma denominación. Desde luego, su procedimiento, en esta parte aplicada, nos deparará muchas similitudes, al igual que algunas diferencias con nuestro autor de referencia.

La ética<sup>513</sup>, para Cortina, tiene algunas tareas a las cuales no puede renunciar. Entre ellas está la de aplicarse a los distintos ámbitos de la vida cotidiana<sup>514</sup>. En su repaso a las diferentes modalidades de

---

<sup>510</sup>Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades Humanas”, *Isegoría* 13, 1996, pp. 118-134. Cf. Adela CORTINA, Jesús CONILL, Agustín DOMINGO, Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994; Adela CORTINA y otros, *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003.

<sup>511</sup> En este sentido, Habermas considera que la ética no tiene por tarea aplicar el principio ético, sino sólo fundamentar la moral. Cf. Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., pp. 31-34.

<sup>512</sup> Véase el punto III.4.1 de este mismo trabajo.

<sup>513</sup> Adela CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, parte 1; *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, cap. 1.

<sup>514</sup> Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada”, op. cit., p. 121.

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

aplicación, comenta algunas insuficiencias que han tenido lugar, como por ejemplo cuando se refiere a la casuística deductiva, a la que recrimina sus pretensiones totalizadoras con estas palabras:

*“La actual ética aplicada ha nacido más de las exigencias «republicanas» de las distintas esferas de la vida social, que de la «monarquía» de unos principios con contenido que quieren imponerse a la realidad social. Las situaciones concretas no son mera particularización de principios universales, sino lugar de descubrimiento de los principios y los valores morales propios del ámbito social correspondiente”<sup>515</sup>.*

Cortina, en este punto, explicita la misma crítica que Walzer hace a algunos senderos de filosofía moral y, a la vez, concreta que los principios han de surgir de contextos locales en cada ámbito o esfera. Sin embargo, difiere de la posición de Walzer al considerar que éste caería dentro de la casuística número dos o inductiva, en la que el principal problema vendría marcado por el principialismo, es decir, por su dificultad a la hora de descubrir principios universales<sup>516</sup>, si es que puede hacerse desde esta posición. Por esta razón, Cortina se situará un paso más allá. Refiriéndose a la misión de la ética de fundamentar la

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>516</sup> *Ibid.*, pp. 124-5. Estaría relacionado con el problema de la fundamentación ya aludido y que representa una diferencia sustancial entre ambos autores. En cualquier caso, Cortina valora muy positivamente este método pues ya funciona con excelentes resultados en algunos campos como por ejemplo en bioética, si bien los representantes de este método no se percatan de que no es cierto que no exista ningún principio ético universal, sólo que este principio no es material, como querría la casuística deductiva, sino procedimental, procedente de la razón históricamente generada. Cf. Jesús CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991. Este principio constituye el trasfondo ético de una cultura social y política democrática y pluralista y se modula de distinta forma en los distintos ámbitos de la vida social. Con Apel, es un principio procedimental, universal, común a los distintos ámbitos, que expresa la conciencia moral propia del nivel postconvencional. Este principio diría que “Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión”. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*. II, op. cit., pp. 380-381. Cf. Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10.

### *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

dimensión normativa de lo moral<sup>517</sup>, en la que coinciden Apel y Habermas, Cortina toma como referencia a Apel, ya que sólo él distingue dos partes en la ética, como expusimos en el punto II.4.3. Sin embargo, cree que la distinción de niveles, A y B, da la sensación de que descubrimos un principio y luego tenemos que diseñar un marco para aplicarlo a los casos concretos, cuando, en realidad, se trata de descubrirlo en los distintos ámbitos y averiguar cómo debe modularse en cada uno de ellos, en los que la aplicación siempre viene condicionada por las consecuencias y por las situaciones<sup>518</sup>.

En esto se basa su propuesta de ética aplicada como hermenéutica crítica<sup>519</sup> y que, tomando como referencia los rasgos de una ética cívica vistos anteriormente, la sitúa dentro de un marco deontológico de raigambre kantiana, superando así los momentos deductivos e inductivos señalados. De esta forma hace gala de la circularidad propia de una *hermenéutica crítica*, ya que es en los distintos ámbitos de la vida social en los cuales detectamos como trasfondo un principio ético<sup>520</sup>, que se articula de forma distinta según el ámbito en que nos encontremos<sup>521</sup>. Al igual que Walzer, no se trata de buscar principios en el exterior de una caverna, al modo platónico, sino de adentrarnos en cada esfera, en cada campo y buscar los principios y valores que los rigen, con la diferencia de que para Cortina este principio hallado resultará ser el mismo para todos<sup>522</sup>, además de ser verdadero<sup>523</sup>, cuando

---

<sup>517</sup> He de mostrar mi acuerdo con tal empresa, por difícil que pueda resultar la misma.

<sup>518</sup> Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada”, op. cit., p. 127. Asimismo, expone algunas otras insuficiencias del modelo apeliano con respecto a las éticas aplicadas.

<sup>519</sup> Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit.

<sup>520</sup> Se trata del principio discursivo de reconocimiento de cada persona como interlocutor válido.

<sup>521</sup> Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada”, op. cit., p. 128. “Cada campo tiene una innegable especificidad y por eso hay una melodía común a ellos, pero expresada en muy diferentes versiones. Atender tanto a la melodía como a las versiones es imprescindible y eso es lo que nos obliga a practicar la interdisciplinariedad”.

<sup>522</sup> El principio procedimental de la ética del discurso es únicamente una orientación de trasfondo, lo cual significa que necesitamos contar con otras tradiciones éticas para componer el modelo de aplicación.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

para Walzer los principios encontrados, como máximo, estarían dotados de una verdad provisional y siempre revisable por la propia tradición en la cual se esté desarrollando la actividad. De esta forma, mientras Cortina pone el acento por igual tanto en el principio discursivo como medio de coordinación entre los campos o esferas, como en la sustancia de estas, Walzer se centrará fundamentalmente en este último aspecto. En cualquier caso, la relevancia dada por Cortina a la sustancia de cada actividad es remarcable como punto de aproximación a los planteamientos hechos por Walzer en su tratamiento de las diferentes esferas, si bien, he de decir, que Walzer también rechazará el requisito de universalizabilidad marcado por Cortina para considerar a las normas que se deduzcan en tales esferas o actividades como legítimas.<sup>524</sup> Dicho esto, a juicio de Cortina:

*“Para desarrollar una actividad moralmente en una sociedad moderna es preciso atender al menos a cinco puntos de referencia: 1) las metas sociales por las que cobra su sentido; 2) los mecanismos adecuados para alcanzarlas en una sociedad moderna; 3) el marco jurídico-político correspondiente a la sociedad en cuestión, expresado en la constitución y en la legislación complementaria vigente; 4) las exigencias de la moral cívica alcanzada por esa sociedad, y 5) las exigencias de una moral crítica planteadas por el principio de la ética discursiva”*<sup>525</sup>.

Sin duda, estos pasos podrían ser asumidos por Walzer, al hablar de las diferentes esferas, como luego veremos a propósito del concepto de justicia distributiva, salvo en lo concerniente a los dos últimos

---

<sup>523</sup> Adela CORTINA, *Ética sin moral*, op. cit., cap. 2. Esto supone que hay una verdad objetiva alcanzable, a través de una especie de proceso hegeliano. Walzer no está de acuerdo, pues no hay verdad a la cual llegar, sino sólo momentos de verdad.

<sup>524</sup> “La idea de sujeto como interlocutor válido configura el trasfondo «melódico» común a todas las esferas, ya que, en todas ellas es el afectado, en último término, quien está legitimado para exponer sus intereses, y sólo deben considerarse legítimas aquellas normas que satisfagan los intereses universalizables.” Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada”, op. cit., p. 128. Ya vimos la oposición de Walzer a este respecto desde el punto I.2.1.1. de este mismo trabajo.

<sup>525</sup> A. CORTINA/J. CONILL/A. DOMINGO/D. GARCÍA MARZÁ, *Ética de la empresa*, op. cit., cap. I; Adela CORTINA, “El estatuto de la ética aplicada”, op. cit., p. 130.

## **Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

puntos, pues el cuarto vendría matizado, con sus similitudes y diferencias, por lo ya expuesto en el punto anterior de este trabajo, y respecto al quinto, porque en el caso de Walzer encontraríamos los principios críticos dentro de nuestras propias tradiciones éticas, sin tribunal externo que las juzgue o constreñimiento que lo limite, como ya se dijo en el capítulo dos, al no creer en la supuesta y pretendida neutralidad de tales principios críticos. Sin embargo, respecto a los tres primeros, se puede considerar que serían compartidos por ambos ampliamente. Respecto del primero, ambos sostienen que las distintas actividades están caracterizadas por sus bienes internos, bienes que sólo a través de ellas se consiguen y que implicarán valores y virtudes para alcanzarlos. En el caso de las éticas aplicadas, al igual que las distintas actividades humanas, tendrán que averiguarse qué virtudes y valores permiten alcanzar en cada caso sus bienes internos. Para alcanzarlos, en referencia al segundo punto aludido por Cortina, es preciso contar con los mecanismos específicos de esa sociedad, recurriendo a las estrategias<sup>526</sup> y mecanismos propios de la actividad<sup>527</sup>. Vemos pues, como al igual que en el punto anterior, vuelven a coincidir, y no sólo en esto, sino en advertir que la utilización de medios como fines conlleva, una deslegitimación de la actividad en el caso de Cortina, y que en Walzer será considerado como injusticia relativa a los supuestos de predominio y monopolio que posteriormente veremos<sup>528</sup>.

Además, ambos autores, en referencia al tercer punto mentado, coinciden al señalar que la legitimidad de cualquier actividad social exigirá atenerse a los contextos específicos, no sólo en alusión a la legislación sino también a la moralidad vigente, ya que ambas son, como dijimos, dinámicas y han de ser reinterpretadas históricamente, además de que el marco jurídico no es capaz nunca de abarcarlo todo, cosa que tampoco conviene, como señalan ambos<sup>529</sup>. Todo lo expuesto hasta aquí, quedará bajo el marco que supone la ética cívica<sup>530</sup>, según Cortina,

---

<sup>526</sup> Adela CORTINA, “*El estatuto de la ética aplicada*”, op. cit., p. 131.

<sup>527</sup> *Ibidem*.

<sup>528</sup> Cf. Michael WALZER, *SJ.*, pp. 10-13. (24-27).

<sup>529</sup> Cf. Michael WALZER, “*Philosophy and Democracy*”, op. cit., y Adela CORTINA, “*El estatuto de la ética aplicada*”, op. cit., p. 132.

<sup>530</sup> Ha sido explicado en el punto III.4.2, con sus similitudes y diferencias respecto a Walzer y que suponen los puntos cuarto y quinto antes enunciados por Cortina.

## *Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos*

pues para obtener legitimidad social una actividad ha de lograr a la vez producir los bienes que de ella se espera, así como respetar los derechos reconocidos por esa sociedad y los valores que tal sociedad ya comparte. De ahí que se produzca una interacción entre los valores que surgen de la actividad correspondiente y los de la sociedad, entre la ética de esa actividad o esfera y la ética civil, sin que sea posible prescindir de ninguno de los dos polos sin quedar deslegitimada la actividad<sup>531</sup>. En este mismo sentido, aunque sin diferenciar tanto una ética civil al margen de las éticas propias de las actividades humanas, Walzer señala la necesidad de respetar las fronteras establecidas entre las diferentes esferas<sup>532</sup>.

De esta forma, parafraseando a Cortina en sintonía con Walzer, y a modo de resumen diremos que hemos de tener en cuenta la actividad o esfera de la que nos ocupamos (sea ésta médica, educativa, económica, ecológica ...), así como la meta por la que esa actividad cobra su sentido; también los valores, principios y actitudes que es necesario desarrollar para alcanzar su meta propia, siempre teniendo en cuenta que estos surgen de la actividad concreta<sup>533</sup> y en el contexto general de la sociedad en la que se desarrollan. A su vez, los datos de la situación deben ser descritos y comprendidos del modo más completo posible y con la mayor densidad. El momento consecuencialista será imprescindible, pero para Cortina, a diferencia de Walzer, éste estará dentro del marco de justicia exigido por la ética dialógica<sup>534</sup>.

De este modo, vista la propuesta de Cortina sobre la ética cívica, su aplicabilidad en diferentes esferas o ámbitos y su relación con Walzer, pasaremos a ver como en Walzer se articulan estos aspectos desde su concepción de justicia distributiva y que en una aproximación posterior nos ofrecerán la posibilidad de ofrecer una aplicación práctica de uno de sus resultados, a saber, el de la igualdad compleja así como su posible aplicación minimalista y que nos servirá como estándar crítico, complementario a lo expuesto por la ética cívica, con el objetivo de fomentar una sociedad más justa, tolerante y libre de dominación de

---

<sup>531</sup> Adela CORTINA, “*El estatuto de la ética aplicada*”, op. cit., p. 132.

<sup>532</sup> Cf. Michael WALZER, *SJ*. “Introducción”, pp. XI-XVI. (9-13)

<sup>533</sup> En el caso de Cortina surgen de la modulación del *principio dialógico* en esa actividad concreta.

<sup>534</sup> Adela CORTINA, “*El estatuto de la ética aplicada*”, op. cit., p. 133.

**Minimalismo y maximalismo moral. Éticas de mínimos y éticas de máximos**

unas esferas sobre otras, pudiendo así limitar la injusticia y la ilegitimidad en nuestras actividades sociales. Todo ello desde unos densos valores compartidos en cada sociedad pero que, a su vez, nos impiden pasar por alto ciertas actitudes e injusticias que se reproducen a escala global en pleno siglo XXI.





## SEGUNDA PARTE: FUNDAMENTOS POLÍTICOS EN MICHAEL WALZER. EN TORNO A LA IDEA DE IGUALDAD COMPLEJA

### CAPÍTULO IV LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN WALZER

#### IV.1 Contexto maximalista

Una vez visto y analizado el contexto en el que se configuran las bases y fundamentos del pensamiento walzeriano, podemos entrar de lleno en dos conceptos importantísimos en su teoría política como son la justicia distributiva y la igualdad compleja, para centrarnos principalmente en la posibilidad de una lectura alternativa del último de ellos, y que, sin perder su esencia, nos posibilite dar un paso más allá de las pretensiones localistas e iniciales que este concepto tiene en el pensamiento de Walzer<sup>535</sup>.

Hemos de comenzar situando y definiendo la justicia distributiva en el pensamiento walzeriano a través de su obra principal *Spheres of Justice*, en la que ésta queda emplazada en un contexto maximalista<sup>536</sup>, como no podía ser de otra manera, una vez analizados los presupuestos filosóficos de los que Walzer parte y que no podremos perder de vista en ningún momento, por más que algunos de sus análisis hayan sido criticados, incluso en este mismo trabajo. Si en el último capítulo expuesto analizábamos la relación entre moralidad densa y tenue, entre máximos y mínimos morales, hemos de decir que la justicia distributiva, para Walzer, es un ejemplo de moralidad densa o maximalista, aunque pueda haber otras versiones, sin duda, esta es su principal acepción. La razón es simple, pues cualquier descripción completa respecto a cómo deben ser distribuidos los bienes sociales será dependiente del contexto

---

<sup>535</sup> Cf. JUAN CARLOS VELASCO, “La justicia en un mundo globalizado”, *Isegoría*, n.º 43, julio-diciembre, 2010, pp. 349-362. En el que se hace una exposición panorámica de la discusión filosófica contemporánea sobre el alcance de la noción de justicia distributiva y en el que en su primera sección, se presenta, en oposición al planteamiento que Walzer hace, la globalización como trasfondo ineludible de la reflexión sobre la justicia.

<sup>536</sup> Michael WALZER, “Justicia distributiva como moralidad maximalista”. *MALI*, pp. 53-71.

## La justicia distributiva en Walzer

moral maximalista en el que se efectúe<sup>537</sup>. Obviamente, estará marcado por referencias particularistas, culturales e históricas, sus principios y procedimientos habrán sido contruidos a lo largo del tiempo, a través de procesos complejos de configuración social, en los que las argumentaciones son una parte más de la interacción entre unos y otros, además del resto de procesos configuradores de moral como son los conflictos sociales, la negociación política, la asimilación cultural, las distintas revelaciones o formas religiosas, etc. Para Walzer, el proceso por el cual se configura la moral, como ya dijimos, tortuga sobre tortuga, es imposible de detallar en su totalidad pues es excesivamente plural desde el comienzo; en todo caso, se pueden describir los trazos abstractos que la van configurando. En este sentido, para él, no existe la posibilidad de encontrar un principio singular<sup>538</sup> que guíe todo el proceso de afirmación cultural del que dependa la justicia distributiva sino que, al analizar los principios que nos guían, nos damos cuenta de que “su carácter es concreto, particularista y circunstancial”<sup>539</sup>. Todo ha de ser examinado atendiendo a los lugares y épocas, los bienes también. Replantea la situación original rawlsiana atendiendo fundamentalmente a cuestiones de identidad, historia, cultura y pertenencia. No se elige en una situación hipotética sino en la que ya estamos situados<sup>540</sup>. La comprensión que Walzer tiene de los bienes sociales, por tanto, es producto inevitable del particularismo histórico y cultural<sup>541</sup> del que hace gala. De esta forma, Walzer habla de la justicia distributiva localizada en un contexto particular, con sus valores y prácticas habituales. Sin salir de ninguna caverna al modo platónico, critica la posición filosófica de situarse en una instancia alejada de dónde estamos viviendo, compartiendo y distribuyendo en base a nuestras concepciones

---

<sup>537</sup> MALI, p. 53. En este sentido puede verse también los comentarios de David MILLER al respecto en el estudio introductorio que hace a la obra de Walzer y sus críticos en *PJI*, pp. 12-13.

<sup>538</sup> En clara alusión a Rawls, Ackherman, Beitz, Pogge u otros procedimentalistas sobre todo de raigambre liberal. Cf. Michael WALZER, “Achieving local and global justice”, *Dissent*, Summer 2011, pp. 42, 47.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 54. *SJ.*, p. 4. (18) Si bien Walzer está contra el impulso filosófico imperante no descarta cierto impulso filosófico inevitable a la hora de definir y poner límites a ese pluralismo del que él es defensor.

<sup>540</sup> Recordemos lo que ya dijimos a este respecto y que suponía un error de comprensión por parte de Walzer pues Rawls también hace una hermenéutica reconstructiva.

<sup>541</sup> *SJ.*, p. 6. (19)

## La justicia distributiva en Walzer

particulares y comunes. Walzer intenta interpretar desde dentro de la propia caverna o sociedad, sin perder las conexiones<sup>542</sup>. La comunidad es el contexto fundamental pues no podemos recurrir a la justicia para que fije los límites apropiados de la comunidad. Eso sería en palabras de Miller “poner el carro delante de los caballos”<sup>543</sup>, lo cual no tiene sentido.

Tampoco se propone Walzer formular dictámenes universales, sino concretos sobre su sociedad y características<sup>544</sup>. Es por esta razón por la que, por ejemplo, alude a los distintos significados de nuestras vidas hoy día, de su configuración en torno a oportunidades y al planteamiento de la vida como una carrera, característico en el occidente contemporáneo, cuando, en realidad, el significado de la vida ha sido, a lo largo del tiempo y en lugares diferentes, considerado de forma diversa, ya sea en relación a planes divinos, papeles heredados, méritos adquiridos, etc<sup>545</sup>, y no únicamente en función de nuestras oportunidades o del labrarse una carrera como pareciera cerciorar la realidad occidental moderna. Este ejemplo demuestra que hasta las cosas más básicas se distribuyen a la luz de los significados densamente creados en el interior de nuestras moralidades. Además, esto nos hace intuir ya una relación entre nuestras comprensiones y los criterios de distribución, pues “dónde la vida humana es entendida de forma distinta, son de aplicación criterios diferentes”<sup>546</sup> ya que “los bienes distintos habrán de distribuirse por razones diversas”<sup>547</sup>.

De esta forma nos encontramos con la idea básica de *Spheres of Justice*, la cual viene a decir que “la justicia distributiva debe poseer alguna relación con los bienes que se distribuyen (...). La justicia distributiva es relativa a los significados sociales”<sup>548</sup>. En este sentido, según Walzer, si asumimos que estos no tienen ninguna naturaleza

---

<sup>542</sup> *SJ.*, p. XIV. (12)

<sup>543</sup> David MILLER, “Introducción”, *PJI.*, p. 13.

<sup>544</sup> Como puede ser el ejemplo de los Estados Unidos de 1986 que más tarde veremos en, “Justice Here and Now”, *Justice and Equality Here and Now*, editado por Frank S. Lucash, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp. 136–50. (Trad. castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 114-130.)

<sup>545</sup> *MALI.*, pp. 54-56.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>547</sup> *SJ.*, p. 6. (19). Cf. Michael WALZER, “Achieving local and global justice”, op. cit., p. 47.

<sup>548</sup> *SJ.*, pp. 3-10. (17-24) fundamentalmente y cap. I; *MALI.*, p. 58.

## La justicia distributiva en Walzer

esencial descubierta o inventada<sup>549</sup>, no queda otra salida que interpretar los significados sociales que esos bienes tienen para los miembros de esa sociedad, tratando de desentrañar las relaciones mentales o materiales que esos bienes ocupan en la vida de los miembros de la sociedad en cuestión. De esta forma, la justicia distributiva se sitúa en torno a la distribución de los bienes en moralidades maximalistas.

A su vez, he de decir que el minimalismo reiterado visto en el anterior capítulo, constriñe y dota de un sentido crítico a la propia idea de “justicia”<sup>550</sup>, confiriéndole así también un carácter negativo de lo que no se puede hacer, por más que la construcción sea positiva en la medida en que define los significados sociales y sus criterios distributivos. De esta forma, Walzer trata de librarse de la acusación de relativista. Además, añade otro límite a la máxima referida, pues, al decir que la justicia distributiva es relativa a los significados sociales, matiza que estos requerirán algún tipo de comprensión compartida que los reconozca y los constituya. En cualquier caso, esta comprensión o criterio no podrá ser ni sustantivo, ni meramente formal, lo que dejaría la puerta abierta a criterios procedimentales como el que vimos al final del anterior capítulo, si bien Walzer rechaza explícitamente los principios procedimentales discursivos a este respecto, limitándose a señalar la imposibilidad de criterios sustantivos y formales de una forma minimalista, al igual que subraya que estos procesos por los cuales compartimos significados no han de ser coercitivos radicalmente por mucho que la socialización como proceso lo sea en alguna medida<sup>551</sup>. Referido a esto último, conviene recordar que el propósito de Walzer es describir una sociedad en la cual ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación<sup>552</sup>, de lo cual tendremos algo que decir más adelante al hablar de la relación entre la igualdad compleja y el concepto de libertad como no dominación.

---

<sup>549</sup> Aunque la tuvieran, ya hemos expresado la necesidad continua de interpretación en capítulos anteriores. Cf. Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006, sección II.1, 2, 3.

<sup>550</sup> Hemos de recordar que la justicia, en su concepción minimalista, no es una cuestión relacionada con la bondad o caridad en el plano humanitario ante grandes catástrofes naturales o humanas sino un aspecto esencial del propio concepto de justicia. Michael WALZER, “Achieving Local and Global Justice”, op. cit., p. 45.

<sup>551</sup> MALL, pp. 58-59. Respecto a esto último indica que, nuestros acuerdos no pueden ser del tipo amo-esclavo, por más que la coerción esté presente en los procesos históricos de los que forman parte.

<sup>552</sup> SJ., p. XIII. (11)

## *La justicia distributiva en Walzer*

Siguiendo con nuestra argumentación, hemos de señalar que los significados compartidos no son homogéneos y están siempre en continua disputa, ya que constantemente hay tensiones internas y confrontación externa, batallas intelectuales e interpretaciones diferentes de lo que significa un bien social<sup>553</sup>. Esto nos conduce inexorablemente a la cuestión acerca de cómo distinguir entre significados adecuados e inadecuados y nos retrotrae a la pregunta, que expusimos en el capítulo dos, acerca de cómo distinguir entre mejores y peores interpretaciones, sobre todo en ausencia de un juez supremo o hercúleo como el propuesto por Dworkin. Sin embargo, en este caso, la respuesta pareciera diferente, pues Walzer afirma la necesidad de una perspectiva amplia, de un horizonte adecuado que nos permita entender los significados sociales a través del tiempo y alejados de las discusiones más locales e inmediatas<sup>554</sup>. Esto es así, según Walzer, porque las discusiones sobre los significados sociales rara vez van más allá de un ámbito estrecho, en el que todos entendemos más o menos el significado del bien u objeto de la misma manera, incluso cuando discutimos sobre las razones de su distribución. En definitiva, discutimos sobre la aplicación circunstancial de los principios compartidos, los cuales, por otra parte, suelen ser duraderos en el tiempo, lo que denota acuerdos profundos sobre los mismos<sup>555</sup>.

Por todas estas razones, nos es necesario atender a los diferentes significados sociales de cada bien particular y no a uno sólo. “Nunca ha habido un criterio único, para toda distribución”<sup>556</sup>. El carácter plural de lo que consideramos bienes sociales que deben ser distribuidos hará que nuestra comprensión de la justicia sea distributiva y que las razones por

---

<sup>553</sup> *MALL*, p. 59.

<sup>554</sup> Al respecto, Walzer pareciera referirse exclusivamente a un horizonte histórico, antropológico o sociológico, no yendo ni buscando más allá de la perspectiva que estos pudieran proporcionarnos y entendiendo su necesidad.

<sup>555</sup> En relación con esto, sería aconsejable tener presente el ejemplo favorito de Walzer sobre la curación de cuerpos y almas en la edad media y en el occidente actual. Aunque se discuta localmente sobre la aplicación de la cura y las diferentes formas de hacerlo, la necesidad de curación como algo justo viene determinado por anticipado en tales discusiones y responde a las profundas comprensiones culturales que localmente y en cada época se han dado. Cf. *SJ*, p. 87 y ss. (97 y ss.); *MALL*, pp. 60-64. Algunos vemos en esta posición un acercamiento a planteamientos procedimentalistas como los discursivos, o, al menos pensamos, que una continuidad entre ambos explotando sus virtudes es posible, como trataré de mostrar en la última parte del siguiente capítulo.

<sup>556</sup> *SJ*, p. 4. (18)

## La justicia distributiva en Walzer

las que esos bienes son distribuidos, alcanzados, tenidos, merecidos, etc., dependa de cómo entendamos cada bien concreto, su esfera de aplicación y los mecanismos de distribución. Todo esto corresponde, obviamente, a contextos maximalistas en los que las moralidades densas se desarrollan y crean sus propios significados compartidos, pues “la historia exhibe una gran variedad de disposiciones e ideologías”<sup>557</sup>. En este sentido, Miller afirma sobre el pensamiento de Walzer que “cada comunidad crea sus propios bienes sociales, y que su significado depende de la manera en que son concebidos por los miembros de esa sociedad en particular”<sup>558</sup>.

Si los bienes son plurales, como de hecho lo son, habrán de valorarse en función del valor que ocupen en la vida de aquellos que los valoran; de igual manera, los criterios distributivos de un bien no tendrán porque ser los mismos que los del resto, y, por tanto, su distribución se hará también de forma independiente y plural. De este modo, el pluralismo de los contextos morales tiene su refrendo en el pluralismo valorativo y en el pluralismo distributivo que le acompañan<sup>559</sup>, distinguiendo así entre bienes y criterios de distribución en función de sus contextos morales maximalistas.

De todo ello se deduce que, para Walzer, los significados sociales, con los principios y procesos que suponen, son distintos, plurales y autónomos. Pues, a mayor diferenciación de bienes, mayor autonomía entre ellos ha de suponerse<sup>560</sup>.

### IV.2 Características de la teoría de los bienes

En cuanto a los bienes sociales, hemos de decir, siguiendo el planteamiento walzeriano, que tanto la concepción como la creación de bienes preceden a la distribución.

*“Los bienes no aparecen simplemente en las manos de los agentes distributivos (...) más bien los bienes con sus significados entran a la mente de las personas antes que a sus manos y las formas de distribución son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué*

---

<sup>557</sup> *Ibidem*.

<sup>558</sup> David MILLER, “Introducción”, *PJI*, p. 13.

<sup>559</sup> Michael WALZER, “Pluralism: A Political Perspective”, en Stephan Thernstrom, Ann Orlov, y Oscar Handlin (comps.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1980, pp. 781-787.

<sup>560</sup> MALLI, p. 64; *SJ*, p. 3. (17)

## La justicia distributiva en Walzer

*son los bienes. Los agentes particulares están limitados por los bienes que poseen; uno casi debiera decir que los bienes mismos se distribuyen entre la gente*<sup>561</sup>.

A grandes rasgos Walzer enuncia una teoría de los bienes bajo seis proposiciones<sup>562</sup>, en la que se parte del presupuesto ya expuesto de que la gente concibe y crea bienes que después distribuye entre sí<sup>563</sup>. A pesar de que algunas ideas han sido mencionadas, no me resisto a dejar constancia de los principales rasgos que Walzer destaca en su teoría de los bienes y que pueden resumirse así:

En primer lugar, todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales que no han de ser valorados por sus peculiaridades exclusivas. Los bienes en el mundo tienen significados sociales porque su concepción y creación son procesos sociales. Por la misma razón, estos bienes tendrán diferente significación en diferentes sociedades. A este respecto hemos de señalar que, aunque la gente valora en masa, en conjunto, una vez hecho esto, es posible la disidencia de estos significados compartidos y de este modo la crítica. Como ya vimos con anterioridad, desde el significado compartido también pueden apuntarse significados latentes y subversivos que opten por valores alternativos, de forma que la crítica y la creación de significados sociales nunca es estanca sino que está en permanente movimiento. Una de las características principales es que es dinámica, como dijimos también a colación de la ética cívica en el capítulo anterior.

En segundo lugar, los individuos asumen identidades concretas por la manera en que conciben y crean los bienes sociales, que más tarde poseerán y usarán. De este modo los bienes y su uso son configuradores de identidades, y sobre todo del papel que desempeñan estos en la colectividad.

Tercero, no existe un sólo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. Ya dijimos que el pluralismo era fundamental, y es que, incluso la gama de

---

<sup>561</sup> *SJ.*, p. 6. (20) Las dos últimas líneas sólo aparecen en la versión americana.

<sup>562</sup> *SJ.*, p. 6-10. (20-24)

<sup>563</sup> Recordemos que Walzer partía de que la sociedad humana es una comunidad distributiva, en ella la justicia distributiva es una idea extensa que lleva hasta la reflexión la totalidad del mundo de los bienes. Nos asociamos a fin de compartir, distribuir e intercambiar ante todo, por eso hemos de examinar los bienes y las maneras de distribuirlos a través de muchos lugares y épocas. *SJ.*, p. 3. (17)

## *La justicia distributiva en Walzer*

necesidades<sup>564</sup> puede ser discutida, más todavía si en vez de necesidades consideramos oportunidades, capacidades, reputación... Según Walzer, si hubiese un conjunto así de bienes, tendría que ser tan abstractamente concebido que sería de muy poca utilidad a la hora de reflexionar sobre las formas particulares de distribución. En cierto sentido, para Walzer, es lo que se hace buscando principios mínimos y universales y de ahí su crítica a ciertas concepciones universalistas y procedimentales del asunto, como ya hemos visto en los anteriores capítulos<sup>565</sup>.

En cuarto lugar, diremos que los criterios y procedimientos son intrínsecos al bien social. Si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien sabremos por quién y en virtud de qué razones habrá de ser distribuido. Como ya hemos dicho, toda distribución es justa o injusta en relación con los significados sociales de los bienes de que se trate, y, en este sentido, esto es un principio de legitimación a la vez que un principio crítico. Es lo que significan los bienes lo que determina su movimiento y su distribución, pero este significado, como quedó determinado en la primera proposición, es dinámico, pues la cultura de un pueblo es siempre una producción conjunta y aunque no sea siempre cooperativa siempre es compleja. La comprensión común de los bienes particulares trae consigo principios, procedimientos, concepciones de la acción y, de este modo, provee las bases para la crítica social, como ya expusimos en el capítulo segundo de este mismo trabajo.

---

<sup>564</sup> Cf. *SJ.*, p. 5. (20) Aquí puede verse un ejemplo claro acerca de la comida y el pan como bien necesario. En este sentido muchos otros autores ya dieron cuenta de la dificultad en diferentes contextos de señalar qué es y qué excede al concepto de necesidad. En este sentido, Adela Cortina reconoce la dificultad para definir el “mínimo decente”, una exigencia de justicia que no debe confundirse con la satisfacción de deseos infinitos de bienestar. Adela CORTINA, “Del Estado del Bienestar al Estado de la Justicia”, en *Claves de Razón Práctica*, nº 41, abril de 1994, p. 12-20. Sobre este mismo asunto pero reconociendo la diferencia entre necesidades primarias, secundarias y deseos puede verse José ORTEGA Y GASSET, *Meditación sobre la técnica*, Alianza, Madrid, 1995; Adela CORTINA, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, cap. 7, pp. 157-172.

<sup>565</sup> Si bien en el sentido que aquí se expone podemos coincidir con todas la matizaciones oportunas acerca de la no existencia de un conjunto de bienes con sus significados comunes a toda sociedad, he de señalar, como ya dijimos con anterioridad, la discrepancia existente con Walzer en lo relativo a la fundamentación, como expresaba el propio Apel y al problema que esta posición puede generar por insuficiente a la hora de buscar universalidad, algo que, en cualquier caso Walzer no pretende salvo en circunstancias excepcionales.



## *La justicia distributiva en Walzer*

En cualquier caso, esta afirmación, que parece conllevar que cada bien social determina su criterio de distribución justa, puede ser tomada en un sentido estricto o laxo, como bien ha señalado David Miller al respecto<sup>566</sup>, pues para él, Walzer nunca se encierra dogmáticamente en la versión fuerte de la afirmación, ya que admite distribuciones por razones diversas. En este sentido, el principio distributivo se sostiene habitualmente entre las personas que apelan al significado del bien, pero su vinculación más que conceptual, entre significado y criterio distributivo, es de carácter persuasivo, tratando de suscitar principios distributivos particulares para los diferentes bienes sociales, bienes que apelan tanto a las instituciones como a las prácticas de una sociedad, pero también a las creencias compartidas de las personas acerca de esas prácticas e instituciones, así como al papel que juegan en la distribución y si lo hacen correctamente. De este modo, es la tensión entre ambos y sus significados más o menos estables a lo largo del tiempo lo que nos permite hablar de significados y criterios, si bien para los primeros y también para los segundos, necesitamos usar la interpretación, además de la crítica social para resolver las tensiones entre creencias y prácticas, remitiéndonos de nuevo a los fundamentos vistos en los capítulos uno y dos de este mismo trabajo.

En quinto lugar, Walzer destaca el carácter histórico y particular que poseen los significados sociales al igual que las distribuciones ulteriores. Todo ello cambia a través del tiempo. Por eso Walzer mantiene en todo momento su aversión a cualquier pretensión de un procedimiento especulativo o intuitivo para llegar a las razones pertinentes<sup>567</sup>.

Por último aclara, al respecto de la teoría de los bienes, que, cuando los significados de los bienes son distintos, entonces los criterios de distribución han de ser diferentes y autónomos entre sí. En cada esfera habrán unos criterios y disposiciones apropiadas. Evidentemente estarán interrelacionadas y lo que ocurra en unas esferas afectará a otras, pero como la significación social, la autonomía relativa es un principio crítico y radical<sup>568</sup>, incluso cuando no apunta hacia una norma única según la cual deban ser medidas las distribuciones. En cualquier caso, si

---

<sup>566</sup> David MILLER, "Introducción", *PJI*, pp. 14-17.

<sup>567</sup> Quizás, esto último no sea un problema y tal precaución no sea estrictamente necesaria, como quiere señalar Walzer.

<sup>568</sup> Sobre la potencialidad de esta característica tendremos algo más que decir al respecto al referirnos a las aplicaciones prácticas de concepto de igualdad compleja.

## La justicia distributiva en Walzer

bien no hay una norma única, si las hay “reconocibles en sus trazos” para cada bien social y para cada esfera distributiva en toda sociedad particular<sup>569</sup>.

### IV.3 La justicia distributiva y el arte de la diferenciación

Una vez visto el contexto maximalista en el que tiene lugar la justicia distributiva, me gustaría centrarme en un aspecto central de toda la teoría y que históricamente no siempre ha sido bien entendido por unos y otros. Me refiero a la diferenciación entre ámbitos o esferas, a la construcción de muros y fronteras limitando los ámbitos de actuación y las posibles interferencias entre esos ámbitos. Sin duda, desde la izquierda ha sido criticada la separación por encubridora de ideología, pero también desde posiciones liberales no siempre han sido bien entendidos los ámbitos, si bien hemos de reconocer que el pensamiento liberal ha sido el gran impulsor de estas separaciones<sup>570</sup>. Walzer, en este sentido, se considera deudor, e intenta conciliar posturas desde su teoría de la justicia distributiva en la cual destaca la diferenciación pero en la que no se renuncia al aspecto social que estas diferenciaciones tienen, y no sólo individual como muchas veces el liberalismo ha pretendido.

De hecho en los orígenes históricos del arte de la separación<sup>571</sup> o diferenciación como aspecto esencial de la justicia distributiva, nos encontramos en un primer momento con la archiconocida separación iglesia-estado, que dio lugar a la libertad de credo constituyendo así un elemento fundamental para la modernidad y tras la cual, más tarde, vendrían otras como la separación entre la sociedad civil y la comunidad política, fruto de la cual podemos hablar de la libre empresa, mercado de bienes, trabajo y capital, o la separación entre vida privada y vida pública tan importante en nuestros días. Las fronteras creadas históricamente, establecidas en los estados modernos liberales, y la diferenciación entre los ámbitos a separar generan espacios de libertad autónomos donde

---

<sup>569</sup> *SJ*, p. 10. (24) Aparece aquí el mismo problema visto en la polémica con Dworkin acerca de la falta de criterio claro y especificación por parte de Walzer.

<sup>570</sup> En este sentido puede verse una posición liberal clásica desde la perspectiva de Isaiah Berlin en el trabajo de Jason FERRELL, “Isaiah Berlin as Essayist”, *Political Theory* 40, septiembre 2012, pp. 602–628.

<sup>571</sup> Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, *Political Theory* 12, 1984, pp. 315-317. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 94-96; *PP.*, pp. 94-96). A partir de aquí usaremos la traducción aparecida en *GPM.*

## La justicia distributiva en Walzer

unos no se inmiscuyen en los otros, dando lugar así a esferas en las que rigen diferentes criterios que atienden a los significados propios de cada ámbito, como señalamos anteriormente.

Sin embargo, estas separaciones, esta creación de ámbitos diferenciados o esferas no ha sido, como decimos, siempre bien visto por la izquierda, y no sólo en su versión marxista. Para la izquierda, estas separaciones únicamente son un artificio, un ejercicio de hipocresía, ya que la interdependencia en las esferas y su vinculación directa con la economía hacen de cualquier constructo mera ideología que no sirve sino para enmascarar la realidad social del capitalismo en el que vivimos<sup>572</sup>. De hecho, para Marx, excluyendo la separación entre la vida privada y pública que crítica<sup>573</sup> y propia del liberalismo, toda separación es ficticia, y si fuera real habría que abolirla, pues la sociedad es considerada como un todo indivisible en el que no hay cabida para la separación de ámbitos.

Sin embargo, para Walzer, esta lectura de la izquierda marxista no es unívoca y quizás lo que habría que hacer, en vez de abolir las separaciones, es extender y aplicar constructivamente esa herramienta al servicio del mismo socialismo. De esta forma, Walzer propondrá fundir liberalismo y socialismo, intentando salvar sus discrepancias y visiones totalizadoras, para construir un estado más justo, pluralista, liberal y social<sup>574</sup>. Ciertamente es que la riqueza y el poder parecen estar presentes en todos los ámbitos como factores disruptivos de esa pretendida separación, pero de cualquier forma, las instituciones en cada esfera responden a su propia lógica y así, las universidades, las iglesias, las empresas, a pesar de sus conexiones con el estado o con el dinero, pueden seguir funcionando con sus propias lógicas internas, a no ser que en dicha sociedad haya una fuerza de carácter tiránico que lo impida, derribando así los muros de la separación<sup>575</sup>. Para Walzer, este

---

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>573</sup> Karl MARX, *Sobre la cuestión judía*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.

<sup>574</sup> Recordemos que Walzer era difícilmente encasillable como liberal o comunitarista pleno y que su caminar entre dos aguas, intentando buscar posiciones conciliadoras era uno de sus sellos característicos. Ver apartados dos y tres de la introducción a este trabajo. Cf. Avishai MARGALIT, "Liberal or social democrat?" y con Michael KAZIN, "A Decent Leftist", *Dissent*, Spring, 2013. Ambos artículos están insertados en un homenaje especial a la figura de Michael WALZER como editor de la revista *Dissent*.

<sup>575</sup> Walzer utiliza para este punto una analogía con la emancipación del hogar de los jóvenes y la relación que siguen manteniendo con sus progenitores, si bien hay

## La justicia distributiva en Walzer

arte de la separación o diferenciación de ámbitos y esferas no es algo ilusorio como pretendían los marxistas, sino que “constituye una adaptación necesaria, tanto moral como política, a las complejidades de la vida moderna”<sup>576</sup>. En este sentido, la teoría liberal refuerza y complementa a largo plazo este proceso de diferenciación social, y si bien es frecuente que teóricos del liberalismo hayan entendido mal este proceso por creer que únicamente la diferenciación se hacía entre las instituciones y el estado, viendo a este como algo negativo y tiránico, al menos es de reconocer que tuvieron el mérito de percibir la importancia del proceso en sí. “Los logros del liberalismo son reales, aunque sigan siendo incompletos”<sup>577</sup> y devaluar las libertades liberales sólo es fruto -por una parte del marxismo- de su obstinación teórica, que no práctica, de lo que es vivir en un estado no liberal. En cualquier caso, esta encendida defensa de Walzer hacia el liberalismo como fundamento y origen del arte de la separación no está exenta de crítica, pues considera que el liberalismo no ha sido suficientemente serio en la comprensión de tal arte y que no se ha orientado bien al partir de una teoría inadecuada y engañosa. En este sentido, Walzer propone una interpretación alternativa del proceso liberal de diferenciación social que no ponga todo su acento en la generación de espacios de libertad sino también de igualdad<sup>578</sup>.

Para Walzer, cuando diferenciamos ámbitos y los separamos institucionalmente, por ejemplo la iglesia y el estado<sup>579</sup>, no sólo generamos libertad de credo para los creyentes, que ya no son más súbditos eclesiales, sino también igualdad ante el sacerdocio. Es decir, el espacio de libertad crea también un espacio en el que todos podemos ser iguales bajo los criterios pertinentes de cada esfera. La libertad y la igualdad marchan de la mano y se incluyen en una misma definición

---

influencias y relación, la emancipación permite que cada uno tenga su propia lógica vital y espacio. Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., *GPM.*, pp. 99-100.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>577</sup> *Ibidem.*

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>579</sup> Cf. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994. En esta obra puede verse como José Casanova, al igual que hacen otros, distinguirá entre la secularización entendida como privatización de la religión, de modo que no está presente en el espacio público, y la secularización como diferenciación de las esferas no religiosas que se separan y emancipan de las instituciones religiosas.

## La justicia distributiva en Walzer

bajo este planteamiento<sup>580</sup>. Esta es una característica de las sociedades modernas, complejas y diversificadas, siempre y cuando las separaciones establecidas no sean traspasadas y los criterios que se sigan en un ámbito no impliquen que tengan que seguirse en otro de distinta naturaleza<sup>581</sup>.

Sin embargo, esta última condición no siempre ha sido bien entendida por parte de los liberales, pues cuando establecen fronteras tratan fundamentalmente de separar a las diferentes instituciones del poder político. Esto no quiere decir que no hagan bien en defender la libertad y la igualdad de las diferentes esferas e instituciones del poder político pero, una vez hecho esto, una vez que el gobierno o el poder político ya no interfiere en nuestras creencias, en nuestras decisiones sobre como invertir o comprar, una vez nuestras vidas privadas en nuestras casas están salvaguardadas, etcétera, hay todavía un peligro del cual parecen no darse cuenta o no querer hacerlo, me refiero al poder de la riqueza económica y el mercado y cómo este mina los fundamentos del mismo arte de la separación; pues la limitación del poder político, si bien es un gran logro, no basta, ya que puede servir en bandeja todo lo logrado al poder privado. He de mostrar mi coincidencia con Walzer en esta crítica y en su análisis de que la izquierda acierta respecto al liberalismo<sup>582</sup>, pues la separación entre sociedad civil y poder político no basta para erradicar las insuficiencias de la separación respecto al mercado, y menos del llamado mercado libre, ya que éste excede y sobrepasa sus fronteras, al menos, de tres formas diferentes<sup>583</sup>. Primero, las grandes diferencias de riqueza generan formas diversas de coerción, de modo que algunos intercambios “libres” sólo son llamados así formalmente. Segundo, algunas de las formas en las que el poder del

---

<sup>580</sup> *GPM.*, p. 101.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>582</sup> Para un desarrollo más completo de la génesis de esta crítica ver Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., *GPM.*, pp. 101-102.

<sup>583</sup> *Ibid.* p. 103. En el siguiente capítulo analizaremos, complementariamente a Walzer, la distinción que hace Cortina entre la sociedad civil y la política y cómo la economía forma parte del entramado de la sociedad civil. Adela CORTINA, *Justicia cordial*. Trotta, Madrid, 2010, pp. 89-93. En un mismo sentido, es interesante ver el artículo de John KEANE, “Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil”, *Recerca, Revista de pensament i anàlisi*, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 11-25, donde se reflexiona sobre la conveniencia de integrar los mercados en la sociedad civil y formula nuevas propuestas sobre cómo hacerlo en aras de una mayor libertad e igualdad en términos complejos.

## La justicia distributiva en Walzer

mercado se manifiesta en las estructuras de nuestras sociedades, sobre todo referido a las grandes corporaciones y compañías, actúan en formas similares a las del poder político o incluso más peligrosamente pues cuando se trata de compañías internacionales éstas son capaces de interferir incluso más allá de lo que pudiera hacer un sólo estado políticamente hablando, por muy tiránico que fuera. De hecho, y esta sería la tercera consecuencia, la riqueza extrema se transforma en poder puro de forma que llega a ejercer, con mucho éxito, el poder coercitivo propio del estado y, para darnos cuenta de ello, no hace falta alejarse mucho de la realidad que estamos viviendo con los mercados y la gobernanza europea, o los mercados de deuda u otros productos financieros y los gobiernos estatales, por poner ejemplos cercanos y actuales que todos estamos viendo o padeciendo de una u otra forma.

Para Walzer, el problema no es tanto acerca del establecimiento de fronteras como de la falta de percepción, por parte de los liberales, de los problemas que genera la riqueza individual y el poder de las compañías que llegan a tener peso político y diferente del valor propio del mercado. Los liberales pensaban que era suficiente con dejar el mercado libre y regular cuanto menos mejor, para así separarlo de la esfera política, pero bajo esta concepción la situación se invierte y es el mercado el que no quiere separarse sino intervenir de alguna forma en la política y otras cuestiones. Por esta razón, Walzer intenta encontrar nexos de unión entre los logros del liberalismo y del socialismo, proponiendo una estructura positiva en la que el libre intercambio se sostenga a través de instituciones, reglas, hábitos y costumbres que nos libren de consecuencias perniciosas como las enunciadas anteriormente<sup>584</sup>. Para ello, como es obvio, la política habrá de jugar un papel mayor del que ha solido jugar en las sociedades liberales. En este sentido, si bien Walzer, como ya hemos visto, no renuncia y reconoce los logros del liberalismo propone una fusión del mismo con el socialismo democrático<sup>585</sup>. Un socialismo liberal que no exija la

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 104. En estos momentos la RSE y la RSC, además de crear una cultura y unos hábitos de consumo éticos, como señala Adela CORTINA en *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, parecen imprescindibles.

<sup>585</sup> Cf. Michael WALZER, "Pluralism and Social Democracy", *Dissent* 45, Winter 1998, pp. 47-53. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 115-130; *Debats* 77, 2002, pp. 106-115). En este sentido, considero interesante la definición que Cortina aporta de socialismo procedimental, lo que abrirá la posibilidad a extender puentes entre el

## La justicia distributiva en Walzer

abolición del mercado pero que sí delimite bien su espacio propio<sup>586</sup>. Se trata de que no haya lugar para un poder económico tal que establezca y determine la política. Según Walzer, esto se trasluce en que las separaciones establecidas ante la esfera económica den lugar a la supresión tanto de las tensiones provocadas por un capitalismo de estado como de un estado capitalista. Para su mayor eficacia propondrá incluso expropiaciones, propiedad cooperativa y eliminación de la posibilidad de tener grandes acumulaciones de capital<sup>587</sup>, además del cambio en las costumbres culturales dentro del marco económico. Todo ello, como vimos anteriormente, para proteger al resto de esferas de las intromisiones perniciosas del poder económico y la acumulación de capital, sin duda, uno de los grandes peligros de nuestro tiempo y que se manifestará en las figuras del predominio y monopolio fundamentalmente, como veremos en los próximos epígrafes, pero que en el caso de la esfera económica, al igual que en la política, adquieren especial relevancia, pues si bien su coerción pareciera menos evidente en ocasiones, nadie duda de las conversiones de la riqueza en poder, privilegio, posición, etc.

Si esto ocurre así, y de hecho ocurre, pues las fronteras si existen no parecen bien ajustadas, la justicia distributiva no podrá tener el correlato esperado de la igualdad compleja, pues la justicia distributiva sólo se mantendrá mientras las fronteras están bien ajustadas, siendo el aspecto fundamental en el que tendremos que incidir.

Sin embargo, mantener las fronteras de cada esfera no supone tanto la salvaguarda única de la libertad individual, como los liberales pensaban, sino, sobre todo, la salvaguarda de la libertad institucional. Mientras los liberales veían en la autonomía institucional tan sólo un medio<sup>588</sup> para lograr un individuo libre en el ámbito de sus derechos protegido de cualquier interferencia exterior<sup>589</sup>, Walzer propone, como

---

procedimentalismo y el pensamiento walzeriano. Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 70-71 y ss.

<sup>586</sup> Para hacernos una idea Walzer pone el ejemplo de los esfuerzos que EEUU debiera hacer para controlar y limitar el poder del mercado así como la antigua URSS debiera hacer esfuerzos para abordar la liberalización de la empresa individual.

<sup>587</sup> Esto sería una muestra clara de la influencia del marxismo y su compromiso con la izquierda intelectual.

<sup>588</sup> Michael, WALZER, "Liberalism and the Art of Separation", op. cit., *GPM*, p. 106.

<sup>589</sup> Sobre las relaciones entre interferencia y libertad y sus posibles clasificaciones y consecuencias tendremos que decir algo más adelante en el apartado V.3 sobre igualdad compleja y no dominación. Igualmente véase mi artículo: "El ideal de libertad

## La justicia distributiva en Walzer

garantía de libertades y generadora de igualdad, la separación entre esferas dotando a estas de autonomía suficiente y real como para no permitir interferencias arbitrarias o por las razones y criterios no propios de la esfera correspondiente.

Para Walzer, no es posible explicar la cohesión social ni la vida de las instituciones apelando simplemente al individuo liberal, aislado y preocupado por sus derechos, decidiendo cuando participará en las instituciones o cuando decidirá no hacerlo. Sin duda, Walzer es un valedor firme de las libertades individuales pero estas sólo pueden ser defendidas en el seno de un mundo social, un mundo que el individuo liberal no ha creado y en el que, a veces, ni siquiera elige participar.

Como vimos en el capítulo dos, el héroe liberal que se erige en su propio autor siendo únicamente él el responsable de todos los roles que asume no es más que un mito, una ficción que no tarda en autocontradecirse. La adhesión individual constituye parte importante del funcionamiento de nuestras instituciones, al igual que los derechos humanos están situados en la base de las libertades que nos damos y poseemos. Sin embargo, estos dos hechos, que también defiende Walzer, no son capaces por sí solos y descontextualizados de explicar nuestras instituciones ni las sociedades en las que se insertan.

A su vez, hemos de señalar que los ideales filosóficos y políticos que conlleva esta postura liberal tienen peligrosas implicaciones<sup>590</sup>. La primera, y más importante, es que trata a las instituciones como si estas estuvieran creadas literalmente por “la acción voluntaria de los individuos”. De esta forma, el liberalismo puede regular la relación del estado con dichas instituciones y limitar su capacidad de interferencia, su capacidad de coerción, limitando así el poder político. Pero este hecho, que pudiera parecer positivo, abre la puerta al hecho de hacer la vista gorda a otro tipo más sutil de coerción como la representada por el dinero y su capacidad de compra, estableciendo sus actuaciones como transacciones privadas y dentro del ámbito exclusivo del acuerdo entre individuos<sup>591</sup>. Sin embargo, esto no es así, pues ya vimos como la

---

y su relación con el problema de la dominación en Michael Walzer y Philip Pettit”, *Veritas*, nº12, 2004, pp. 183-193.

<sup>590</sup> Walzer llega a calificarla como espantosamente destructora y pone el absurdo ejemplo del divorcio entre padres e hijos. Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., *GPM*, p. 107.

<sup>591</sup> Cabe recordar los problemas que la riqueza origina, enunciados anteriormente y sobre los nos adentraremos en el punto V.3.3.



## La justicia distributiva en Walzer

riqueza excedía los límites de su ámbito y, en consecuencia, de la misma manera que el poder político del estado ha de limitarse para que no interfiera arbitrariamente y más de la cuenta en nuestra actividad individual, la riqueza y el dinero tampoco debiera poder comprar todo lo que le viniera en gana, por más que se establecieran estas operaciones como acuerdos entre particulares. Es obvio que la influencia que ejerce a nivel político y la dominación sobre los individuos son consecuencias perniciosas para una sociedad que pretenda ser justa, libre e igualitaria.

Para evitar estas consecuencias derivadas de la comprensión individualista liberal de la sociedad, necesitaremos redefinir aquel arte de la separación del que fueron partícipes los incipientes liberales, pero en el que cometieron diversos errores de comprensión, como por ejemplo el no darse cuenta de la complejidad propia de las instituciones, pues estas pertenecen a un contexto social con una trayectoria definida a lo largo del tiempo, insertas en sus lugares correspondientes a base de las costumbres e idiosincrasia propias de sus respectivos marcos sociales. No es el consenso de los ciudadanos ni la asociación voluntaria de estos lo que crea instituciones sino que estos consensos son ya dependientes de contextos y formas diversas que restringen y marcan el devenir de las instituciones en las cuales participamos, eso sí, con mayor o menor intensidad<sup>592</sup>.

El objetivo de la separación y la diferenciación, por tanto, no es buscar un individuo libre separado de los demás sino garantizar la independencia y autonomía de las instituciones, lo cual sin ser un mero medio como pretendían los liberales, garantizará los espacios adecuados para la libertad individual. “Los hombres son libres cuando viven rodeados de instituciones autónomas”<sup>593</sup>. De esta forma, queda redefinido incluso el concepto de libertad, pues ya no hablamos de ella en torno a los derechos individuales sino que la concebimos como la suma de libertades que se dan en cada ámbito específico<sup>594</sup>, por ejemplo: Iglesias libres, empresas libres, universidades autónomas... Además,

---

<sup>592</sup> Por supuesto, todo esto es dependiente de los contextos interpretativos en los que nos movemos y puede haber divergencia entre los diversos usos o aspectos en lo que se refiere al funcionamiento o naturaleza de dichas instituciones, pero lo que se quiere mostrar aquí es la dependencia de los individuos respecto del conjunto y no al revés. “No existe un individuo en sí, sino un individuo en sociedad”. *Ibid.*, p. 109.

<sup>593</sup> *Ibidem.*

<sup>594</sup> Obviamente será importante reconocer y definir esos ámbitos y sus significados en cada sociedad.

## *La justicia distributiva en Walzer*

esta forma de concebir la libertad trae como consecuencia la ausencia de desigualdad específica, constituyendo así el resultado esperado en la teoría walzeriana de la igualdad compleja, pues la suma de las ausencias de desigualdades específicas nos permite caminar hacia una sociedad más igualitaria y más justa<sup>595</sup>, como veremos a la hora de analizar este resultado en el próximo capítulo.

Antes de llegar a ello, es conveniente señalar que los liberales han visto siempre como problemática la relación del individuo ante el estado y, en este sentido, han dejado de lado la cuestión de ser libres en el estado. Quizás por esta razón, han considerado más al estado un enemigo del cual protegerse, ante la amenaza de su poder de intervención, que una institución que pudiera garantizar sus libertades individuales. Además, también han obviado su necesidad de protección, y no sólo ante la amenaza de invasión exterior o golpes de estado internos sino, sobre todo, ante el poder que algunos individuos dentro del estado detentan o lo intentan, como por ejemplo en casos históricos de dinastías, clero, familias poderosas que luego convierten sus regímenes políticos en plutocracias, teocracias, etc.

De este modo, Walzer rectifica la posición liberal y postula que en sociedades complejas como las nuestras, con múltiples instituciones separadas por las fronteras de las que hablamos anteriormente, el estado es una institución que también se encuentra “separada” del resto con el fin de quedar en manos de los ciudadanos, al igual que las iglesias quedan en manos de los feligreses o las universidades de los profesores y estudiantes..., de manera que los ciudadanos no son libres frente al estado como ciudadanos sino en el estado y en su calidad de creyentes, estudiantes, padres, trabajadores... Para Walzer no somos sólo iguales ante la ley sino sobre todo a la hora de redactarla<sup>596</sup>, es decir, la participación ciudadana es la que nos hace ser iguales como ciudadanos y nos dota de libertad para poder ejercer nuestros deseos en la complejidad de ámbitos en los que están configuradas nuestras vidas y nuestras sociedades<sup>597</sup>. Es así como el estado se convertirá en garante y defensor de las separaciones y diferenciaciones establecidas, velando por la integridad institucional de estas y la suya propia, sobre todo siendo

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>596</sup> *Ibidem.*

<sup>597</sup> Sobre ciudadanía y complejidad ciudadana nos adentraremos en el próximo capítulo en el apartado V.5.

## *La justicia distributiva en Walzer*

conscientes que las separaciones no son absolutas y que el mismo estado<sup>598</sup>, o esfera política, influirá enormemente en la configuración del mapa social reinante. Obviamente, las separaciones no son absolutas y lo que ocurra en una institución puede afectar a otras pues, al fin y al cabo, los individuos son complejos en su ciudadanía, participan de diferentes instituciones y tienen diversas facetas, lo que no quita para que podamos defender la integridad de estas y que las prácticas y bienes propios de cada institución o esfera se efectúe por las razones pertinentes.

Estas diferenciaciones y separaciones son inevitablemente dependientes de los procesos interpretativos llevados a cabo a través de la actividad común. Dónde han de situarse las fronteras, cuáles son los significados de ellas, qué criterios imperan dentro de las mismas..., todas las respuestas que podamos dar son fruto de esa actividad común interpretativa. El liberalismo, tradicionalmente, según Walzer, al poner su acento en los derechos individuales se olvida del proceso social que supone dicha separación y supedita este proceso de separación a las decisiones que los jueces tomen en torno a la apreciación, definición y puesta en práctica de dichos ámbitos, de modo que este tipo de decisiones quedan en manos de tribunales o grupos escogidos de filósofos constituyentes<sup>599</sup>. Sin embargo, para Walzer, “el liberalismo se transforma en socialismo democrático cuando el mapa de la sociedad se define de manera social”<sup>600</sup>, cuando incidimos en las instituciones y no en individuos, a través de la actividad interpretativa, que como vimos en la primera parte de este trabajo es una actividad social, común a los ciudadanos, sujeta a disputa y revisión<sup>601</sup>, pero que se configura por los propios agentes. Será así como creyentes, compradores, universitarios, médicos y pacientes, profesores y estudiantes, determinen y defiendan las respectivas separaciones.

---

<sup>598</sup> Así lo pretendía John Locke al hablar de la separación entre la iglesia y el resto de instituciones.

<sup>599</sup> Michael WALZER, “Philosophy and Democracy”, *Political Theory* 9, 1981., pp. 379–99. (Trad. castellana en *PP.*, pp. 29-52.)

<sup>600</sup> Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., p. 113.

<sup>601</sup> Así lo declaraba también CORTINA en el programa “Pienso luego existo” de RTVE emitido el 30-6-2013, en el que señalaba el papel de la intersubjetividad y de trabajar codo a codo, entre todos, en definir y revisar significados, proyectos y conceptos, en definitiva, en construir nuestras sociedades.

## La justicia distributiva en Walzer

Es verdad, que estas fronteras pueden establecerse de forma errónea<sup>602</sup>, lo vemos hoy entre la política y el mercado y como éste último tiene un papel excesivo en nuestras sociedades. Frente a ello, lo único que podemos hacer es revisar, discutir y volver a interpretar fronteras y criterios, quizás sin final satisfactorio en el horizonte, pero siendo conscientes de que es así realmente como se construyen y delimitan las sociedades. Sin duda, Walzer reclamará un papel más importante y más valorado para la política como garante del resto de separaciones, de forma que los ciudadanos que desempeñan otros roles sociales, como médicos, profesionales, creyentes... los valoren y estén dispuestos a respetar sus límites, de forma que puedan estar seguros dentro de cada esfera, sin intervención arbitraria del resto. Esta es la forma en que el socialismo adopta la esperanza liberal de conseguir individuos libres<sup>603</sup>. Sin duda, no está carente de problemas, pero es una esperanza y una tarea real. Por tanto, en algún momento, tendremos que centrarnos en la esfera política y su papel<sup>604</sup> para ver como la vida de las instituciones y los individuos que las componen, constituyen una sociedad más justa, libre e igualitaria.

### **IV.4 Un caso concreto de justicia maximalista, EEUU**

En este punto, me parece conveniente ver un ejemplo de todo lo dicho con anterioridad, agregando “carne histórica” a los planteamientos mentados, y así ver la justicia distributiva desde una concepción maximalista y local, como es el caso estadounidense<sup>605</sup>. Lo primero que hemos de resaltar, es que Walzer incide enormemente en la circunscripción local y temporal del modelo de justicia que va a

---

<sup>602</sup> Recordemos que, para Walzer, si bien no se puede hablar de forma definitiva de interpretaciones correctas e incorrectas, sí que a grandes rasgos puede diferenciarse entre las coincidentes con los significados sociales y las subyacentes, con lo que las cosas son y cómo deberían ser. De este modo los significados y, por tanto las separaciones, podrán ser modificadas a lo largo de la historia atendiendo a la evolución que esos significados latentes vayan encontrando su eco social y se abran paso entre las creencias compartidas de facto por la sociedad en cuestión. Véase cap. I y II de este mismo trabajo.

<sup>603</sup> Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., pp. 113-114.

<sup>604</sup> Ver apartado V.4.

<sup>605</sup> Michael WALZER, “Justice Here and Now”, *Justice and Equality Here and Now*, editado por Frank S. Lucash, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp 136–50. (Trad. castellana: *PP.*, pp. 113-130)

## *La justicia distributiva en Walzer*

exponer, dejando al margen lecturas universales valorativas que pudieran extraerse de sus comentarios. El aquí y ahora, son fundamentales para nuestras concepciones diversas acerca de la justicia distributiva y sobre todo acerca de los significados que lleva aparejada<sup>606</sup>. Es por esta razón que Walzer hace mucho hincapié en el papel tan relevante que la política juega a la hora de determinar qué es importante y qué lo es menos para una sociedad. En el caso de EEUU, obviamente esto se decidirá a través de una política democrática y de las concepciones compartidas que se han ido desarrollando a través de la cultura estadounidense y de sus más profundos procesos, en los que, obviamente, habrá cabida para diferentes interpretaciones.

Una vez enmarcado nuestro ejemplo, hemos de analizar como Walzer describe unos requisitos a cumplir para que la justicia distributiva aparezca, requisitos de los que adolecía la sociedad norteamericana de mediados de los 80 y de los que, me atrevo a aventurar, todavía adolece. El primero de estos, según nuestro autor, es la necesidad de un sector público que amplíe el alcance de nuestras vidas privadas y además les de cierta forma determinada. Para ello es necesario disponer de una infraestructura social, económica y cultural compartida a base de carreteras, puentes, transporte público, sistemas de comunicación, museos, escuelas, hospitales, parques nacionales..., de calidad. “La finalidad de las infraestructuras es permitir que el conjunto de los ciudadanos participe en actividades sociales consideradas necesarias y altamente valoradas”<sup>607</sup>. De esto se deduce que la construcción, reparación y mantenimiento dependerá de la consideración que estas actividades tengan en el conjunto de la sociedad. Sin duda, dejar en manos privadas el desarrollo de las infraestructuras necesarias para el desarrollo social y cultural hace que la sociedad sea menos justa, pues incapacita y excluye a algunos ciudadanos de la participación en un modo de vida que consideramos importante, redundando así en el debilitamiento de los procesos democráticos, ya que hay parte de la población a la que se excluye sistemáticamente de los intereses privados de las compañías que dotan

---

<sup>606</sup> Así lo vimos en el ejemplo de su obra *MALI* sobre las manifestaciones en Praga, China o Israel y cómo podíamos adherirnos a ellas en un sentido mínimo pero no en la significación maximalista que para ellos tenían conceptos como justicia social o libertad. Véase cap. III de este mismo trabajo.

<sup>607</sup> Michael WALZER, “Justice Here and Now”, op. cit., *PP.*, p. 115.

## La justicia distributiva en Walzer

de infraestructuras<sup>608</sup>. Este tipo de decisiones no son de mercado meramente y no deberían serlo, pues determinan las pautas de desarrollo, habitabilidad, trabajo, desplazamiento y esparcimiento de los ciudadanos y, en consecuencia, deben ser decisiones tomadas democráticamente<sup>609</sup>. “En una sociedad con desigualdades, el deterioro de las infraestructuras tiene efectos diferenciales y limita el número y el alcance de las actividades a las que acceden ciertas personas (no todas)”<sup>610</sup>. Sin embargo, estas limitaciones no han sido ratificadas democráticamente y en la medida en que se actúa de este modo en Estados Unidos, se está siendo incongruente con la vida social democrática de la que se hace gala.

El segundo requisito expuesto por Walzer para una justicia distributiva en la sociedad norteamericana es el de un sistema de provisión comunitaria, defendiendo así el estado de bienestar como propio de dicha sociedad, aunque podría extenderse a todas como un hecho moral, pues, según él, todo estado históricamente se ha preocupado, al menos nominalmente, en algún sentido del bienestar de su población<sup>611</sup>. Esto es necesario, ya que el primer requisito, a pesar de capacitar a las personas en general, no es suficiente para habilitar a personas incapacitadas como ancianos, enfermos, desempleados... Es el estado el que debiera responder a las necesidades socialmente reconocidas por sus miembros. Esto no significa que el estado tenga obligatoriamente que hacerlo de una determinada manera, pero, una vez conocido el requisito de justicia, ha de actuar y no quedarse de brazos cruzados<sup>612</sup>. No hacerlo sería un intento por evadir las responsabilidades

---

<sup>608</sup> Para un ejemplo concreto puede verse la privatización de algunas carreteras y puentes que se propusieron tras el colapso de un puente en Connecticut y cómo los recursos obtenidos por su explotación quedaron expuestos al capricho de los intereses de los propietarios en exclusiva y no de la población en general, afectando así a las vidas de personas que los propietarios ni siquiera conocen y nunca tendrán en cuenta. Véase Michael WALZER, “Justice Here and Now”, op. cit., *PP.*, pp. 115-117.

<sup>609</sup> El ejemplo al respecto podría ser las infraestructuras de metro en las grandes ciudades y a qué barrios llegar o no, dependiendo de costes económicos y rentabilidades futuras. Igualmente las conexiones con los barrios residenciales, las privatizaciones y gestión privada de infraestructuras y servicios básicos...

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>611</sup> Las poblaciones conquistadas o cautivas estarían excluidas de dicha afirmación.

<sup>612</sup> Es conocido el caso expuesto por Walzer en *SJ*, cap. 3, acerca de la necesidad de provisión sanitaria para todos los ciudadanos en EEUU y cómo debieran aumentarse

## La justicia distributiva en Walzer

de la colectividad, como parecen querer desde la derecha estadounidense, según Walzer. Para evitarlo, muchas veces se alude al excesivo coste del estado de bienestar y la no conveniencia de subir impuestos para sufragar estos gastos, pero Walzer es crítico con este argumento y afirma que aún si los costes fueran demasiado altos (que no lo son si se compara EEUU con otros países occidentales como los europeos), es necesario respetar la igualdad de estatus de los ciudadanos<sup>613</sup> y no recortar dejando al margen a los más vulnerables al reducir las diferentes formas de provisión comunitaria en lo referido a la salud, la educación, la vivienda y el trabajo fundamentalmente. En este sentido, Walzer interpreta que tras largas luchas y disputas, los ciudadanos conciben el estado como una empresa cooperativa, a la cual reclamar sus frutos y cuya finalidad como estado sería la de sostener por igual las vidas y un nivel de bienestar mínimamente aceptable por todos sus ciudadanos<sup>614</sup>. Partiendo de esta interpretación sobre cómo conciben los propios estadounidenses su sociedad y el estado al que pertenecen, afirma una especie de principio de la diferencia al modo rawlsiano, pero en este caso, según él, basado en un consentimiento real de su sociedad y no hipotético como criticaba a dicho autor<sup>615</sup>. Se trataría de tejer una especie de red de seguridad en la que los más desfavorecidos no vieran recortados sus derechos en primer lugar sino todo lo contrario. Esta red no puede ser algo arbitrario y en el caso estadounidense posiblemente obligaría a no reducir más los niveles de prestación<sup>616</sup>. La idea de red de seguridad obtiene su fuerza al aglutinar y conjugar los valores de la sociedad con las expectativas comunes de sus miembros. Además, tiene la función de asegurar para todos los miembros de esa sociedad aquellos

---

el número de médicos, hospitales y medios provistos por el estado para atender dicha necesidad.

<sup>613</sup> En este sentido, Walzer afirma, que cuando esto se hace es tan manifiestamente injusto que los políticos mienten para no decir que se hace, pues nunca cosecharían el apoyo popular necesario si fuesen francos mostrando la realidad. Sobre la igualdad de estatus hablaremos en el capítulo siguiente en el apartado V.5.1.

<sup>614</sup> Michael WALZER, "Justice Here and Now", op.cit., *PP.*, p. 120.

<sup>615</sup> Ver las partes concernientes al pensamiento de Rawls en este mismo trabajo. Cf. John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press. Nueva York, 1993. (Trad castellana: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996) Ya expusimos como esta crítica a Rawls podía ser excesiva en la medida en que Rawls haría una hermenéutica reconstructiva de la realidad.

<sup>616</sup> Las reducciones moralmente posibles serían políticamente imposibles y las políticamente posibles moralmente inviables.

## *La justicia distributiva en Walzer*

valores centrales de la cultura en cuestión y que implican unas necesidades a satisfacer para poder seguir siendo conciudadanos los unos de los otros<sup>617</sup>. Por supuesto, en el caso estadounidense, quizás implique mayor inversión pública y una reestructuración del gasto público, lo que no quiere decir mayor carga impositiva para los ciudadanos sino una redistribución del gasto y una reducción del mismo en determinadas partidas, como por ejemplo defensa, subvenciones agrarias y otras.

El tercer requisito de la justicia distributiva sería la igualdad de oportunidades, si bien hablar de igualdad de oportunidades no nos dice nada acerca de las oportunidades que debieran estar disponibles para todos y en qué ámbitos. En cualquier caso, igualar las oportunidades sólo es posible hacerlo políticamente y respecto a las concepciones sociales y valores culturales defendidos por la sociedad en cuestión. En el caso estadounidense parece claro, según Walzer, que exigimos igualdad de oportunidades al menos a la hora de acceder al cargo, al dinero y al poder político. Se exige al estado crear unas condiciones que posibiliten realmente el acceso a estos bienes sociales en condiciones de igualdad. Además, frente a las tendencias autoritarias que parece aparejar la posesión de estos bienes, el estado restringe y limita su valor, para que estos bienes sean menos peligrosos y, por esta razón, reconocemos una serie de instrumentos para limitarlos que responden a los valores de una cultura liberal y democrática y del uso que a estos se les puede dar legítimamente cuando los poseemos. Obviamente habrán personas con ambición que quieran traspasar esos límites pero para evitar que la igualdad de oportunidades se debilite el estado tratará de controlar esa pendiente de ambición poniendo cortapisas al uso de estos bienes y haciendo que las ventajas por poseerlos no sean muy pronunciadas.

Esto es así, en primer lugar, para que las personas que posean dichos bienes, riqueza, poder o cargos no limiten la oportunidad de acceso a estos bienes a todos los demás ciudadanos. En este sentido, la competencia atroz que en Estados Unidos hay por dichos bienes no es un contexto ideal para la igualdad de oportunidades, ya que, a veces, estas son para los más exacerbados o ansiosos por conseguirlos y tradicionalmente esta igualdad de oportunidades ha sido entendida por liberales y demócratas en relación a la creación de las condiciones para una vida social abierta, fluida y activa, con lo que la competencia feroz

---

<sup>617</sup> Michael WALZER, "Justice Here and Now", op. cit., *PP.*, p. 121.



## *La justicia distributiva en Walzer*

que existe, en muchos casos, no representa sino una derrota de las aspiraciones y concepciones de los estadounidenses, a juicio de Walzer. Además, hemos de tener en cuenta que la ausencia de límites en una esfera determinada pone en peligro la propia igualdad de oportunidades en todas las demás, ya que cuando se tiene riqueza ilimitada pueden comprarse cargos y poder, al igual que cuando se tiene poder ilimitado puede controlarse el mercado y otras muchas cosas, si no disponemos de los instrumentos adecuados para evitarlo. Esto último sería lo que Walzer denomina predominio e iría en contra de la igualdad de oportunidades, constituyendo además uno de los más grandes peligros tanto para la justicia distributiva como para la igualdad compleja, ya que la constriñe enormemente pues hace prácticamente que no pueda darse donde el predominio es abundante.

De este modo lo que propone Walzer es mitigar esa pendiente de ambición haciendo que el alcance de las ventajas que acompañan al dinero y al poder sean menores que las que actualmente se dan, de forma que la competencia legítima para alcanzarlos no sea feroz y posibilitando así que los que hoy ocupan una posición no impidan al resto acceder a ella, además de que puedan ponerse en la situación inversa, pues los papeles cuando hay competencia es posible que sean intercambiados en el tiempo, como ocurre frecuentemente con los cargos políticos en las sociedades democráticas, a los que todos pueden aspirar pero en los que no se puede impedir que otros aspiren a los mismos y que, por tanto, quien hoy ha tenido un cargo puede que mañana no lo tenga, sin por ello minimizar la igualdad de oportunidades defendida. Para Walzer, este es un factor fundamental de la justicia distributiva estadounidense<sup>618</sup> y que con las políticas de discriminación positiva y competencia desarrolladas durante tiempo no se está persiguiendo de la manera adecuada sino incentivando la lucha por los bienes de una forma inadecuada en relación a los compromisos culturales y sociales que parecen subyacer a la cultura estadounidense<sup>619</sup>.

---

<sup>618</sup> Es curioso ver como en este punto Walzer vuelve a coincidir con Rawls, aunque en esta ocasión no lo haga explícito, siendo sus concepciones de lo que representa la justicia para el caso norteamericano muy similares en los puntos esenciales.

<sup>619</sup> Sobre este punto es fácil notar como otros teóricos estarán en desacuerdo y cómo lo que Walzer ofrece no es más que el intento de ser una versión persuasiva de cómo son las cosas en Estados Unidos, pugnando así con otras teorías actuales pero siendo inacabables las discusiones sobre las interpretaciones y soluciones a tales problemas,

## La justicia distributiva en Walzer

Dicho esto, nos queda por ver el cuarto y último requisito de la justicia distributiva estadounidense establecido por Walzer y que tiene que ver con la necesidad de una democracia fuerte<sup>620</sup>, democracia que obviamente estará anclada en la igualdad de oportunidades mentada como requisito anterior, pues el poder político ha de estar disponible para todos los ciudadanos. Este último requisito quizás sea el más importante de todos los expuestos pues el poder político es un instrumento crucial, como ya anticipamos, que determina todos los requerimientos anteriores al establecer las prioridades estatales en materia de infraestructuras, prestaciones sociales y que, además, puede condicionar las oportunidades reales de las que los ciudadanos disponen en el resto de esferas. En este sentido, Walzer exige una apertura real de la esfera política a los ciudadanos. Además, exige la integridad de la misma y para ello propone que el ejercicio del poder esté sujeto a reglas distributivas propias de la política democrática estadounidense como pueden ser la libertad de expresión, de reunión, la celebración de elecciones, etc<sup>621</sup>. Pero estas reglas han de extenderse más de lo que están ahora y no dejar al margen ámbitos como el mercado, como parece ocurrir actualmente y como defienden algunos sectores de la población norteamericana, apoyados en la separación de origen capitalista entre la economía y la política y que parecía dejar al margen de tales reglas a la economía.

Sin embargo, dice Walzer, si nos damos cuenta existen sindicatos, negociaciones colectivas y regulaciones estatales que parecen querer extender de alguna manera este tipo de reglas a la esfera económica y no dejarla al margen, sobre todo cuando nos referimos a las grandes corporaciones<sup>622</sup>. Esto es así debido a que la gobernanza privada que se ejerce en tales empresas responde a la estructura

---

como ya se dejó claro en las polémicas con Ronald Dworkin. Véase cap. II y III de este mismo trabajo.

<sup>620</sup> Cf. Benjamin BARBER *Strong Democracy: Participatory Politics For A New Age*. University of California Press, Berkeley, 1984. (Trad castellana: *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época*, Almuzara, 2004). Y la tesis doctoral dirigida por Adela CORTINA a Antonio CHAPA LLUNA, “*Deliberación pública y forja de la ciudadanía: El despliegue del sujeto en la teoría de la democracia de Benjamin Barber*”, Universidad de Valencia, 2011.

<sup>621</sup> Michael WALZER, “Justice Here and Now”, pp. 125-128.

<sup>622</sup> El libre intercambio entre pequeños emprendedores podría quedar al margen de este tipo de regulaciones y considerarse como acuerdos privados entre personas, no así el de las grandes empresas.

## La justicia distributiva en Walzer

mandato-obediencia entre dueños y trabajadores<sup>623</sup> y, además, trae como consecuencia que las decisiones tomadas por los que mandan determinen los costes y riesgos con los que otras personas deben vivir. Es por este tipo de razones por las que aparecen los sindicatos y tienen lugar las intervenciones estatales, para intentar regular de alguna forma parte de esas condiciones, pues los trabajadores no quieren ser sometidos y los ciudadanos no quieren verse afectados por decisiones de grandes empresas sin mediación democrática. Aún así, este tipo de cortapisas al poder de las grandes corporaciones parece limitado y mientras tanto las grandes empresas niegan la existencia de tal gobierno privado y de que ejerzan algún tipo de dominación. Walzer considera que esta última afirmación es falsa y, en consecuencia, propone en aras de la justicia, estudiar alternativas a dicho gobierno y eliminar la exención que la esfera económica ha tenido respecto de las condiciones y reglas de una democracia fuerte<sup>624</sup>. En este sentido, Walzer aventura algunas soluciones<sup>625</sup> como la existencia de propiedad pública, el control de las empresas por parte de los trabajadores... y todo ello para intentar tener un mayor control de la distribución del poder, que no de la plusvalía como pensaban los marxistas<sup>626</sup>, pues en la distribución del

---

<sup>623</sup> El esquema aquí usado es claramente de ascendencia marxista, si bien hoy se pueden ver otros modelos de Empresa en los que la RSE juega un papel sustancial como bien han desarrollado algunos autores nuestros como Adela CORTINA, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994; Adela CORTINA y vv.aa, *La empresa ante la crisis del estado de bienestar: Una perspectiva ética*, Miraguano, Madrid, 1999; Jose Felix LOZANO, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004; Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>624</sup> Cf. Benjamin BARBER *Strong Democracy: Participatory Politics For A New Age*, op. cit.

<sup>625</sup> He de decir que si bien el diagnóstico que Walzer hace de su sociedad me parece acertado, sus soluciones, al margen de la implementación de una democracia fuerte, no me parecen viables y certeras y creo que en la esfera económica se debiera ir más en la línea de profundizar en la responsabilidad social corporativa, la ética aplicada a los negocios y las organizaciones, etc. Cf. Adela CORTINA y otros, *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003; Ver referencias nota ante anterior.

<sup>626</sup> Aunque se separa del marxismo tradicional, sus soluciones y alternativas como puede verse van en la línea de las planteadas por el socialismo marxista. Mientras Marx proponía que las empresas pasasen al control colectivo, Walzer señala que, al menos, deberían hacerlo, pues a empresas colectivas les corresponde un gobierno de tal clase. En cualquier caso, en mi humilde opinión estas soluciones no están instauradas en la conciencia popular norteamericana, como Walzer pretende hacernos ver, y dudo mucho que soluciones de este tipo pudiesen proponerse en el EEUU actual sin generar fuerte oposición. En este sentido coincido con Robert MAYER en su artículo

## La justicia distributiva en Walzer

poder están en juego otras cosas importantes y no sólo la plusvalía, como la propia ciudadanía, la dignidad, la autoestima... Se trataría de instaurar una especie de democracia industrial de modo que los trabajadores pudieran tener lo que les corresponde, según las concepciones de justicia particulares que tengan y se den entre ellos<sup>627</sup>. Tendrán que elegir entre todas ellas y la elegida deberá contar con el apoyo de la mayoría de los participantes en el proceso, reflejando así la concepción actual de la justicia y dejando la puerta abierta a más de una interpretación e incluso a mejorarlas tras las discusiones, la crítica y los procesos de afirmación de los significados sociales y valores de la sociedad. De este modo, según se consideré en EEUU, más que reclamar plusvalías posiblemente se pondrá el acento en otras cosas derivadas de su reparto como las cotizaciones sociales, los costes de la investigación, las participaciones de los trabajadores, el tiempo disponible vacacional, etc, de forma que en la esfera económica no rija solamente la ganancia monetaria sino otros factores igualmente importantes por ser así considerados en nuestras concepciones de lo que la justicia distributiva es.

Dicho esto, vemos como en el caso estadounidense, según Walzer la justicia distributiva es dependiente de las concepciones

---

“Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality”, *Political Theory*, abril 2001, pp. 237-261.

<sup>627</sup> *Ibid.*, pp. 239-243. Asimismo véase el excelente trabajo realizado por Arturo LAHERA SÁNCHEZ, *La participación de los trabajadores en la democracia industrial*, Catarata, Madrid, 2004, pp. 27-39, dónde se analiza el nivel de democratización efectiva de las relaciones industriales y se proponen nuevos paradigmas de democratización desde casos concretos. También conviene destacar a clásicos como Sidney WEBB, *La democracia industrial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, y también M.J.F. POOLE, “Industrial Democracy, a Comparative Analysis”, *Industrial Relations* 18, 1979, pp. 262-272; “Theories of industrial democracy: the emerging synthesis”, *Sociological Review* 30, 1982, pp. 181-207; “Industrial democracy in comparative perspective”, en R. MANSFIELD y M.J.F. POOLE (eds.), *International Perspectives of Management and Organization*, Aldershot, Gower, 1981, pp. 23-38. Poole define democracia industrial como la dimensión que “abarca los acuerdos institucionales que facilitan o refuerzan la influencia de los trabajadores y/o sus representantes sobre los procesos de toma de decisiones en los lugares donde desempeñan su trabajo”, *Relaciones industriales, Modelos y orígenes de la diversidad nacional*, MTSS, Madrid, 1993, p. 204. Además, en consonancia con Walzer, afirmará que los valores necesarios para que se den formas de democracia industrial son dependientes de los contextos sociales e institucionales en los que se desarrollen. M.J.F. POOLE, *Hacia una nueva democracia industrial. La participación de los trabajadores en la industria*, MTSS, Madrid, 1995, p. 218.

## *La justicia distributiva en Walzer*

compartidas y los modos de entender las cosas desarrollados a través de procesos sociales profundos y que marcan la forma en la que los norteamericanos entienden cómo deben ser sus modelos de provisión social, sus infraestructuras, etc, y todo ello bajo el paraguas de la decisión política en la que la igualdad de oportunidades y una democracia fuertemente construida y apoyada marquen el camino de lo que se quiere hacer. Igualmente, y como consecuencia de la defensa de la democracia, tenemos que estar dispuestos a aceptar resultados imprevisibles. En este sentido, y aunque pudiera parecer contradictorio, las decisiones distributivas resultantes pudieran parecernos injustas debido, precisamente, al mismo proceso democrático.

Sin duda, la apuesta de Walzer es más por la política que por ideales filosóficos en aras de la verdad que determinen nuestras concepciones a priori o hipotéticamente<sup>628</sup> y, si bien las discusiones son interminables, todos somos partícipes en los procesos de interpretación colectiva. Walzer entiende que lo que él hace es justamente basarse en esa interpretación colectiva y, de este modo, entiende el significado de la ciudadanía como un eje fundamental en la cultura estadounidense<sup>629</sup>, de tal forma, que es en esta concepción en la que basa su concepción igualitaria de un estado democrático, si bien no en todas las esferas la igualdad y la libertad se expresan de la misma forma ni en la misma cantidad. Por otra parte, las concepciones que los estadounidenses tienen de sí mismos y su sistema de justicia distributiva no es siempre el mismo y, a lo largo del tiempo, las concepciones que se tengan pueden ser variables. De hecho, lo que sugiere Walzer es que la justicia distributiva aplicada en los Estados Unidos actualmente está equivocada pues no ha mitigado suficientemente las desigualdades entre los ciudadanos y no ha cumplido con los cuatro requisitos a los que se hizo referencia en su plenitud. En este sentido, entona el “mea culpa” y lo extiende al resto de filósofos igualitaristas que tienen la misión, bajo su perspectiva, de “desarrollar una interpretación persuasiva de la ciudadanía democrática y, a partir de ahí, de los bienes y las oportunidades que los ciudadanos distribuyen entre sí”<sup>630</sup>.

---

<sup>628</sup> En clara alusión a los teóricos liberales y procedimentales del ámbito de la filosofía política como Rawls, Dworkin y otros. Ver Michael WALZER, “Philosophy and Democracy”, *Political Theory* 9, 1981, pp. 379–99. (Trad. castellana: *PP.*, pp. 29-52.)

<sup>629</sup> Desarrollaremos más extensamente el papel central de la ciudadanía en las sociedades en el apartado V.5.

<sup>630</sup> Michael WALZER, “Justice Here and Now”, op. cit., p. 130.



## CAPÍTULO V LA IGUALDAD COMPLEJA Y SU APLICACIÓN

### V.1 Caminando hacia la igualdad compleja. La igualdad compleja como resultado

En el anterior capítulo analizamos cómo la justicia distributiva, entendida correctamente para Walzer, es dependiente de una moralidad maximalista, en la que se expresa el idealismo de las gentes en cada situación, lugar y circunstancia, con su lenguaje particular, con las descripciones locales de lo que ellos valoran y respetan o dicen respetar, de forma que a la vez que descriptiva, la justicia distributiva se muestra también crítica<sup>631</sup> respecto de su propia sociedad, pues los criterios distributivos necesitan adecuarse a los significados compartidos y, al menos supuestamente, valorados y respetados.

A su vez vimos cómo en la teoría de los bienes, expuesta por Walzer, no todos perseguimos los mismos bienes, ni todos cumplimos con las condiciones para ser los primeros en alcanzar todos y cada uno de los bienes a distribuir, ya que no nos ajustamos a todos los criterios de distribución de igual manera, pues nuestras características y habilidades también son diversas. De manera que no todos obtendremos los mismos bienes sino que diferenciaremos entre nuestras pretensiones y especificaremos a cuáles aspirar. Esto dará como resultado que ningún grupo de personas domine todos los criterios distributivos, generando así lo que Walzer denomina igualdad compleja. Concepto clave al que nos dedicaremos en adelante y que es producto de que ningún bien particular domine sobre todos los demás, de modo que poseyendo uno poseamos el resto<sup>632</sup>.

---

<sup>631</sup> En este sentido, en el cap. II, ya defendimos con Walzer, la posibilidad de ser críticos desde nuestras propias sociedades, pues contamos con la distancia y los elementos suficientes para poder serlo. Frente a esto también analizamos la oposición de Dworkin y otros, así como sus posibles respuestas. Igualmente hemos analizado en el anterior capítulo un caso como el de EEUU en el que se muestra la capacidad crítica de la teoría. Cf. Frank LOVETT, “Cultural Accommodation and Domination”, *Political Theory* 38, diciembre 2010, pp. 243-267.

<sup>632</sup> MALI., p. 65.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

Recordemos que, para Walzer, “el objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación”<sup>633</sup> y que “la dominación se erradica si los bienes sociales son compartidos por razones diversas e internas”<sup>634</sup>. De esta forma, tampoco, ningún individuo dominará al resto, ya que, a pesar de nuestra común igualdad, somos partícipes de una común desigualdad, de diferencias y, por tanto, si de algún tipo de igualdad hemos de hablar, habrá de ser de la igualdad compleja, pues la justicia exige salvaguardar la diferencia. Desde este punto de vista la teoría mostrada no sólo será descriptiva, como hemos expuesto, sino sobre todo crítica o prescriptiva en parte, aspecto este último que será el que tratemos de desarrollar en las siguientes páginas.

Para lograrlo, como ya dijimos en el apartado IV.3, necesitamos que la justicia defienda las fronteras por las que los bienes son distribuidos. Sin embargo, esto no puede hacerse sin apelar a la densidad real de las culturas y sociedades particulares maximalistas y lo que entienden éstas, en cada ámbito, por justicia<sup>635</sup>. En este sentido, el resultado de la igualdad compleja es una teoría crítica, ya que no permite que los bienes sociales sean distribuidos en base a criterios que no les corresponden. De esta forma, la justicia distributiva y también el resultado de la igualdad compleja tendrán que ver con el arte de la separación en el que las diferentes esferas creadas en base a los bienes a distribuir sean respetadas y defendidas dentro de sus fronteras y límites, de manera que la posesión de un bien no implique la del resto, y de forma que los criterios por los que se distribuye un bien sean internos a su propia esfera, sin pretender valer para las demás<sup>636</sup>, como vimos al enunciar los principales rasgos de la teoría de los bienes. Igualmente, hemos de reconocer que el cruce ilegítimo de fronteras siempre será un peligro<sup>637</sup>, si bien podremos identificar su ilegitimidad dentro de cada sociedad, o al menos es lo que intentaremos mostrar como propuesta práctica al final de este capítulo.

Cuando reflexionamos sobre la justicia distributiva en su sentido más amplio, y sobre los valores que nos gustaría ver realizados en todas

---

<sup>633</sup> *SJ.*, p. XIII. (11)

<sup>634</sup> *SJ.*, p. XV. (13). Sobre esto incidiremos más en el apartado 3 del presente capítulo.

<sup>635</sup> *MALI.*, p. 65.

<sup>636</sup> *SJ.*, p. XV. (13) “La justicia no es sino el arte de la diferenciación y la igualdad es solo resultado de este arte”. Cf. *MALI.*, p. 67.

<sup>637</sup> *SJ.*, p. 10. (24)



## *La igualdad compleja y su aplicación*

las esferas, la igualdad compleja entra en su propio terreno<sup>638</sup>. El planteamiento de la igualdad compleja parte de nuestra noción de los diversos bienes sociales y sobre como nos relacionamos unos con otros por medio de estos bienes<sup>639</sup>.

Sin embargo, dejando claro que la distribución de los bienes precede a la igualdad compleja. A su vez, también hemos de observar, frente a lecturas simplistas, que el mismo Walzer no tiene una postura dogmática sobre el número de esferas ni los bienes sociales para cada esfera. De hecho, en respuesta a sus críticos<sup>640</sup>, deja claro que “esferas” es una metáfora y, en ese sentido, no pretende hacer una interpretación sistemática de las mismas ni una lista cerrada *ad hoc*, pues él mismo lo considera inviable<sup>641</sup>.

Además, hay que decir que la afirmación de que en las diversas esferas la distribución sigue a los significados sociales admite excepciones razonables y no es absoluta<sup>642</sup>, por más que el principio general se de habitualmente y en ese orden, como pudo verse al analizar el caso de EEUU en el apartado IV.4 y, en este sentido, “la igualdad compleja será el producto de las distribuciones autónomas cuando todos los remedios de las injusticias pasadas estén en su sitio y funcionen efectivamente”<sup>643</sup>. De esta forma la idea de igualdad compleja se convierte en una idea regulativa que sirve para conducirnos hacia una sociedad mas justa e igualitaria<sup>644</sup> pero que ni mucho menos está configurada definitivamente sino que está por hacer.

---

<sup>638</sup> *PJI*, p. 383.

<sup>639</sup> *SJ*, p. 18. (31)

<sup>640</sup> Cf. *PJI*, p. 364.

<sup>641</sup> Los ejemplos citados por Walzer en este punto aluden al reparto de alimentos y sobre todo a la educación como puede verse en *PJI*, p. 364 y pp. 225-256 por Judith ANDRE, “Intercambios obstruidos: Una taxonomía”.

<sup>642</sup> Walzer también señala como dentro de cada esfera se puede aludir a distribuciones basadas en criterios diferentes ya que dentro de cada esfera es posible encontrar multiplicidad de significados, y no solo me refiero a los significados latentes y subversivos, sino, por ejemplo cuando hablamos de educación, a los diferentes criterios distributivos basados en significados al referirnos a educación general y básica o educación especializada y profesional por poner un ejemplo, pues uno entenderemos que tiene que ver con la igualdad y la necesidad de todos y otro con el mérito o las capacidades.

<sup>643</sup> *PJI*, pp. 365-366.

<sup>644</sup> A este respecto, veremos, al final de la sección, un planteamiento en el que se niega esta virtud de la igualdad compleja llegando a postular incluso que puede ser generadora de desigualdad y exclusión.

## **La igualdad compleja y su aplicación**

Para Walzer, en palabras de Miller, “la igualdad compleja existe cuando diferentes personas tienen los primeros puestos en cada una de las diversas esferas de distribución pero no pueden convertir sus ventajas de una esfera a la otra, ninguna tiene la capacidad de dominar al resto”<sup>645</sup>. En este sentido, la igualdad compleja también tendrá un desarrollo en lo referido a la igualdad de base y que podrá entenderse en parte como igualdad de ciudadanía y estatus, como afirma Miller y desarrollaremos en el apartado V.5.

La igualdad compleja, en cualquier caso, no puede generar esferas de distribución sino que se entiende mejor como un subproducto éticamente importante que aparece, en las sociedades liberales y modernas democracias sobre todo, cuando se mantiene la autonomía relativa de cada esfera distributiva<sup>646</sup>.

Sin embargo, no es difícil darse cuenta de que en múltiples ocasiones existe una especie de avasallamiento sistemático por parte de algunas esferas o criterios distributivos que van más allá de una sociedad concreta. Es en estos casos cuando es posible incluso percibirlos desde el exterior, pues hablamos de tiranía<sup>647</sup>. De todo ello y de su relación con el concepto de no dominación republicano hablaremos más extensamente en el apartado V.3 al referirnos al predominio y el monopolio<sup>648</sup>, tal como los describe Walzer, como peligros a afrontar por la justicia distributiva y la igualdad compleja, y al hacer nuestra aplicación práctica final.

### **V.1.1 Igualdad simple y desigualdad compleja**

Antes de continuar he de advertir de un peligro previo e importante para la justicia distributiva ya que imposibilita el resultado de la igualdad compleja al que hacemos referencia y perseguimos. Me refiero a la igualdad simple.

Mientras la igualdad simple se produce en la medida en que la gente tenga montos iguales de ingresos, propiedades, u otros bienes, “la igualdad compleja se produce a través de muchas desigualdades

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 11; Cf. *SJ.*, p. 19 (32-33).

<sup>646</sup> *PJI.*, pp. XIII-XIV. (11-12)

<sup>647</sup> *SJ.*, pp. 18-19. (30-31). Cf. *MALI.*, p. 66.

<sup>648</sup> *Ibid.*, pp. 10-13. (24-27)

## *La igualdad compleja y su aplicación*

separadas, que se anulan o compensan unas a otras de manera tal que ninguna puede escogerse como triunfadora general.”<sup>649</sup>

La igualdad simple es una condición distributiva simple, todos poseen el mismo bien de la misma forma<sup>650</sup>. Imaginemos, por ejemplo, una situación hipotética en la que a un grupo de personas le es repartido un mismo bien en la misma cantidad y proporción. Dependiendo del bien, de su convertibilidad y del interés mostrado por los miembros del grupo, éste se acumulará más por unos u otros o bien se intercambiará por otros bienes que se consideren más preciados. La situación dará como resultado que, al cabo de un tiempo mayor o menor (en ocasiones ínfimo) la igualdad simple con la que comenzó el experimento se habrá convertido en desigualdad con respecto a ese bien debido a su acumulación, pérdida o intercambio<sup>651</sup>.

No es difícil imaginar cómo un intento de esta clase no sobreviviría a la primera reunión de los afectados pues parece chocar con la realidad y, además, sería muy difícil de mantener con el paso del tiempo, salvo que se ejerciese un poder extremadamente dominante, injerente e intervencionista que mantuviese la situación de forma prolongada.

En este sentido, la realidad parece mostrarnos que somos desiguales e iguales en muchos aspectos, con lo que habrá que hablar de desigualdad e igualdad complejas, en las que diferentes bienes sean distribuidos, o no, a diferentes personas en base a criterios diferentes y en diferente forma.

Hemos de ser conscientes de que en la medida en que afirmemos la igualdad simple como criterio distributivo para gobernar el ámbito completo de los diferentes bienes a distribuir, ésta no producirá otra cosa que dominación, ocasionando que el poder político, por ejemplo, haya de convertirse en coercitivo para poder dar como resultado ese tipo de igualdad, ya que traspasaría sus propios límites, transformándose así en autocontradictorio, al requerir una gran concentración de poder (normalmente político) y fomentar la desigualdad radical en la distribución.

---

<sup>649</sup> *PJI*, p. 22.

<sup>650</sup> *SJ*, p. 18. (31)

<sup>651</sup> El ejemplo de los sombreros o el dinero son los favoritos y usados por Walzer para mostrar esta situación. *Ibidem*.

## La igualdad compleja y su aplicación

“La igualdad simple requeriría de una continua intervención estatal para destruir o restringir todo incipiente monopolio o reprimir nuevas formas de predominio”<sup>652</sup>, pero entonces, dice Walzer, las gentes lucharían por el poder político mismo como bien a alcanzar. En este sentido, hay que reconocer que la política es el camino más directo al predominio y por esta razón se convierte también en el bien más peligroso de la historia humana<sup>653</sup>.

De esta forma podemos afirmar con Walzer que, históricamente, cuando los bienes han sido jerárquicos en algún momento han dado como resultado sociedades unidimensionales y tiránicas<sup>654</sup>. Sin embargo, esto no quiere decir, como ya dijimos anteriormente al definir al ser humano como igual en ciertos aspectos, que la igualdad simple no tenga su valor como una especie de minimalismo crítico en el que ciertas desigualdades sean criticadas, como por ejemplo, no tratar a alguien como un ser humano<sup>655</sup>.

En respuesta a la acusación de Arneson<sup>656</sup> de que Walzer defiende la igualdad simple sin reconocerlo, Walzer manifiesta sin ambages que en un sentido la igualdad simple es necesaria o literal, pues lo que define a la igualdad compleja en parte está contenido en la igualdad simple, ya que ambas parten del mismo sustantivo: Igualdad. De modo que “compleja” y “simple” son los adjetivos que las califican y las diferencian. Y es que, para Walzer, la desigualdad particular importa menos cuando el predominio de un bien dominante se reduce y no puede convertirse fácilmente en el resto de bienes<sup>657</sup>, como veremos en el apartado V.3.

Es por esto por lo que a la vez que hablamos de igualdad también habremos de ser conscientes de nuestra compleja desigualdad. Y es que si para Walzer la defensa de la igualdad es un objetivo, paralelamente la defensa de la diferencia es una prioridad, y, por eso, alerta contra las diferentes formas de igualdad simple, pues suelen

---

<sup>652</sup> *Ibid.* p. 14. (28).

<sup>653</sup> *Ibidem.* En este sentido, veremos en el apartado V.4 como la política como esfera juega un papel dual, importantísimo en el proceso de distribución y, por tanto, de una sociedad justa.

<sup>654</sup> *MALI*, p. 65.

<sup>655</sup> *MALI*, p. 65; Cf. Michael WALZER, “Achieving local and global justice”, op. cit., pp. 43-44.

<sup>656</sup> *PJI*, p. 366.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 369.

## La igualdad compleja y su aplicación

manifestarse como un peligro extremo para la pervivencia y fomento del pluralismo defendido por él, como hemos señalado desde un principio<sup>658</sup>.

De esta forma, y como he venido repitiendo, la igualdad compleja actúa como un principio o idea regulativa para permitir sociedades más igualitarias y más libres<sup>659</sup>.

Para concluir este apartado me gustaría ejemplificar este contraste entre igualdad simple e igualdad compleja, a través de un ejemplo hipotético pero con anclajes en la realidad<sup>660</sup> y que suscitó cierta polémica entre Walzer y algunos contrarios a sus teorías, en el que podrá verse como la salvaguarda de la diferencia y la preservación de ámbitos diferenciados, con sus correspondientes criterios, confluirán en una sociedad más igualitaria, justa y pluralista, en la que la diferencia no sea apuntada en el campo del debe sino del de el haber.

### **V.1.2 Igualdad compleja, desigualdad simple y exclusión**

Junto a la acusación vista de Arneson referente a la defensa de la igualdad simple de Walzer, se produjo un debate crítico al afirmar que las esferas de justicia podían provocar grupos de personas excluidos permanentemente de toda esfera en base a los criterios oportunos<sup>661</sup>. Es decir, aceptando las premisas de *Spheres of Justice*, se sugería que podían haber personas que no cumplieren con ninguna cualidad o criterio distributivo en ninguna esfera, y que, por tanto, su exclusión de las mismas sería justa, conformando así una nueva subclase excluida

---

<sup>658</sup> En este sentido, Miller afirma en defensa de la igualdad compleja sobre Walzer: “La virtud de la igualdad compleja de Walzer es que, en vez de reducir la justicia distributiva a algún principio simple de forma igualitaria, reconoce abiertamente la pluralidad de principios de justicia y procura hacer de este mismo pluralismo la base de la igualdad. Una sociedad igualitaria debe ser aquella que reconozca una serie de bienes distintos y se asegure de que cada uno de ellos se distribuye de acuerdo con su propio criterio apropiado”. David MILLER, “Igualdad Compleja” en *PJI*, p. 264; Cf. Lidia DE TIENDA PALOP, “La noción plural de sujeto de justicia. Un nuevo reto para la filosofía”, *Daimon*, Suplemento 3, 2010, pp. 171-179.

<sup>659</sup> *SJ*, pp. XIII-XIV. (11-12)

<sup>660</sup> Se trata de agregar un poco de carne histórica, como le gusta señalar a Walzer, si bien el ejemplo discurrirá entre hipótesis de trabajo y situaciones reales.

<sup>661</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, *Dissent* 40 (invierno 1993), pp. 55-64. (*GPM*, pp. 131-151; *PP*, pp. 131-152). Cf. *PJI*, pp. 370-376. En lo siguiente seguiremos la traducción aparecida en *GPM*.

## La igualdad compleja y su aplicación

justamente dentro de estados democráticos. Y esto a pesar de que se suponía que, tras las esferas y sus distribuciones, una consecuencia real que habría de darse era la eliminación de la exclusión radical en pro de una mayor igualdad social. Además, esto se aderezaba con algunas tesis libertarias propias de la derecha norteamericana<sup>662</sup>, justificando este tipo de desigualdad simple contra la que lo único que se podía hacer era ofrecer caridad, compasión o hacerles partícipes (a los excluidos) de los programas de ayuda social clásicos destinados a proveer medios de subsistencia a modo de red de protección<sup>663</sup>.

Quizás, esta situación encuentre su mejor descripción argumentada en la obra clásica de Young<sup>664</sup>, a la que Walzer alude críticamente. La conclusión contra Walzer era que hipotéticamente la igualdad compleja puede provocar grupos de excluidos y que, por lo tanto, no es suficiente criterio para hablar de una sociedad más justa y no hay porqué luchar por esta opción. Al menos, se venía a decir, no hay nada que impida que esto se dé así. Dicho esto, Walzer trata de imaginar una situación hipotética en la que hubieran estados de este tipo, en los que las distribuciones se hicieran de conformidad con los significados sociales y, por tanto, no fueran injustos. En estos casos, la igualdad compleja sería muy difícil de vislumbrar y muy diferente a lo expresado con anterioridad pues serían siempre los mismos los que acaparasen los bienes, aunque fuese por las razones pertinentes. Eso daría lugar a una subclase, nunca discriminada pero rechazados en todas partes por no cumplir con los criterios propios de distribución de cada bien. Si una situación así pudiera darse es muy difícil de valorar pues parece más el producto de una decisión sistémica o conjunto

---

<sup>662</sup> Por ejemplo la eliminación de los programas sociales, la eliminación en de toda regulación en el mercado y abandono de medidas antidiscriminatorias. A su vez, el fomento de la libre competencia, la libre empresa y la meritocracia. Cf. Wendy BROWN, "American Nightmare, Neoliberalism, Neoconservatism, and Democratization", *Political Theory* 34, diciembre 2006, pp. 690-714.

<sup>663</sup> Obviamente estos medios o remedios son valorados por Walzer positivamente y la sociedad civil tiene su papel para con ellos. Sin embargo, para Walzer el estado no puede simplemente conformarse con eso pues se trata de exigencias de justicia y no de caridad. Cf. Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; *Justicia Cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

<sup>664</sup> Michael YOUNG, *The risk of meritocracy, 1870-2033*, Harmondsworth, Penguin, 1961. (*El triunfo de la meritocracia*, Tecnos, Madrid, 1964.)

## *La igualdad compleja y su aplicación*

interconectado de ellas. Igualmente seguiríamos hablando de desigualdad simple<sup>665</sup>.

Sin embargo, para Walzer, la descripción que se hace de la realidad es incompleta y deja fuera de juego algunas cuestiones importantes, como la convertibilidad de los bienes, las decisiones sistémicas de dejar fuera a algunos (por más que no se reconozca), el que el estado no cumpla su papel y no ejerza su obligación, y por último, el no comprender bien dos esferas importantísimas para estos casos de exclusión, como son la protección social y la educación. Por tanto, lo que Walzer hace es rechazar el argumento, ya que la desigualdad simple generada no es fruto de la igualdad compleja sino de otro tipo de cuestiones que permanecen ocultas en la argumentación o son omitidas sistemáticamente.

Walzer destaca cómo la convertibilidad de los bienes y su posibilidad de dominio en la actualidad adquieren formas cada vez más indirectas y sutiles, de forma que la dominación activa<sup>666</sup> resulta menos evidente que cuando nos enfrentábamos en el pasado a situaciones del tipo amo-esclavo o a la época feudal de señores y vasallos. Por otra parte, reconoce que el estado debe jugar un papel mucho más importante que el que él mismo se planteó al escribir *Spheres of Justice*<sup>667</sup>. Sin embargo, el escenario hipotético descrito es calificado como una especie de mito capcioso en el que las exclusiones parecen subsistir como resultado inesperado de las mismas exigencias de la justicia distributiva, creando así dos grupos de personas: El de los que son capaces de aprovechar las oportunidades y el de los que no lo son. La

---

<sup>665</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 139. He de decir que frente a este tipo de planteamientos acusatorios, también encontramos apoyos y defensores de la igualdad compleja de Walzer, como puede verse en la figura de David MILLER en “Igualdad Compleja” en *PJI*, pp. 262-265.

<sup>666</sup> Desde una perspectiva próxima a este planteamiento, Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN relaciona el ideal republicano de libertad como no dominación, que analizaremos en breve, con el problema de la exclusión en nuestras sociedades en “Excluidas y excluidos de las tradiciones democráticas. Un diálogo con el republicanismo”, en Jesús CONILL y David CROCKER editores, *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003, pp. 99-110.

<sup>667</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 134.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

exclusión dependería así de la incapacidad, el desinterés o la apatía<sup>668</sup> de los mismos excluidos.

Walzer, desde luego, no aceptará esta tesis, llegando a afirmar que si esto fuera así el mismo concepto de ciudadanía<sup>669</sup> sería una broma macabra y que ni mucho menos se ha hecho, como sus defensores afirman, todo lo que era preciso hacer a favor de esas personas. De hecho, Walzer niega que esas personas sean excluidas siempre por las razones pertinentes, sino que más bien suelen ser personas pertenecientes a ciertos grupos raciales, étnicos...<sup>670</sup> a los que el fracaso les persigue de esfera en esfera, manifestándose en forma de estereotipos, discriminación y desprecio, de forma que su exclusión no es producto de una serie de decisiones autónomas en cada esfera, como se quería hacer ver, sino la consecuencia de una sola decisión del sistema o del efecto de una secuencia de decisiones vinculadas entre sí<sup>671</sup>.

Además afirma que estas situaciones de exclusión derivan de una responsabilidad social, no solo de los excluidos sino en la que todos nosotros, como miembros de la sociedad, también estamos implicados. Esto es así por dos razones al menos: La primera en la medida en que los bienes dominantes actualmente se extienden más y más sutilmente, traspasando fronteras de forma que la exclusión adquiere un papel indirecto y sutil. Por otra parte, y en segundo lugar, en la medida en que todos somos agentes de distribución de los bienes sociales, tenemos una responsabilidad en la que lo que decimos defender debe corresponderse con lo que hacemos. Siguiendo el pensamiento de Cortina, hoy es muy importante para la ética y también para la política la correspondencia entre las declaraciones y las acciones, y eso exige “cordura” y coherencia por nuestra parte<sup>672</sup>.

A su vez, Walzer destaca que estas situaciones normalmente tienen que ver con la convertibilidad de los bienes, en este caso en sentido negativo: como por ejemplo al empobrecerse en la esfera del mercado se empobrecen en todas las demás esferas, y, también, con las

---

<sup>668</sup> *Ibid.*, pp. 135-6.

<sup>669</sup> Sobre el papel de la ciudadanía hablaremos en el apartado V.5.

<sup>670</sup> “Citizenship in a Changing Society”, *Esprit*, Berlín, marzo-abril, 1997. (Trad. castellana: *GPM.*, p. 164).

<sup>671</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, *op. cit.*, *GPM.*, p. 139.

<sup>672</sup> Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007; “Ethica cordis”, *Isegoría*, n.º 37, julio-diciembre, 2007, pp. 113-126.



## *La igualdad compleja y su aplicación*

distorsiones provocadas al distribuir bienes por cuestiones de raza o sexo, según él muy habituales, generando así el mismo tipo de subclase que cuando las distribuciones son simples<sup>673</sup>.

Frente a todo esto Walzer exige, en nombre de la justicia, realizar un esfuerzo colectivo para hacer posible la reinserción de los excluidos y que haya una independencia real en cada esfera de distribución<sup>674</sup>. Para este fin, como ya anuncié con anterioridad, es necesario aludir y fomentar dos esferas claves en la distribución como son la protección social y la educación. Se trataría no de mantener a los individuos en una especie de clientelismo, como los libertarios parecen afirmar y preferir, sino de ser capaces de que nuestra ayuda colectiva tenga por objetivo que los excluidos sean también partícipes activamente en la vida política y económica. Esto presupone que el excluido es capaz de ello, que tiene ambición por ello y que con un mínimo de ayuda será capaz de hacerlo, al menos en algunas esferas. Estas mismas suposiciones están también a la base de la apuesta de Walzer, y compartida por el que suscribe estas líneas, por una educación pública universal, dotada de recursos para la formación de ciudadanos activos y útiles para el conjunto de la sociedad<sup>675</sup>.

Sin duda, esto constituye una apuesta sobre la naturaleza casi universal de las aptitudes, a pesar de que los individuos posean competencias desiguales y las victorias sean siempre parciales.

Para Walzer la apuesta por la educación es una apuesta democrática<sup>676</sup> en la que no caben dicotomías habituales como la de los incluidos y la de los que no. Cuando esto ocurre y se muestra el fracaso

---

<sup>673</sup> Cf. Adela CORTINA y Gustavo PEREIRA (Eds.), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, 2008.

<sup>674</sup> En este sentido, como bien apunta Miller en “Igualdad compleja”, *PJI*, 257-292, la igualdad y la justicia distributiva han de presentarse como ideales sociales autoestables, si bien su vínculo no es teórico sino fundamentalmente empírico. Que la igualdad es un predicado de la justicia es una afirmación de carácter sociológico y, como tal, Walzer trata de defenderla incluso ante situaciones hipotéticas como la que estamos presentando en esta sección.

<sup>675</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 143.

<sup>676</sup> Esta preocupación es compartida por muchos, como es el caso de una autora de referencia en este trabajo: Adela CORTINA y como puede verse a lo largo de su obra, si bien quiero destacar en este punto *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011, cap. 9; *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013.

## La igualdad compleja y su aplicación

generalizado en la esfera de la educación y la protección social, constituye un fracaso del sistema en su conjunto y debe ser considerado como una consecuencia de la insuficiente movilización de recursos materiales e intelectuales para estos fines, como, por ejemplo, debido a la falta de dinero, la carencia de personal, la poca fe en lo que se hace, la poca innovación, investigación, la experiencia escasa<sup>677</sup> ... Por eso Walzer hace un llamamiento al compromiso, a la cohesión social y al empoderamiento de las capacidades<sup>678</sup>, dando los elementos necesarios a los diversos agentes sociales en un marco institucional adecuado. La devaluación de profesiones<sup>679</sup> de este tipo y de los profesionales no hace sino que las sociedades reproduzcan de manera sistemática los esquemas de exclusión social, exclusión manifiestamente injusta, y más en sociedades modernas y democráticas<sup>680</sup>. Por consiguiente, el fracaso es un fracaso conjunto del estado y de las asociaciones que componen la sociedad civil. En este sentido, el estado juega un papel crucial, pues si bien no puede dirigir su trabajo, sí debe facilitarles su labor. Por este motivo el éxito de la sociedad civil con sus asociaciones y participación en las actividades dentro de las diferentes esferas de justicia tendrá un rol fundamental, junto con el estado obviamente, para el éxito de la igualdad compleja<sup>681</sup>. En la sociedad civil las asociaciones “contribuyen a descentralizar las esferas de justicia multiplicando los dispositivos y los

---

<sup>677</sup> Las similitudes con los tiempos actuales que estamos viviendo son evidentes, por más que hayan pasado casi veinte años desde este escrito. Cf. *GPM.*, p. 144.

<sup>678</sup> Sobre este tema pueden verse tratamiento en profundidad de las capacidades y su empoderamiento en David CROCKER, *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 2008. Cf. Amartya SEN, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000; “Human Rights and Capabilities”, *Journal of Human Development*, 2005, pp. 151-166; *La idea de justicia*, Taurus, Madrid, 2010. Cf. Marta NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007; *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.

<sup>679</sup> Sobre la responsabilidad de los profesionales y su desarrollo ético puede verse un compendio de artículos bajo la dirección de Adela CORTINA y Jesús CONILL, *Ética de las profesiones*, Verbo Divino, Pamplona, 2000.

<sup>680</sup> Nancy FOLBRE, “Medir los cuidados: Género, empoderamiento y la economía de los cuidados”, pp. 278-305; Lourdes BENERÍA, “Crisis de los cuidados. Migración internacional y políticas públicas”, pp. 359-390, en *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, editado por Cristina CARRASCO, Cristina BORDERÍAS y Teresa TORNS, Catarata, Madrid, 2011.

<sup>681</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM.*, p. 145.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

agentes, favoreciendo una mayor variación en la interpretación de los criterios que se aplican en la distribución de los bienes”<sup>682</sup>.

De este modo, bajo mi punto de vista, la exclusión radical de la que se hablaba y de la que se le acusaba a Walzer, en la medida en que defendiendo la igualdad compleja se podía dar, no es real. La exclusión es fruto más bien de no haber recibido la atención y ayuda que requiere la justicia en esferas tales como la protección social y la educación y como, a partir de ahí, estos fracasos se trasladan y reproducen a otras esferas como la del mercado, la política o la familia, generando así la exclusión como una suma de fracasos. Sin duda, por lo mismo que Walzer no carga todas las tintas en los demás, nosotros tampoco debiéramos hacerlo, pues el individuo ha de tener un papel activo y ser responsable de su situación<sup>683</sup>, una situación compleja por definición, pero mientras sea considerado un miembro de la comunidad y lo reconozcamos como tal tendremos derecho a esperar mucho de él, tanto como él de nosotros. De esta forma habría un reconocimiento recíproco<sup>684</sup> fundamental en las sociedades modernas en las que el concepto de ciudadanía juega un papel muy relevante, como veremos en breve.

Por último, y a este respecto, vemos cómo la igualdad compleja no puede y no debiera generar excluidos, pues si bien es cierto que unos tienen capacidades mayores o menores en algunas esferas, no es real que otros no las tengan en absoluto, en ninguna esfera y en ninguna medida, siendo excluidos justamente de aquellas esferas. Esto sería una especie de desigualdad simple generada por la igualdad compleja al intentar

---

<sup>682</sup> *Ibidem*.

<sup>683</sup> Sobre esta cuestión y en relación con la igualdad y la desigualdad merecida e inmerecida es interesante el panorama presentado por Olof PAGE, en “Igualdad y mérito ¿un conflicto de valores?”, *Isegoría*, n° 47, julio-diciembre, 2012, pp. 571-585.

<sup>684</sup> Es interesante ver la coincidencia de Walzer con Adela CORTINA en este aspecto pues en *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 143-148, Cortina destaca el reconocimiento recíproco de la igual dignidad como fundamento de una teoría de la justicia interpretada en clave dialógica y como éste es necesario para vivir atendiendo a las exigencias de justicia. Sobre el concepto de reconocimiento recíproco en Cortina, volveremos y profundizaremos más en el apartado V.6, al considerar su propuesta de democracia comunicativa y los posibles puntos de encuentro con el pensamiento walzeriano. Cf. Gustavo PEREIRA, “Condiciones de posibilidad para una justicia global”, *Isegoría*, n° 30, 2004, pp. 107-126. Pereira sitúa el reconocimiento recíproco junto con la igual dignidad como condiciones de posibilidad de poder alcanzar un tipo de justicia global.

## La igualdad compleja y su aplicación

negar la igualdad simple. Sin embargo, como ya dijimos, esta dicotomía es falsa, una rémora de invención ideológica interesada. La igualdad compleja no sólo se vincula con la diferenciación de los bienes sociales, sino también con la diferenciación de las personas, con sus cualidades, intereses y capacidades. Por tanto, no podremos hablar de sólo dos tipos de personas, ni siquiera de una sola clase, pues el abanico de cualidades e intereses de cada cual dará lugar a combinaciones no uniformes y enormemente plurales. Si esto no fuese así, si las personas no fuesen complejas<sup>685</sup>, con personalidades polifacéticas, la igualdad compleja sería una utopía irrealizable y absurda, pues no serviría más que para justificar la exclusión radical como realidad desagradable pero justa<sup>686</sup>.

Por esta razón Walzer hace un llamamiento a favor de la igualdad compleja y en contra de la igualdad simple, a la par que una apuesta por la defensa de la democracia. Sin embargo, advierte de que para que ésta sea una apuesta razonable<sup>687</sup> habrá que realizar un esfuerzo serio y constante, pues en cualquier sociedad que se haya procedido a la diferenciación de los bienes sociales y los suponga repartidos en procesos autónomos de distribución, la exclusión será declarada injusta y requerirá de movilización política<sup>688</sup>.

De este modo, podemos decir con Walzer que “la política de la igualdad compleja es una apuesta sobre los efectos antijerárquicos de las distribuciones autónomas. Sin embargo, no es una apuesta en la oscuridad pues tanto la historia como la vida cotidiana, me parece, sugieren una dispersión bastante más radical de talentos y cualidades entre los individuos”<sup>689</sup>. La pregunta que lanza, y con la que cerraremos

---

<sup>685</sup> Michael WALZER, “Notes on Self-Criticism”, *Social Research* 54 (1987), pp. 33–43. (Trad. castellana: “El individuo dividido”, en *MALI*, pp. 115-134).

<sup>686</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM.*, p. 148.

<sup>687</sup> Adela CORTINA hace un planteamiento similar al preguntarse por la Europa que queremos y la apuesta sería que habría que hacer sobre todo en áreas como la protección social y la educación. “El corazón de Europa”, *Diario El País*, 8/4/2013. Es este mismo sentido y sobre la necesidad de inclusión a través de la educación puede verse, Ana María LAMAS LADAGA, “Justicia pedagógica y atención a la diversidad”, *Revista Complutense Educación*, vol. 17 n° 2, 2006, pp. 51-66, donde se presta especial atención a la situación de un país como Argentina.

<sup>688</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM.*, p. 148.

<sup>689</sup> *PJI*, p. 376.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

este apartado a modo de reflexión, es si la gente que imagina una concentración tan radical de talentos y cualidades no está pensando demasiado en sí misma, como sujetos de tan amplias cualidades.

### **V.2 La igualdad compleja en términos minimalistas**

Una vez visto el marco en el que se desenvuelve la igualdad compleja y habiendo entrado más en profundidad en su significado, me gustaría explorar en este apartado la posibilidad de un entendimiento de la igualdad compleja en términos minimalistas. Bajo mi punto de vista, la propia idea de igualdad compleja en sí misma invita a una lectura similar y, en este sentido, intentaré habilitar un uso de este tipo, de tal forma que incluso sin partir de ningún contexto particular maximalista podamos reconocer sus aportaciones y beneficios en virtud de cómo pueda mostrarnos o conducirnos hacia sociedades más justas, libres e igualitarias.

Normalmente los argumentos en defensa de la igualdad compleja suelen ser de tipo negativo, sobre todo si queremos comprobar su desarrollo. Por ejemplo, en relación a cómo medir la igualdad compleja, Walzer afirmará que en la medida en que ningún bien y, por lo tanto, ningún grupo de hombres y mujeres, sea dominante, y mientras todos los valores no fluyan en la misma dirección, no estaremos midiendo y contando todo el tiempo y las desigualdades reales de esta o aquella esfera importarán menos de lo que importan hoy<sup>690</sup>. Si bien es cierto que en un sistema de igualdad compleja habrán efectos compensadores, probablemente se cumplirán más en las autoapreciaciones<sup>691</sup>.

En este sentido, la idea que quiero transmitir es una idea que permita una lectura minimalista del ideal que posibilite su extensión más allá de las comunidades particulares, en las que el desarrollo de la justicia distributiva a través de la significación social propia es evidente, y, de este modo, hacer válido el ideal más allá de nuestras fronteras. “La teoría de la igualdad compleja puede ser extendida, hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta la sociedad de naciones; la extensión presenta la ventaja de que no discurrirá abruptamente por

---

<sup>690</sup> *PJI*, p. 368.

<sup>691</sup> *PJI*, p. 367. Sobre este particular, diremos algo más en el apartado V.5, al analizar algunos desafíos y lecturas que afronta la idea de igualdad compleja.

## La igualdad compleja y su aplicación

encima de interpretaciones y decisiones locales”<sup>692</sup>. De este modo, no tratará de originar un sistema uniforme de distribuciones a lo largo del planeta, en todo caso, sólo atenderá globalmente a problemas de carácter general, como la pobreza extrema<sup>693</sup> en muchas partes del mundo, refiriéndose así a esas líneas rojas de las que hablamos en el capítulo tres al considerar el maximalismo y minimalismo en su teoría y frente a otras. En cualquier caso, esta lectura en su segunda parte nos permitirá hacer otra complementaria, referida al interior de cada comunidad en clave minimalista, atendiendo a lo más nuclear de la teoría y como el propio Walzer definía al diferenciar entre “denso” y “tenue” en su obra *Moralidad en el ámbito local e internacional*, lo mínimo como lo más cercano al hueso y lo más importante. Veamos cómo se desarrollan los argumentos:

En primer lugar, y aunque Walzer reconoce que la mayoría de los argumentos expresados a la hora de hablar de justicia distributiva e igualdad compleja tienen que ver con el estado moderno y democrático, no se resiste a dejar de pensar que la justicia también tiene que ver con estados de otra clase. Con seguridad, donde la política no es reconocida como actividad autónoma<sup>694</sup> o donde el resto de esferas no están suficientemente separadas y definidas, la igualdad compleja tendrá menos campo de acción y, de este modo, servirá menos a la justicia misma, pues los poderosos tienen más libertad para transitar por todo espacio político, social y económico. Aún así, todavía en este tipo de sociedades menos diferenciadas y más problemáticas para el desarrollo de la igualdad compleja, la teoría de la justicia distributiva y su relación con la igualdad compleja pueden delimitar las distribuciones justas e injustas atendiendo a los significados propios. De hecho, así es como habitualmente lo hacen los miembros de tales sociedades, en especial los críticos, como vimos en el capítulo dos, en el cual ya advertimos que la crítica inmanente puede hacerse desde toda sociedad, pues hay margen para ello invocando a los significados y valores latentes y hasta subversivos presentes en toda sociedad, por más que necesiten desarrollarse haciendo partícipe a toda la población<sup>695</sup>.

---

<sup>692</sup> *SJ.*, p. 28. (43)

<sup>693</sup> Cf. Adela CORTINA y Gustavo PEREIRA (Eds), *Pobreza y Libertad*, op. cit.

<sup>694</sup> Veremos su importancia como articuladora en el punto. V.4. de este mismo trabajo.

<sup>695</sup> *PJI.*, pp. 371-372.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

En este sentido, defiendo que la igualdad compleja tiene o puede tener una aplicación minimalista en la medida en que es un buen baremo para identificar injusticias en una sociedad sin la pretensión de que toda sociedad sea o tenga que ser un estado moderno y democrático, mucho menos que haya de compartir ideología liberal o capitalista.

Por estas razones y en segundo lugar, adentrándonos en el argumento, podemos leer la igualdad compleja en términos minimalistas, como el no traspasar fronteras entre los significados compartidos por los pueblos particulares. Cuando estas se traspasan, sean en la India, Israel, España o Somalia, entendemos que se obra injustamente y, en este sentido minimalista, la igualdad compleja, el respeto por la diferencia, sirve de medidor de la justicia real para los propios pueblos. Esto no implica llevarla al plano internacional, salvo en el sentido minimalista ya visto de traspaso de líneas rojas en cuanto a determinados aspectos muy particulares que tienen que ver con los derechos humanos. En el resto no podemos decir nada, según Walzer<sup>696</sup>, cada pueblo elige e interpreta sus bienes sociales, por más que no estemos de acuerdo con sus interpretaciones o significados sociales compartidos. Sin embargo, a pesar de ello, y atendiendo a esos significados particulares también cada pueblo podrá valorar, a través de la igualdad compleja como mecanismo medidor, cuán justa es su sociedad, de forma que cuando se traspasen significados o se intente acaparar un bien por las razones oportunas, o no, que ese pueblo se haya dado, los miembros de esa comunidad podrán hablar de justicia o injusticia en base al quebranto del propio mecanismo de igualdad compleja aplicado de manera formal o procedimental, sin que tengamos que aludir a contenido, sino tan solo a la forma en la que la justicia o injusticia se produce.

Un ejemplo que cita Walzer al respecto sería el de el deuteronomista cuando dice: “Justicia , justicia es lo que buscarás”, en el que puede verse como no apela al tipo de estado occidental, capitalista o liberal, mentado anteriormente<sup>697</sup>. Sin embargo, es obvio que se apela a una concepción coherente de la justicia, que incluso podrían relacionarse con nuestras propias concepciones reconociendo en parte sus aspiraciones, como vimos en el ejemplo expuesto con anterioridad

---

<sup>696</sup> Este era un déficit criticado por algunos autores, como pudimos ver en el capítulo tres de este trabajo.

<sup>697</sup> *PJI*, pp. 373-374.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

sobre las manifestaciones de Praga<sup>698</sup>. Sin duda, el deuteronomista denunciaba sobre aspectos tales como la corrupción de los jueces que aplicaban las leyes a favor de los ricos y poderosos o que favorecían a los de Israel por encima de los extranjeros que habitaban entre ellos en contra de toda ley deuteronomica y bíblica, de forma que se constituían en prácticas mantenidas contra sus significados compartidos, al menos de forma pública, marcando una gran diferencia entre lo que se dice y lo que se hace<sup>699</sup>. Sin duda, todos ellos eran aspectos importantes, quizás los más importantes y, como vimos en el capítulo tres acerca del minimalismo en Walzer, estos asuntos son los cruciales (close to the bone) y, en este sentido, la igualdad compleja aún siendo un resultado de la justicia distributiva particular de cada comunidad podrá ser tratada desde una versión minimalista en la que nos sirva para saber cuan diferenciada está una sociedad y cuan justa puede llegar a ser por más que apele a significados locales.

De este modo y en tercer lugar, dando un paso más allá en nuestra lectura, podemos ver como una ventaja, el hecho de que este mecanismo pueda ser considerado aséptico respecto a cualquier ideología, permitiendo así su uso más allá incluso del régimen adoptado por la sociedad en cuestión. Quizás, en los casos en los que en dicha sociedad haya una esfera dominante que ejerza predominio sobre el resto será difícil plasmarla y la única forma que tendrá de articularse será denunciando la usurpación del resto de las esferas en las que los ciudadanos, súbditos o correligionarios opten a vivir, aunque éstas estén reducidas en función de la ideología. En cualquier caso, siempre habrá un principio crítico casi procedimental, a partir de la idea de igualdad compleja, ya que al no admitir la convertibilidad de unas esferas en otras y denunciar el predominio de alguna de ellas, por más que ésta sea importante y parezca acapararlo todo (a lo largo de la historia la política, la religión, la economía suelen ser esas esferas, pero también la casta o la cuna), tendremos un significado de justicia latente y crítico que en la medida de lo posible saldrá a la luz, siguiendo los procesos culturales y sociales oportunos en cada sociedad.

---

<sup>698</sup> MALI, pp. 33-34.

<sup>699</sup> Cf. Adela CORTINA, *Ética de la razón cordial*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007, en el que se reflexiona entre otras muchas cosas entre la diferencia entre el discurso y los hechos en clave ética.



## *La igualdad compleja y su aplicación*

Sin duda, el predominio y monopolio serán los grandes enemigos de la igualdad compleja<sup>700</sup> y la justicia distributiva en este punto, y más si cabe en este tipo de sociedades, en las cuales la distribución es escasa y los medios de dominación más fácilmente extensibles y accesibles a unos pocos. Sin embargo, cabe recordar que “la política de la igualdad compleja es una apuesta sobre los efectos antijerarquicos de las distribuciones autónomas”<sup>701</sup>. En este sentido, y como veremos más en profundidad en el siguiente apartado, en palabras de Walzer: “Si la igualdad compleja puede ser considerada como un respeto honorable por las opiniones de la humanidad. El predominio es un acto de falta de respeto”<sup>702</sup>.

Por último, y antes de pasar a ello, me gustaría mencionar una lectura minimalista que va en la misma línea y en la que un defensor de la igualdad compleja como Robert Mayer<sup>703</sup>, partiendo de un ejemplo como la democracia industrial propuesto por Walzer, hace una crítica desde dentro de la teoría, aludiendo a lo que para él son los principios nucleares de la teoría de la igualdad compleja y asumiendo su validez. En las siguientes líneas intentaré mostrar esta última lectura en la que se intenta recuperar tan sólo los aspectos centrales de la teoría.

Es en este último sentido en el que Robert Mayer propone una lectura minimalista de la igualdad compleja en términos de una “ética para igualitaristas”, en la que se identifiquen las desigualdades que poseemos, al mismo tiempo que se nos recuerda que existen desigualdades que no pueden calificarse de injustas y que, por tanto, el intento por abolir todo tipo de desigualdad es, como pretenden algunos en nombre de la igualdad, en sí mismo injusto e ilegítimo<sup>704</sup>. Y esto es así para Mayer, a pesar de las críticas habituales a la defensa de la igualdad compleja de Walzer basadas en las objeciones vistas a la noción de significados compartidos y esferas distributivas, y, a pesar de los intentos viciados por restablecer la teoría a partir de una igual

---

<sup>700</sup> De ello nos ocuparemos en el apartado V.3.

<sup>701</sup> *PJI*, p. 376. Ver también el apartado final de la sección anterior.

<sup>702</sup> *SJ*, p. 320. (329)

<sup>703</sup> Robert MAYER, “Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality”, *Political Theory*, abril 2001, pp. 237-261. Robert Mayer es profesor de Teoría Política y Política Comparada en la prestigiosa Loyola University de Chicago.

<sup>704</sup> *Ibid.*, pp. 254-257.

## La igualdad compleja y su aplicación

ciudadanía<sup>705</sup> o de intentar hacerlo bajo lo que él denomina formas sofisticadas y fascinantes<sup>706</sup> de la misma. De este modo, la teoría walzeriana pone límites donde otras teorías igualitarias no encuentran fronteras, lo que le ha valido algunas críticas como la de Arneson<sup>707</sup>, quien manifiesta su contrariedad ante lo que no considera una teoría igualitaria en absoluto. Sin embargo, si atendemos a los aspectos centrales de la teoría podemos identificar cuatro principios básicos, que nos conducirán al siguiente apartado en nuestra reflexión sobre la igualdad compleja y que tendrá que ver con la búsqueda de una sociedad libre de dominación. Estos puntos, según la versión minimalista de Mayer de una ética para igualitaristas, vendrían a ser los siguientes:

En primer lugar, hemos de diferenciar entre *igualdad negativa*, como ausencia de superioridad o inferioridad, y *positiva*, como el intento por eliminar o mitigar la desigualdad como un objetivo a alcanzar. En este sentido, la apuesta de Walzer sería por la igualdad negativa, la cual nos hace diferentes cuantitativamente pero no cualitativamente y, por tanto, no representa un problema<sup>708</sup>.

En segundo lugar, se destaca que el problema más grave de la teoría es la explotación en sus formas de dominación, es decir, la intención de conseguir ventajas por medios inapropiados y alcanzar un bien por el dominio ejercido sobre otros, sin atender a los significados intrínsecos del mismo. En este sentido, dirá Mayer, si las ventajas hay que disfrutarlas no hemos de explotarlas para ganar en otras esferas pues cada esfera, como afirmamos en el apartado IV.3, tiene sus propias reglas.

---

<sup>705</sup> David MILLER, "Complex equality", *Brisith Journal of Political Science* 29, abril 1999, pp. 197-225. Una versión anterior puede encontrarse en *PJI*, pp. 257-292. En este caso la crítica de Mayer a la lectura desde una común ciudadanía a la teoría de la igualdad compleja me parece desafortunada, pues si bien no se identifican, entiendo, como intentaré mostrar en el apartado cuatro de este mismo capítulo, que la ciudadanía juega un papel axial a la hora de poder hablar de la igualdad compleja en las sociedades, al menos las occidentales, además de permitir unas posibilidades de encuentro con otras teorías muy interesantes y provechosas.

<sup>706</sup> Robert VAN DER VEEN, "The Adjudicating Citizen: On Equal Membership in Walzer's Theory of Justice", *Brisith Journal of Political Science* 29, abril 1999, pp. 225-258.

<sup>707</sup> Ya hemos dicho algo sobre ella en el anterior apartado de este mismo capítulo Richard ARNESON, "Contra la igualdad compleja", *PJI*, pp. 293-325.

<sup>708</sup> En este sentido veremos una aproximación más certera a través del pensamiento republicano de Philip Pettit en el punto V.3.1.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

En tercer lugar, la dominación puede verse tanto en clave igualitaria como no igualitaria. Mientras la igualdad positiva sería tiránica, pues los igualitarios serían insaciables, midiendo y escrutando todo, de forma que el grupo estuviera siempre por encima del individuo, el igualitario negativo tendría la ventaja de no sustituir la tiranía de la mayoría por la de la minoría para abolir la inferioridad, pues de lo que se trata es de abolir cualquier tipo de dominación.

La consecuencia para Mayer sería, en cuarto lugar, una especie de relativismo inevitable, dependiente del contexto, de la cultura y las diferencias a través de tiempo y lugar para saber si hay explotación o no<sup>709</sup>. En este sentido, afirma Mayer que es infructuoso, incluso peligroso, perseguir nada más allá de acuerdos intersubjetivos<sup>710</sup>, pues, para él, partiendo de los contextos no podemos ir más allá de una especie de relativismo inevitable, ya que lo que vale para unos contextos quizás no valga para otros.

Es por estos principios por los que cree que la idea de Walzer acerca de la igualdad compleja sigue siendo válida, pues entiende que la igualdad compleja en clave de igualdad negativa es una invitación alternativa, a la vez que atractiva, ya que es capaz de autolimitarse, pues identifica las desigualdades cruciales por las que hay que luchar, pero a la vez permite que las diferencias persistan. De este modo, apuesta por la igualdad compleja como una ética mínima para igualitaristas<sup>711</sup>.

---

<sup>709</sup> Sobre este aspecto ya expresamos las críticas expuestas por Dworkin y otros y como Walzer salvaba en parte la polémica, asumiendo en parte la imposibilidad de zanjar las discusiones con criterios objetivos y de una vez por todas, salvo en los casos en los que se traspasaban aquellas líneas rojas. Pueden verse en este trabajo los apartados II.4.1, III.1.1 y III.3.

<sup>710</sup> En este sentido, hacia el final de nuestro trabajo y en nuestra propuesta práctica, veremos como algunos principios de la ética del discurso no son en absoluto incompatibles con la teoría e idea de la igualdad compleja.

<sup>711</sup> Aún así, cree que cuando Walzer habla de la democracia industrial, sus argumentos han de ser revisados, pues bajo su punto de vista parecen atentar contra los principios segundo y tercero señalados, en el sentido de que el poder es explotación siempre y no pertenece a los individuos particulares sino que es ejercido orgánicamente para extenderse a través de las esferas; es decir, es convertible. Y contra el tercero, por cuanto la igualdad de ciudadanía se intercambia con el poder del capital convirtiéndose a su vez en un poder dominante en el marco de la esfera del mercado y capital. El resultado, para Mayer, sería una dictadura de la ciudadanía, dónde esta se convierte en dominante, quizás mas benigna que la del dinero, pero no se logra abolir la dominación en todas sus formas como se pretendía. Cf. Robert MAYER, "Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality", op. cit., pp. 254-257.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

Dicho esto y habiendo visto las posibles lecturas minimalistas que el ideal de igualdad compleja nos permite en su conjunto y que nos servirá de base para parte de la propuesta práctica que este ideal considero que tiene, hemos de proseguir hacia una de las partes centrales del ideal que no es sino la relación entre igualdad compleja y no dominación, a través de la cual se verá una extensión del argumento intentando aprehender el núcleo real de teoría.

### **V.3 Igualdad compleja y no dominación**

Una vez visto qué es la igualdad compleja con mayor extensión y siendo conscientes de que es posible hacer una lectura minimalista de la misma, como hemos mostrado en el punto anterior, voy a centrarme ahora más en profundidad en un aspecto fundamental ya preluado de la igualdad compleja, como es la ausencia de dominación y tiranía en las sociedades donde ésta se hace presente. Para este fin no podremos olvidar el marco de la justicia distributiva y el arte de la separación en el cual ésta se sustancia, pues “una concepción amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otra, pero donde mandar no significa ejercer poder sino simplemente disfrutar de una porción mayor que otros individuos del bien a distribuir”<sup>712</sup>.

En este sentido, he de poner de manifiesto que si bien la idea de libertad y ausencia de dominación han sido tratadas en la historia de la filosofía política desde prácticamente todas las ópticas posibles, la idea republicana de la misma creo merece comentario aparte por la cercanía intelectual con nuestro autor objeto de estudio. Por esta razón, en este punto, me gustaría introducir el pensamiento de un declarado autor republicano como Philip Pettit<sup>713</sup>, quien desarrolla esta idea de libertad

---

<sup>712</sup> *SJ.*, p. 321. (330)

<sup>713</sup> Philip PETTIT es uno de los pensadores políticos más nombrados y escuchados en los últimos tiempos. Conocido por su conexión con el republicanismo, emigró de las islas británicas a Canberra (Australia) donde ejerció como profesor de teoría social y política en la Research School of Social Sciences en la Australian National University. Desde hace años (2002) ejerce como profesor en Princeton University, EEUU. Entre sus obras caben destacar: *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, New York, 1993; *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, 1997, (*Republicanismo*. Barcelona, Paidós, 1997); *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics as Agency*. Polity Press, Cambridge, 2001.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

como no dominación y que encuentro desde hace tiempo<sup>714</sup> muy cercana a la idea walzeriana de igualdad compleja y de crear una sociedad libre de dominación. Como bien señala la profesora Cortina, “los republicanos liberales y los comunitarios modernos acaban aproximándose enormemente”<sup>715</sup>.

### **V.3.1 El ideal republicano de libertad como no dominación. Una aproximación a través de Philip Pettit**

Partiendo de la célebre distinción expuesta por Benjamin Constant<sup>716</sup> entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos y sobre todo de su refrendo y asimilación por parte de Isaiah Berlin<sup>717</sup> en los conceptos de libertad positiva y libertad negativa, Pettit se pregunta por la posibilidad de un tercer ideal de libertad, a caballo entre la

---

<sup>714</sup> Esta idea surgió fruto del curso de verano celebrado en verano de 2001 en la sede de la UIMP de Valencia, bajo el título “Educación cívica y tradición republicana en la filosofía política” del que fui secretario bajo la dirección de Adela Cortina y en el que tuve la oportunidad de conocer, escuchar y hablar con Philip Pettit. Junto con esta idea y la traducción de su obra por mí y Daniela GALLEGOS “Republicanismo y redistribución”, en la revista *Debats*, 77, 2002, pp. 85-103 y la traducción mía de Walzer “Pluralismo y social democracia”, en el mismo número pp. 106-115, dieron como resultado una comunicación bajo el título “Libertad como no dominación en Michael Walzer” dictada por primera vez en 2003 en el marco del XII congreso de la Asociación Española de la Ética y Filosofía y que luego vería diferentes versiones en artículo y conferencia en Argentina, durante una estancia de investigación en el marco de la beca predoctoral FPU del MEC, bajo el título. “Una reflexión en torno al concepto de libertad como no-dominación en Walzer y Pettit”, *Enfoques*, nº 2, 2004, pp. 141-150, y posteriormente en otro artículo bajo el título “El ideal de libertad y su relación con el problema de la dominación en Michael Walzer y Philip Pettit”, *Veritas*, nº 12, 2004, pp. 183-193.

<sup>715</sup> Adela CORTINA, *Alianza y Contrato*. Trotta, Madrid, 2001. pp. 80-81. En este mismo sentido y bajo el pensamiento de un declarado comunitarista como Sandel, Lisón establece como mejor aproximación a la democracia republicana su forma de comunitarismo. Juan Francisco LISÓN BUENDÍA, “Democracia republicana y comunitarismo”, *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 29, 2003, pp. 87-100.

<sup>716</sup> Benjamin CONSTANT, *Political Writings*. Edición de B. Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (Trad. *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989); “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989.

<sup>717</sup> Isaiah BERLIN, *Two Concepts of Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1958. Cf. Philip PETTIT, “The Inestability of Freedom as Non-Interference: The Case of Isaiah Berlin” *Ethics*, vol. 121, The University of Chicago Press, 2011, 693-716.

## La igualdad compleja y su aplicación

dicotomía habitualmente presentada entre libertad negativa y positiva. Pettit nos muestra cómo los principales conceptos barajados por ambas tradiciones, véase, ausencia de interferencia y capacidad de autodomínio, no son completamente antagónicos y es posible formular un tercer ideal de libertad en el que confluyan características de ambos modelos<sup>718</sup>. Este ideal es el de la libertad como no dominación en el que se toma de la libertad negativa el acento en la ausencia y de la positiva el acento en la dominación. Ya no se hablaría más de una ausencia de interferencia como pretendían los liberales sino de una ausencia de servidumbre, o como Pettit prefiere: no dominación. Este es el ideal de una sociedad republicana expuesto por Pettit y que coincide de pleno, como veremos, con el expuesto por Walzer, a saber: crear una sociedad libre de dominación<sup>719</sup>.

Analicemos un poco más detenidamente las expectativas que colma este ideal y que no colmaban los anteriores modelos de libertad citados.

Por una parte, es posible que haya dominación y no haya interferencia, con lo que la simple ausencia de interferencia no colmaría nuestras aspiraciones. El ejemplo del amo y el esclavo<sup>720</sup> es paradigmático para ver la necesidad de poner el acento en la dominación y no en la mera interferencia. Imaginemos un amo benévolo que jamás interfiriera en las acciones de sus siervos. En este caso habría ausencia de interferencia pero el amo tendría la capacidad de interferir arbitrariamente en la vida de sus siervos cuando le plazca. De este modo habría dominación sin interferencia, en la medida en que dicho amo tiene la capacidad de interferir arbitrariamente.

Por otra parte, también es posible que haya interferencia sin que hablemos de dominación. Supongamos, como de hecho ocurre en muchos casos, que nosotros mismos damos nuestro consentimiento a que un tercero, ya sea una persona o una institución, interfiera en nuestra actividad con la condición de promover nuestros intereses y

---

<sup>718</sup> Philip PETTIT, “Republicanism and Redistribution”, op.cit., pp. 87-90. Así lo manifiesta también, intentando ir más allá de la dicotomía entre antiguos y modernos J.G.A. POCKOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 15-16. Cf. Jonathan RILEY, “Isaiah Berlin’ Minimum of Common Moral Ground”, *Political Theory* 41, febrero 2013, pp. 61-89, donde se analiza el pensamiento de Berlin en clave de la búsqueda de decencia.

<sup>719</sup> *SJ.*, p. XIII. (11)

<sup>720</sup> Philip PETTIT, “Republicanism and Redistribution”, op.cit., p. 92.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

respetar en todo momento nuestras posiciones. Además, en el caso de que esto último no ocurriera así (el tercero) se vería fuertemente gravado como para persistir en su interferencia. En este caso, esa persona o institución interferiría en nuestra actividad, pero no de forma arbitraria sino con nuestro consentimiento, más o menos explícito, para ejercer tales injerencias. A todas luces, este sería un caso en el que habría interferencia pero en ningún momento podríamos hablar de dominación y, por tanto, podríamos seguir definiendo como ideal la no dominación en aras de la libertad. En este mismo sentido, podríamos poner el ejemplo de las múltiples injerencias que la naturaleza puede infringir a nuestras vidas y en las que no nos sentimos privados de libertad, al menos en un sentido, pues no suponemos intencionalidad ni arbitrariedad en ellas.

Dicho esto, vemos como puede haber dominación sin interferencia, pues depende de la capacidad de interferencia arbitraria y no de la interferencia que se ejerza fácticamente. A su vez, vemos como puede haber interferencia sin dominación, pues la interferencia no es sólo interferencia arbitraria sino que puede ser algo mucho más limitado, no anulando nuestra libertad por completo.

El ideal por el que el republicanismo de Pettit apuesta, es el de la libertad entendida como no dominación y difiere del ideal de libertad como no interferencia en que para que se considere cumplido no sólo no tiene que haber interferencia arbitraria (hemos visto que este tipo de interferencia era su objeto), sino que tiene que eliminarse la posibilidad de que exista esa capacidad. Esto sería dar un paso más allá de lo enunciado y apostar por este ideal de libertad como un ideal de libertad no sólo personal sino también político y social<sup>721</sup>, que es realmente lo que nos interesa. La pregunta que surge entonces es si este ideal de libertad como no dominación es necesario y suficiente para garantizar la libertad en el plano político y social<sup>722</sup>.

---

<sup>721</sup> *Ibíd.* pp. 99-102.

<sup>722</sup> Cf. Patchen MARKELL, "The Insufficiency of Non-Domination", *Political Theory* 36, enero 2008, pp. 9-31. Este autor destaca la insuficiencia del ideal mostrado por Pettit, al entender que el problema de la dominación y la interferencia, no solo se refiere a una cuestión de control sino también de usurpación, señalando así algunas insuficiencias de la propuesta republicana y que al analizar el problema de la igualdad compleja y la no dominación en Walzer como trasvase de fronteras o usurpación de las mismas podría quedar resuelto.

## **La igualdad compleja y su aplicación**

Respecto a su necesidad parece claro que lo es, pues si una persona está dominada en ciertas actividades o está sometida a las arbitrariedades de otros, diremos que esa persona no es libre. Respecto a su suficiencia, podemos decir que si una persona no está dominada en ciertas actividades, esto es que no hay interferencias arbitrarias que le impidan actuar conforme a su voluntad, entonces por muchas interferencias y obstáculos no intencionados que haya, habremos de afirmar que continúa siendo libre, al menos en un sentido amplio.

### **V.3.2 Walzer y las sociedades libres de dominación**

Es sobre este sentido amplio de libertad como no dominación, en el que el ideal se convierte en un ideal político y social, sobre el que Walzer tiene mucho que decir al respecto y que, como podrá verse, tiene múltiples rasgos de los enunciados hasta ahora por la visión republicana representada en Pettit. Ya dijimos que, para Walzer, el objetivo prioritario es buscar sociedades libres de dominación en las que los valores de la libertad, la igualdad y el pluralismo puedan ser expresados<sup>723</sup>. De hecho, bajo su punto de vista, es la amenaza de que unos dominen a otros la que hace surgir las políticas igualitarias como salvaguarda de la libertad y la igualdad<sup>724</sup>. En este contexto y en relación con el pensamiento de Pettit, afirma Walzer que “el mando sin dominio no es ninguna afrenta a nuestra dignidad, no es ninguna negación de nuestra moral o nuestra capacidad política. El respeto mutuo y el autodomínio compartido son las fuerzas más poderosas de la igualdad compleja, y son también la fuente de su posible duración”<sup>725</sup>.

Sin embargo, para que esto sea así y podamos ver sociedades, en la medida de lo posible, exentas de dominación, en las cuales podamos ser partícipes de igualdad compleja al distribuir cada bien por los

---

<sup>723</sup> Sobre el ideal republicano de libertad como no dominación y en relación a la consecución de sociedades libres como señala Walzer y relacionado con el problema de la exclusión en nuestras sociedades, ya visto en el apartado V.1.2 puede verse la aportación de Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN, en “Excluidas y excluidos de las tradiciones democráticas. Un diálogo con el republicanismo”, en Jesús CONILL y David CROCKER editores, *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Comares, Granada, 2003, pp. 104 y 105. Para un debate más amplio puede verse Enrique UJALDÓN, “Republicanismo y sociedad civil liberal”, *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 39, 2006, pp. 105-110.

<sup>724</sup> *SJ.*, pp. XIII-XIV. (12-13)

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 321. (330)



## *La igualdad compleja y su aplicación*

criterios pertinentes y no permitir abusos o excesos, Walzer señala dos problemas acuciantes que no permiten hablar de justicia, igualdad y libertad en sentido pleno en nuestras sociedades y contra los cuales habrá que luchar. Me refiero al problema del predominio y del monopolio, que en parte ya ha sido esbozado en los apartados anteriores (sobre todo en el caso del predominio) y que en las siguientes páginas trataremos de abordar.

### **V.3.2.1 El problema del predominio y el monopolio**

Sin duda, el problema del predominio y el monopolio<sup>726</sup> en sus diferentes versiones es hoy uno de los problemas más acuciantes de nuestras sociedades. A continuación, vamos a intentar ver cómo estos se desarrollan, qué problemas traen aparejados y cómo el ideal de igualdad compleja puede mitigar sus consecuencias en sociedades como las nuestras y, en un sentido minimalista como se dijo, ampliarse al resto, teniendo en cuenta las variaciones que entre ellas puedan existir<sup>727</sup>.

Para comenzar convendría dar una definición sucinta de lo que Walzer entiende por monopolio y por predominio. Monopolio entraría dentro de lo que podemos entender como su definición académica, en la medida en que se ajusta a esta, pues el monopolio para Walzer no es sino el control y acaparamiento de un bien social en su totalidad por parte de algunas personas, ya sea grupal o individualmente. Hay que decir que Walzer no ve tanto el problema en el monopolio sin más sino en la acepción, que también tiene, de que en el ejercicio exclusivo de una actividad, el control sobre un bien puede conllevar dominio o influencia consiguientes para controlar y conseguir otros bienes de carácter diferente<sup>728</sup>. En este caso entramos ya en el significado del

---

<sup>726</sup> *Ibid.*, pp. 10-13.

<sup>727</sup> Si bien Walzer no tiene anhelos de universalidad, sólo de orientar la acción en las sociedades a las que se refiere y que fundamentalmente son las occidentales y más concretamente la estadounidense y la europea, es cierto que el modelo propuesto es aplicable con sus diferencias y especificidades a otras sociedades, como trataremos de mostrar en nuestra propuesta práctica.

<sup>728</sup> Como podemos observar la preocupación y similitud con Pettit al definir la capacidad de dominio arbitrario tiene mucho que ver con que un bien sea dominante y pueda ejercer su dominio a través de la convertibilidad en el resto. Este último sentido del término monopolio, en el que se vincula con el predominio o el dominio e influencia para conseguir otras cosas, también aparece entre las acepciones de la definición misma del diccionario de la R.A.E.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

predominio, que sería, por tanto, la capacidad de un bien de convertirse en la vía para adquirir otros sin atender a su significado intrínseco ni a los del resto de bienes. En este sentido, el predominio es la explotación de un bien dominante para conseguir otros.

Habitualmente, dirá Walzer, las sociedades se configuran en torno a algunos bienes dominantes que determinan el valor del resto de esferas de distribución. Cuando estos bienes son monopolizados por algún grupo de gente (los poderosos), son convertidos en muchos otros bienes en virtud simplemente del bien monopolizado y no en virtud de las normas distributivas que generarían la posesión de esos otros bienes. Es decir, el “monopolio de esos bienes representa un medio para poseer y controlar otros bienes sociales a fin de explotar su predominio”<sup>729</sup>. Pero el acento, según Walzer, no recae en el monopolio sino en el predominio que determinados bienes ejercen sobre otros. Si bien es cierto y hemos de advertir que cuando los bienes escasean el mismo monopolio los convierte en dominantes. Piénsese, por ejemplo, en el agua en el desierto y como su posesión monopólica, al ser un bien dominante, podría llegar a convertirlo en cualquier otra cosa o bien. El problema radica en que los medios de dominación son controlados sólo por algunos y esto es lo que hay que eliminar, la capacidad de algunos para controlar los medios de dominación. Sin embargo, los medios de dominación se constituyen de manera diferente y diversa en las distintas sociedades atendiendo a los bienes sociales que se dan en cada sociedad. Todo el esfuerzo de Walzer está encaminado a lograr una sociedad en la que ningún bien social sirva o pueda llegar a servir como medio de dominación, pues es a través de la dominación de estos bienes por la que se ejerce la dominación y la opresión sobre otros.

En este sentido, para Walzer el bien dominante ha ido cambiando a lo largo de la historia en virtud de los significados sociales que han permitido que lo fuese<sup>730</sup> y que, por una especie de alquimia social, tuviera esa capacidad de conversión para poseer al resto de bienes. De este modo, “la fuerza física, la reputación familiar, el cargo político o religioso, la riqueza heredada, la sangre, el capital, el conocimiento técnico..., cada uno de ellos en periodos históricos

---

<sup>729</sup> *SJ.*, p. XIII. (11)

<sup>730</sup> De ahí que una de las claves consista en ser capaces de comprender su significado y controlarlos y de ahí la necesidad de la parte fundacional del pensamiento walzeriano en este trabajo.

## La igualdad compleja y su aplicación

diferentes, han sido dominantes y, a su vez, monopolizados por un grupo u otro”<sup>731</sup>. Igualmente habremos de decir que, el predominio es siempre incompleto y el monopolio imperfecto, lo que da lugar a que la dominación de las clases en el poder sea siempre inestable y desafiada por otros grupos de bienes y personas. Un grupo ganará durante un periodo y luego otro sucesivamente, de modo, que el conflicto social siempre es intermitente y duradero pero también denota la percepción de todos en todo lugar y época de que el monopolio y el predominio son injustos<sup>732</sup>.

De esta forma, a pesar de que ningún bien social domine íntegramente el resto de bienes, sí que podemos ver tendencias claras, como la que marcan en nuestros días el capital o el conocimiento técnico, y cuyo reconocimiento nos puede ayudar a prevenir la tiranía, pues cuando un bien domina el resto de bienes se produce una situación tiránica en la que el predominio llega a convertirse en opresión, pues acarrea la dominación de los individuos. En estos casos “el predominio sobre los bienes se traduce en predominio sobre las personas, lo que en muchos casos implica tiranía”<sup>733</sup>, dominación y falta de libertad, que no es sino lo opuesto a lo que pretende Walzer resaltar en su obra. En este sentido, ya vimos en la última parte del apartado V.1.2, como Walzer se oponía a los intentos ideológicos de unir cualidades personales con la posesión legítima de los bienes dominantes, que además se convertían en predominantes pues hacían que sus poseedores lo fueran también del resto de bienes y los excluidos de ese bien también lo eran del resto.

De este modo, el esfuerzo de Walzer se centra en la reducción del predominio y no tanto en la eliminación del monopolio, ya que, según la teoría de los bienes expuesta anteriormente<sup>734</sup>, los bienes han de ser distribuidos por razones internas y diversas a cada esfera, lo que equivale a afirmar que el predominio es injusto y que han de abrirse vías para las distribuciones autónomas de los bienes sociales, aunque sólo sean relativamente autónomas. Recordemos que la distribución de diferentes bienes por diferentes razones por parte de diferentes agentes debe producir una distribución de diferentes bienes a personas diferentes antes que podamos hablar de igualdad compleja. Lo que se

---

<sup>731</sup> *Ibidem*.

<sup>732</sup> *Ibid.*, pp. XI-XII. (25-26)

<sup>733</sup> David MILLER, “Introducción”, *PJI.*, p. 22.

<sup>734</sup> Ver apartado IV.2 de este mismo trabajo.

## La igualdad compleja y su aplicación

crítica fundamentalmente es la conversión de un bien en otro cuando no hay una conexión intrínseca y se invaden esferas. Sin embargo, el monopolio no es inapropiado dentro de las esferas para Walzer, ya que siempre que este sea acaparado por las razones pertinentes no tendría nada de reprochable<sup>735</sup>.

Aún así, el predominio, y en esto reconoce Walzer las aportaciones críticas hechas por los diferentes autores en *Pluralismo, Justicia e Igualdad* a su obra *Esferas de Justicia*, no se produce únicamente por las conversiones de un solo bien (aunque sea la forma más habitual como cree el propio Walzer) sino también por la posesión de los bienes más valorados, sin importar como lleguen a ser poseídos. De hecho, la igualdad compleja podrá definirse negativamente como lo contrario a lo anterior en sus dos versiones y como el fomento de la igualdad en la medida en la que el predominio de unas personas sobre otras vaya menguando<sup>736</sup>.

Por todo esto, Walzer propone un principio distributivo abierto, definidor de su teoría de la igualdad compleja y que tiene por objeto prevenir las injusticias que el mismo predominio genera. Este principio quedaría enunciado como sigue: “Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X”<sup>737</sup>. De este modo, lo que Walzer reivindica es la mayor autonomía de las esferas distributivas, estrechando así el margen de convertibilidad de unos bienes en otros y que, muchas veces, provoca situaciones de dominación y explotación. Y es que Walzer no está solo a la hora de definir estas injerencias como actos tiránicos, pues ya clásicos como Pascal y Marx lo afirmaban tiempo atrás. Baste como ejemplo uno de los pensamientos de Pascal en el que decía que “la tiranía es el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas corresponden obligaciones diversas...”<sup>738</sup>

---

<sup>735</sup> *SJ.*, p. 19. (32) Hay que ver igualmente salvedades como las señaladas, pues cuando un bien es dominante y el bien es monopolizado los riesgos de injusticia y tiranía aumentan exponencialmente, si bien la causa no es tanto el monopolio como la naturaleza dominante del bien y la posible convertibilidad del mismo.

<sup>736</sup> *PJI.*, p. 366.

<sup>737</sup> *SJ.*, p. 20. (33)

<sup>738</sup> Blaise PASCAL, *Pensamientos*. Buenos Aires, Aguilar, 1973. pp. 120-121. Cf. *SJ.*, p. 315. (325) “Este es el signo fundamental de la tiranía, un continuo apropiarse de las

## La igualdad compleja y su aplicación

Dicho esto, podemos concluir con Walzer que el régimen de igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía<sup>739</sup>. En él, la dominación es imposible, pues nadie puede dominar en todas las esferas distributivas y los bienes han de ser obtenidos atendiendo cada uno a sus significados sociales. Sin duda, este régimen no generará una igualdad simple, tampoco era su pretensión, pero sí que potenciará una mayor igualdad, justicia y libertad en la que nadie se sienta dominado y en la que nadie tenga la capacidad de dominar a otros por el simple hecho de haber medrado en una esfera, ya que difícilmente una misma persona podrá triunfar en todas las esferas atendiendo a los criterios oportunos que rigen en cada una de ellas, como ya tratamos de mostrar al final del apartado V.1, a propósito de la diferencia entre la igualdad simple y compleja<sup>740</sup>. En este sentido, no podemos olvidar que una consecuencia del predominio es la desigualdad simple, pues dónde hay simplicidad distributiva<sup>741</sup> el predominio aparece y la igualdad simple campa a sus anchas, provocando también una desigualdad simple en la medida en que todos los bienes se distribuyen en función de uno solo, el bien predominante<sup>742</sup>.

Recordemos como Walzer hacía el ejercicio de imaginar una situación hipotética en que hubieran estados de este tipo, pero en los cuales las distribuciones se hicieran de conformidad con los significados sociales y por tanto no fueran injustos. En estos casos afirmaba que la igualdad compleja sería muy difícil de imaginar, y muy diferente a lo expresado por nuestro autor, pues serían siempre los mismos los que acaparasen los bienes, aunque fuese por las razones pertinentes. Esto daría lugar a una subclase, no “discriminada” pero rechazados en todas

---

cosas que no llegan de manera natural, una lucha implacable por mandar fuera de la propia compañía”.

<sup>739</sup> “La tiranía es siempre de carácter específico: El desbordamiento de alguna frontera particular, la violación de algún significado social en particular. La igualdad compleja exige la defensa de las fronteras; funciona mediante la diferenciación de bienes(...). Sólo podemos hablar de un régimen de igualdad compleja cuando hay muchas fronteras que defenderse (...). La igualdad simple es mucho más sencilla: Un bien predominante ampliamente distribuido hace igualitaria una sociedad. Pero la igualdad compleja es más difícil...” *SJ*, pp. 27-28. (40-41)

<sup>740</sup> Cf. David MILLER, “Igualdad compleja”, *PJI*, pp. 262-265.

<sup>741</sup> En este sentido Walzer se refiere a casos como el de una república islámica, como es el caso de Irán, o la desigualdad de género criticada por Susan Okin en “La política y las desigualdades complejas de género en *PJI*”, pp. 161-191.

<sup>742</sup> *PJI*, p. 374.

## La igualdad compleja y su aplicación

partes por no cumplir con los criterios propios de distribución de cada bien. Si una situación así pudiera darse es muy difícil de valorar pues parece más el producto de una decisión sistémica o conjunto interconectado de ellas, como ya mostramos. En estos casos, igualmente, seguiríamos hablando de desigualdad simple. Lo cierto es que no podemos saber si esto pudiera ser el resultado de distribuir bienes sin las distorsiones provocadas por el racismo o el sexismo y si generaríamos el mismo tipo de subclase que cuando las distribuciones son simples y no complejas<sup>743</sup>.

Vemos pues, como la propuesta de Walzer refrenda el ideal de libertad como no dominación y cómo a través de la igualdad compleja este ideal puede ser conservado y potenciado, preservando a los hombres de toda dominación y de los actos tiránicos a los que de otro modo podrían estar sometidos<sup>744</sup>. Al igual que Pettit, ambos hablan del ideal de libertad como no dominación como un ideal político y social. Para garantizar tan magna tarea Walzer propone, en consonancia con Pettit, el dar un papel relevante a la esfera política<sup>745</sup>. Una esfera distinta del resto pues siendo una más, a su vez es también la que marca y delimita la convertibilidad y el ámbito del resto de esferas, por ese papel dual al que ya hicimos referencia y que trataremos de desarrollar en el apartado V.4. En cualquier caso, ambos apuestan por la defensa de unos valores democráticos fuertes en los que la sociedad civil esté densamente tejida, con múltiples asociaciones participativas<sup>746</sup> y capaces de crítica. Al mismo tiempo, ambos son favorables a las interferencias del estado en favor de la libertad como no dominación, en la medida en

---

<sup>743</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 139.

<sup>744</sup> Un supuesto básico y apreciación primigenia de Walzer, es el anhelo que las gentes tienen en no ser dominados por otros y poder disfrutar de su libertad. Cree que todos coinciden en prohibir el uso de las cosas (bienes sociales) en pro de la dominación y de ahí su interpretación igualitaria en clave de igualdad compleja. Cf. *SJ*, p. XV. (12)

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 12. Cf. Clarissa RILE HAYWARD, “What Can Political Freedom Mean in a Multicultural Democracy? On Deliberation, Difference, and Democratic Governance”, *Political Theory* 39, junio 2011, pp. 468–497, en este artículo no sólo se muestran los aspectos relevantes de la libertad política como no dominación sino que además se tienden puentes entre la democracia deliberativa, que luego veremos, y la democracia desde posiciones multiculturalistas.

<sup>746</sup> Michael WALZER, “The Civil Society Argument”, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, editado por Chantal Mouffé, London, 1992, pp. 89-107. (“La idea de una sociedad civil”, *Debats* 29, 1992, pp. 31-37)

## *La igualdad compleja y su aplicación*

que este ponga límites a cualquier práctica opresiva y reduzca la tiranía social que determinados grupos ejercen sobre otros<sup>747</sup>. Eso sí, su interferencia debe ser tan sólo en apoyo contra la opresión y no debe extralimitarse en su poder, pues podría acabar siendo la misma esfera política una esfera tiránica (peligro, por desgracia, muy frecuente como la historia muestra). En ningún caso se trata de interferencias arbitrarias no consentidas sino sólo interferencias pactadas previamente a favor de la libertad como no dominación.

Sin duda, podríamos hablar y extendernos en analizar muchos bienes sociales y esferas problemáticas en tanto que sus fronteras están, muchas veces, difuminadas o diluidas debido a su extenso campo de actuación. Sin embargo, en este punto me gustaría ocuparme de una esfera paradigmática que junto con la esfera política que veremos, quizás sea hoy la esfera más convertible e injerente en todas las demás por su misma naturaleza, me refiero a la esfera que viene representada por el dinero y el mercado, y como esta muestra a las claras su tendencia a predominar sobre el resto en nuestras sociedades. Tras ello, para concluir este apartado acerca de la igualdad compleja y la no dominación en Walzer, analizaremos una consecuencia del predominio de unas esferas sobre otras y de su convertibilidad, una consecuencia que si bien es un efecto de las malas artes separatorias entre los distintos bienes sociales puede servirnos para medir cual es el grado de tolerancia o repulsa de las sociedades ante estas situaciones. El efecto del que quiero hablar es el de la corrupción, pues creo que su propia definición muestra a las claras el predominio que por parte de algunas esferas se ejerce sobre otras y como, en general, los ciudadanos hablan de conductas o personas corruptas como conductas y personas injustas que dan lugar a sociedades corruptas, consideradas sociedades injustas obviamente, viniendo a demostrar la teoría walzeriana de la igualdad compleja y las aspiraciones ciudadanas, pues dónde la igualdad compleja existe la injusticia y la corrupción disminuyen.

---

<sup>747</sup> Michael WALZER, "Pluralism and Social Democracy", op. cit y José Luis MARTÍ y Philip PETTIT, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011. Sobre todo las dos primeras partes donde se analiza como la virtud republicana demanda políticas que reduzcan la dominación y las formas de gobierno posibles para lograrlo sin ejercer dominación política.

### V.3.3 Dinero y mercado

Sin lugar a dudas, el dinero se erige en nuestros días como un bien social predominante que discurre e intercambia por otros muchos y que parece no tener fin. Pareciera que todo bien social puede estar en venta dependiendo del precio y que, la lógica del mercado, y más en su versión capitalista, fuera omniabarcante. Sin embargo, estas premisas ni tienen porqué ser así, ni lo son para muchos ciudadanos y teóricos comprometidos con la justicia social, a la par que con la igualdad y la libertad. En adelante analizaremos estas premisas, su validez normativa, e incluso descriptiva. Para ello comenzaremos con dos cuestiones importantes sobre el dinero con las que Walzer nos invita a reflexionar sobre un bien social y una esfera de tal calado<sup>748</sup> y con la que se muestra, al igual que nosotros, especialmente crítico.

Las primeras cuestiones que surgen son: ¿Qué es lo que puede comprar el dinero? y ¿Cómo se distribuye? Trataremos de responder a estas preguntas en base al funcionamiento que Walzer describe acerca de esta esfera, a la vez que introduciremos nuestros acuerdos y desacuerdos, así como posibles mejoras complementarias a su pensamiento. En primer lugar, para responder a la primera de las preguntas planteadas, diremos con Walzer que, en principio, el dinero parece un medio neutral de intercambio universal de gran conveniencia en nuestro mundo<sup>749</sup>. Sin embargo, cómo se utiliza este medio y si puede ser usado en todos los casos de forma universal serán cuestiones que representan peligros en su respuesta. Walzer analiza en *Spheres of Justice* diversos casos en los que el dinero interviene a lo largo de la historia más allá de sus fronteras. Repasa el pecado de simonía o de las investiduras en la edad media, el caso de la guerra de secesión en la que se expidió una ley de reclutamiento obligatorio para todos los ciudadanos excepto para aquellos que quisieran y pudieran pagar trescientos dólares de la época<sup>750</sup>. Un rechazo social mayoritario provocó que esta ley nunca entrará en vigor en esos términos.

Partiendo de estos ejemplos en los que el dinero parece intentar sobrepasar sus fronteras legítimamente, Walzer hace una lista exhaustiva

---

<sup>748</sup> *SJ.*, capítulo cuatro, pp. 95-128. (106-140)

<sup>749</sup> Algunos clásicos como Shakespeare o Marx criticaban su universalidad más que el ser un medio de intercambio.

<sup>750</sup> En el año 1863 esa cantidad no estaba al alcance de muchas personas, como se puede imaginar.



## La igualdad compleja y su aplicación

de intercambios obstruidos o prohibidos en los cuales el dinero no podría actuar<sup>751</sup>, de forma que se establezcan límites al predominio de la riqueza material. De todo esto se sigue que estarían a salvo de la compra por dinero los seres humanos; el poder político y la influencia, los ciudadanos, sus votos, las decisiones del funcionario. El cohecho sería y es ilegal, como luego veremos al analizar la corrupción. Tampoco estaría a la venta la justicia criminal; la libertad de expresión, prensa, religión o reunión, como se recoge en muchas constituciones modernas, entendiéndose éstas como garantías del ciudadano. No estarían a la venta los derechos de matrimonio y procreación, tampoco de poligamia<sup>752</sup>; los cargos políticos, la gracia divina, los premios y honores, la protección policial, la educación básica... Algunas ventas serían delictivas por definición, como la venta de drogas, información confidencial, productos robados, etc. Los intercambios desesperados o de último recurso, aunque su definición sea problemática, representarían también una restricción a la libertad de mercado. Tampoco el amor o la amistad podrían ser comprados, al menos conforme a los significados sociales comunes.

Si alguno de estos bienes estuviera sometido a mercado, según Walzer, lo hará de forma subrepticia en el mercado negro, de espaldas a sus significados compartidos, en sigilo por quienes a este acudan, pues seguramente al ser preguntados lo negarán, sabiendo que son actos que repugnan<sup>753</sup>, condenables por la comunidad al ser fruto de diversas formas de corrupción.

A su vez, vemos como el dinero sí puede comprar otras muchas cosas de forma lícita. Son bienes considerados mercancías, ante las cuales el dinero cumple su función como medio de intercambio y

---

<sup>751</sup> Para ello se sirve de la distinción hecha por Arthur OKUH, en *Equality and Efficiency*, Washington D.C., 1975, pp. 6-20, entre la esfera de dinero y la del “dominio de los derechos”, que debiera estar a salvo de la compraventa. *SJ.*, pp. 101-103. (112-114)

<sup>752</sup> Como puede verse algunos de estos casos se dan en nuestras sociedades, si bien están perseguidos por la ley, atendiendo a los significados sociales de lo que se puede y no se puede hacer, tal y como los hemos ido construyendo.

<sup>753</sup> La relación entre ética y economía es evidente desde sus inicios como no han dejado de señalar diferentes autores. Un análisis desde clásicos como Smith puede verse en José Atilano PENA LÓPEZ y José Manuel SÁNCHEZ SANTOS, “El problema de Smith y la relación entre moral y economía”, *Isegoría*, nº 36, enero-junio, 2007, pp. 81-103, en el que se pretende aclarar cómo la moral constituye una base del sistema económico y cómo éste, a su vez, condiciona la propia moral.

## La igualdad compleja y su aplicación

medida de equivalencia<sup>754</sup>. En este sentido, las cosas o servicios tienen un valor de uso y un valor de cambio que trata de homologarse cuantitativamente a través del dinero como medio. Sin embargo, las mercancías no tienen el mismo significado para todos los individuos. Es ahí donde aparece la publicidad moderna<sup>755</sup>, en la que se trata de transmitir significados más allá de su obvia utilización, creando así necesidades tanto secundarias como primarias en pro de alcanzar una posición, identidad e incluso una supuesta felicidad<sup>756</sup>. Walzer hace una crítica, a la que nos sumamos, a esta visión moderna de las sociedades de consumo y mercado actuales, en las que podríamos decir que la mercancía gestiona la pertenencia y en las que parece que, a menos, que poseamos cierto número de cosas socialmente exigidas, no podremos ser personas efectivas ni ser socialmente reconocidos<sup>757</sup>.

Respecto a la segunda pregunta que establecimos, ¿Cómo se distribuye el dinero?, la respuesta podría comenzar en parte desde el propio mercado con base en la extendida concepción capitalista del mismo, pues según esta, el mercado nos recompensará de acuerdo con

---

<sup>754</sup> *SJ.*, p. 104. (115)

<sup>755</sup> Reconocidos teóricos de la publicidad llegan a afirmar: "Las marcas son vendedoras de significado, no de artículos de consumo (...). En el nuevo modelo, el producto siempre es secundario respecto al producto real, que es la marca, y la venta de la marca integra un nuevo componente que sólo se puede denominar espiritual". Naomi, KLEIN, *No logo: el poder de las marcas*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 55; En este mismo sentido, Martín LINDSTROM, en *Así se manipula al consumidor*, Gestión 2000, Barcelona, 2011, p. 246 afirma: "En realidad, estas astutas marcas no están vendiendo comida, ni perfume, ni maquillaje; están vendiendo pureza, espiritualidad, fe, virtud y, en algunos casos, expiación"; Dentro del panorama nacional voces reconocidas como la de Joan COSTA, llegar a decir: "Crear, construir, gestionar las marcas es una faceta de lo que llamamos la gestión de los intangibles. Porque lo que se gestiona, de hecho, está más allá –y va más lejos– de los productos, su materialidad, su utilidad y las prestaciones que les ofrecen a los consumidores y la satisfacción que éstos sienten. Lo que se gestiona es más que la marca. Es su imago (...). Los intangibles de la marca son aquellos conceptos como el simbolismo, el significado, el discurso emocional, los mensajes, la identidad, la personalidad, la cultura, la reputación, el lado social" en *La imagen de marca: un fenómeno social*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 195.

<sup>756</sup> Ortega y Gasset, *Meditación sobre la técnica*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 31-37; Adela CORTINA, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, pp. 158-167.

<sup>757</sup> En este sentido, véanse las afirmaciones de Zygmunt BAUMAN en *Vida de consumo*, FCE, Madrid, 2010, "Consumir significa invertir en la propia pertenencia a la sociedad", p. 82. "Hoy, la capacidad como consumidor, no como productor, es lo que define el estatus de un ciudadano", p. 113; Cf. Adela CORTINA, *Por una ética del consumo*, op. cit.

## La igualdad compleja y su aplicación

las aportaciones que hagamos al bienestar de los demás, instaurando así casi un criterio de merecimiento<sup>758</sup>, lo cual para Walzer está fuera de todo lugar pues el reconocimiento del trabajo duro, la iniciativa, el espíritu emprendedor, la innovación, la negociación osada, la prostitución del talento, la capacidad de negociar despiadadamente, etc, pueden ser recompensados en el mercado o puede que no, pues puede llegar a ser bastante aleatorio e intervienen muchos más factores que el mérito, por más que éste pueda parecernos adecuado en ocasiones<sup>759</sup>.

En este sentido, hemos de ser conscientes de que el mercado no domina todos los ámbitos de la vida. Sin embargo, a pesar de la tiranía que pueda ejercer en diferentes espacios, Walzer advierte contra los intentos de abolición de todo mercado, y dirá con acierto, “una cosa es desalojar del templo a los mercaderes, y otra muy distinta desalojarlos de las calles”<sup>760</sup>, de modo que lo que habrá que hacer es cuidarnos de su preeminencia y predominio en el resto de esferas, e impedir ciertos intercambios, como los ya enunciados líneas arriba. El intercambio en sí es, en principio, una relación de beneficio mutuo, y ni el dinero ganado ni la acumulación de bienes debiera representar peligro para la igualdad compleja, siempre que los límites a la esfera del dinero y mercancía hayan sido bien demarcados. Sin embargo, Miller<sup>761</sup> va más allá afirmando que no solo el predominio del dinero es un problema para la igualdad compleja, sino también su preponderancia en la propia esfera, ya que por ejemplo, los estadounidenses definen su posición social básicamente a través del nivel de ingresos<sup>762</sup>. Es por esto por lo que

---

<sup>758</sup> Cf. Robert NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, pp. 155-160. (Trad. castellana en FCE, México, 1988.), y su distinción entre el derecho a tener algo y el merecimiento

<sup>759</sup> Obviamente los hábitos que unos y otros desarrollen generarán resultados diferentes, aunque quizás no siempre en forma justa. Siendo importante generar un ethos ético, hay que admitir que el mercado a veces no reconoce o no plasma tales diferencias. Jesús GARCÍA CÍVICO, “Justicia y legitimidad de la desigualdad tras la crisis financiera”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 18, Valladolid, 2009, pp. 124-139. Cf. Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004; Adela CORTINA y otros, *La empresa ante la crisis del estado de bienestar: Una perspectiva ética*, Miraguano, Madrid, 1999.

<sup>760</sup> *SJ.*, p. 109. (120)

<sup>761</sup> David MILLER, “Igualdad compleja”, *PJI*, pp. 276-278. Cf. Ayelet SHACHAR y Ran HIRSCHL, “Citizenship as Inherited Property”, *Political Theory* 35, junio 2007, pp. 253-287.

<sup>762</sup> Para Walzer el nivel de ingreso se determina por una combinación de factores políticos y de mercado. *SJ.*, p. 118. (129) Miller se basa en el estudio realizado por

## La igualdad compleja y su aplicación

mantener las esferas separadas puede no ser suficiente como Walzer afirma, al menos para alcanzar una cierta igualdad de estatus<sup>763</sup>. En este sentido, Walzer describe cómo en la sociedad americana hay una cierta resistencia a la tiranía del binomio propiedad-poder, si bien cree que es más peligroso el anclado sólo en la política<sup>764</sup>. La razón principal que esgrime es que el dinero puede comprar poder, influencia, cargos, educación, honores... pero sin coordinar las diversas esferas distributivas y sin eliminar los procesos alternos. Es decir, corrompe las distribuciones pero no las transforma pues coexisten distribuciones legítimas con corruptas<sup>765</sup>. En cualquier caso, admite que este tipo de tiranía puede conducir a formas muy severas de dominación<sup>766</sup>.

Por ello, Miller propone “cierto confinamiento de la desigualdad en cualquier esfera que amenace en convertirse en preponderante, con especial atención al mercado y la política”<sup>767</sup>, si bien admite que las propuestas de Walzer, que veremos, para reducir el predominio del dinero también destruirían su preponderancia. En este sentido, Walzer afirma que “si logramos impedir de manera total la conversión del dinero en poder político, por ejemplo, tal vez no tendremos que limitar en absoluto su acumulación o enajenación”<sup>768</sup>, aunque posteriormente reconoce que, en la práctica, la conversión solo puede impedirse a través de un sistema tributario redistributivo, como ya dijimos en el punto

---

Richard Richard Patrick COLEMAN, y Lee RAINWATER, *Social Standing in America*, Rotledge and Kegan Paul, Londres, 1979, p. 220. Cf. Sobre el asunto del nivel de ingreso y posición social, Joaquín GARCÍA ROCA, “El salario social en una sociedad de no pleno empleo” en Adela CORTINA y otros, *La empresa ante la crisis del estado de bienestar: Una perspectiva ética*, Miraguano, Madrid, 1999, pp. 111-132.

<sup>763</sup> Sobre este punto volveremos en el punto V.5.1.

<sup>764</sup> “La tiranía del dinero es menos temible que las clases de tiranía cuyos orígenes residen del otro lado del binomio dinero/política”. *SJ.*, p. 317. (326)

<sup>765</sup> Por ejemplo el amor conyugal coexiste con la prostitución. Sin embargo, creo que en este punto Walzer infravalora el poder y la coordinación que el dinero puede llegar a tener, sobre todo porque, como el admitirá sus conexiones con la política son cada vez más sutiles y estrechas, o como ocurre con las corporaciones internacionales.

<sup>766</sup> *SJ.*, p. 317. (327) En este sentido, puede verse el ejemplo descrito por Walzer, 1940-1950, acerca de la siderurgia de Johnstown, Pennsylvania, la cual en un principio estaba sometida al dominio del dinero en todo ámbito, y cómo en ella, tras reducir el predominio del dinero se fomentó y dio lugar a formas de igualdad compleja, como mayor integridad de la política democrática; una mayor igualdad relativa y un consentimiento no obligatorio en el mercado laboral. *PJI.*, p. 369.

<sup>767</sup> David, MILLER, “Igualdad compleja”, *PJI.*, p. 278.

<sup>768</sup> *SJ.*, p. 127. (139)

## La igualdad compleja y su aplicación

anterior, pues admite en su respuesta a Miller<sup>769</sup>, que el predominio no se produce únicamente por las múltiples conversiones de un solo bien, sino también por la posesión de los bienes más valorados, sin importar cómo lleguen a ser poseídos, y quizás aquí, el dinero sea el alcahuete universal como Marx decía, “que arregla contubernios escandalosos entre personas y bienes, rompiendo toda barrera natural y toda barrera moral”<sup>770</sup>, ese bien cuya posesión es excesivamente valorada y cuya conversión es fácilmente detectable.

El problema es que aunque el dinero vaya a las personas adecuadas y por las razones pertinentes en el entorno del mercado, en nuestras sociedades el dinero se mueve de una manera tan sutil que nos obliga a buscar formulas de limitación en su convertibilidad y acumulación<sup>771</sup> si no queremos que su predominio se extienda de más, pues “el predominio del capital fuera del mercado hace injusto el capitalismo”<sup>772</sup>, por eso, cuando obstruimos algunos intercambios, lo que se defiende es la igualdad y también la libertad<sup>773</sup>. En este sentido, el estado en manos de los ciudadanos debiera ser el compensador de estas formas de tiranía, reconociendo en la actividad política cotidiana la autonomía real de las esferas distributivas. Mucho de lo que acontezca dependerá de los ciudadanos y de su capacidad para defender los significados sociales que se hayan ido dando. Igualmente es obvio, según Walzer y cómo desarrollaremos en el punto V.4, que el estado puede facilitar en parte la igualdad compleja, y esto, a través de un socialismo descentralizado, con un estado de beneficencia fuerte, mercado restringido, servicio civil abierto, escuelas públicas independientes, reparto del trabajo duro y el tiempo libre, actividad política de partidos, movimientos, reuniones, etc<sup>774</sup>.

---

<sup>769</sup> PJI., p. 366.

<sup>770</sup> SJ., p. 95. (106) En este sentido podrá hablarse también de corrupción, como más tarde analizaremos. En cualquier caso, lo que Walzer objeta es la universalidad del medio, no el medio en sí.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 112. (123) Además necesitamos garantizar que a nadie se le excluya en sus posibilidades de acceso al mercado debido a su bajo status o a su debilidad política, la igualdad compleja así lo exige. *Ibid.*, p. 129. Cf. ELISABETTA DI CASTRO, “Desigualdad, exclusión y justicia global”, *Isegoría* n° 43, julio-diciembre, 2010, pp. 459-478.

<sup>772</sup> SJ., p. 315. (325)

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 317. (326)

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 318. (327)

## La igualdad compleja y su aplicación

Recordemos que los liberales, según vimos en el apartado IV.3 de este mismo trabajo, cuando establecían fronteras trataban fundamentalmente de separar a las diferentes esferas e instituciones del poder político, defendiendo así su libertad e igualdad. Sin embargo, una vez hecho esto, una vez que el poder político ya no interfería en las vidas privadas había todavía un peligro del cual parecían no darse cuenta o no querer hacerlo. El poder de la riqueza económica y el mercado socavaba los fundamentos del mismo arte de la separación, pues al limitar el poder político principalmente, se dejaba en bandeja todo lo logrado al mercado, ya que éste excedía y sobrepasaba sus fronteras, al menos, de tres formas diferentes<sup>775</sup>. Primero, las grandes diferencias de riqueza generan formas diversas de coerción, de modo que algunos intercambios “libres” sólo son llamados así formalmente. Segundo, algunas de las formas en las que el poder del mercado se manifiesta en las estructuras de nuestras sociedades, sobre todo referido a las grandes corporaciones y compañías, actúan en formas similares a las del poder político o incluso más peligrosamente pues cuando se trata de compañías internacionales éstas son capaces de interferir incluso más allá de lo que pudiera hacer un sólo estado políticamente hablando, por muy tiránico que fuera. De hecho, y esta sería la tercera consecuencia, la riqueza extrema se transforma en poder puro de forma que llega a ejercer, con mucho éxito, el poder coercitivo propio del estado. De este modo, vemos como el problema no era tanto acerca del establecimiento de fronteras como de la falta de percepción, por parte de los liberales, de los problemas que genera la riqueza individual y el poder de las compañías que llegan a tener peso político y diferente del valor propio del mercado, adquiriendo un valor de cambio realmente elevado. Los liberales pensaban que era suficiente con dejar el mercado libre y regular cuanto menos mejor, para así separarlo de la esfera política, pero bajo esta concepción la situación se invierte y es el mercado el que no quiere separarse sino intervenir de alguna forma en la política y otras cuestiones.

En este sentido, la política del *laissez-faire*, transforma cada bien social en mercancía, pasando del estado totalitario al imperialismo del mercado, en el que este invade cualquier otra esfera y predomina sobre

---

<sup>775</sup> Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., *GPM*, p. 103.

## La igualdad compleja y su aplicación

todo proceso distributivo distinto<sup>776</sup>. Lo que está en juego es no tanto volver a demarcar los límites sino establecerlos de nuevo por completo. La discusión discurre ahora sobre el predominio del dinero fuera de su esfera y cómo todo puede ser comprado, incluso el poder político. De modo que, cuando el dinero conlleva no solo el control de las cosas sino también de las personas, deja de ser un recurso privado en el mercado para convertirse en algo más, pues compra dónde las compraventas están prohibidas. De todo esto se sigue que, si no podemos obstruir la adquisición, tendremos que socializar el dinero, lo que significa reconocer el carácter político que éste ha adquirido<sup>777</sup>, según Walzer. En este sentido, la política habrá de jugar un papel mayor del que ha solido jugar en las sociedades liberales y plantea una fusión del liberalismo con el socialismo democrático<sup>778</sup>, proponiendo una estructura positiva en la que el libre intercambio se sostuviera a través de instituciones, reglas, hábitos y costumbres que nos librasen de consecuencias perniciosas como las enunciadas anteriormente. Se trata de que no haya lugar para un poder económico tal que establezca y determine la política.

Para ello, según Walzer, necesitamos un equilibrio entre los consumidores, el mercado y el dinero, el cual podría lograrse mediante una redistribución de tres clases: “En primer lugar, la redistribución del poder del mercado, como en la obstrucción de intercambios desesperados y el fomento de los sindicatos comerciales; en segundo lugar, la redistribución directa del dinero, mediante el sistema de impuestos; y en tercer lugar, la redistribución de los derechos de la propiedad y de las implicaciones de su posesión, como en el establecimiento de procedimientos de desagravios o el control corporativo de los medios de producción”<sup>779</sup>. Dando un paso más allá, propone incluso expropiaciones, propiedad cooperativa y eliminación de la posibilidad de tener grandes acumulaciones de capital<sup>780</sup>, además

---

<sup>776</sup> Esto es lo que luego definiremos como corrupción: “Colonización de esferas sociales heterogéneas por parte de los bienes internos del espacio económico y político”.

<sup>777</sup> *SJ*, p. 121. (132) Por esta razón, Walzer intentaba encontrar nexos de unión entre los logros del liberalismo y del socialismo.

<sup>778</sup> Cf. Michael WALZER, “Pluralism and Social Democracy”, *Dissent* 45, Winter 1998, pp. 47–53. (Trad. castellana: *GPM.*, pp. 115-130; *Debats* 77, 2002, pp. 106-115).

<sup>779</sup> *SJ.*, pp. 122-123. (133-134)

<sup>780</sup> Esto sería una muestra clara de la influencia del marxismo y su compromiso con la izquierda intelectual.

## La igualdad compleja y su aplicación

del cambio en las costumbres culturales dentro del marco económico, como ya habíamos enunciado. Todo con el fin de proteger al resto de esferas de las intromisiones perniciosas del poder económico, la acumulación de capital y su predominio.

Llegados este a este punto, he de mostrar mi acuerdo con la detección y descripción del problema planteado por Walzer, aunque parte de las soluciones propuestas, las considero insuficientes o susceptibles de mejora partiendo de la realidad y los contextos en los que nos encontramos, pues no creo que algunas de las respuestas planteadas coincidan con los significados sociales corrientes al respecto. Si bien valoró muy positivamente la mayor profundización en la democracia, la creación de hábitos, costumbres, reglas e instituciones para sostener el libre intercambio dentro de unos cauces adecuados, considero que las soluciones de Walzer en lo relativo a reducir el predominio del dinero son mejorables desde una propuesta de ética económica hermenéutico-crítica en el marco de una ética cívica como la defendida por Cortina<sup>781</sup> y el llamando Grupo de Valencia<sup>782</sup>, y con la que tiene muchos puntos de unión, como ya analizamos al final del capítulo tercero y como trataremos de exponer al final de este trabajo<sup>783</sup>.

---

<sup>781</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op.cit, pp. 51-53 y 92-93. En el marco de la ética cívica, y desde la hermenéutico-crítica de las actividades humanas, en este caso de la economía, se propone un marco ético en el que desde dentro de la propia actividad se encuentren sus fines, sus bienes internos y significado para ir proponiendo diferentes momentos en los que normas éticas puedan desarrollarse. Considero estas propuestas como complementarias al desarrollo de la igualdad compleja y la democratización de los procesos económicos, si bien creo que tienen la ventaja de un desarrollo más sistemático y en profundidad, fruto del trabajo teórico y práctico que desde fundaciones como ETNOR se viene llevando a cabo desde hace más de veinte años.

<sup>782</sup> Instituido a través de la red universitaria y otras instituciones nacionales como ETNOR o supranacionales como EBEN. Este grupo exige y propone una mayor concienciación en todos los niveles desde compromisos éticos, apostando en la esfera privada del mercado como es la empresa y en las relaciones económicas a niveles superiores.

<sup>783</sup> En cualquier caso, considero que ambas propuestas son complementarias y que el análisis de partida que Walzer establece es acertado de forma general, a pesar de no compartir con él algunas de sus propuestas resolutorias como las que tienen que ver con las expropiaciones, el gobierno democrático de las empresas, etc, en el sentido que Mayer exponía al hacer una lectura en la que defendía la igualdad compleja como una lectura minimalista en clave de una ética para igualitaristas y criticaba a Walzer al decir este que la democracia religiosa, conseguida tras el arte de la separación de origen liberal, tenía que encontrar su correlato en la democracia industrial, si bien Mayer entendía que las soluciones propuestas por Walzer se alejaban en este caso del núcleo



## *La igualdad compleja y su aplicación*

Antes de pasar a describir el problema de la corrupción, no me gustaría terminar este punto acerca del dinero como esfera predominante sin ver su anverso y la complejidad dominante que puede ejercer. En este sentido, cuando es la austeridad<sup>784</sup> y no el dinero, lo que se convierte en predominante hace que también haya intromisiones en el resto de esferas, siendo en este momento un problema de dimensiones difícilmente imaginables hace tan sólo un lustro<sup>785</sup>. El deslizamiento de la esfera económica hacia la esfera política en este sentido es evidente, pues las políticas muchas veces parece trazarlas el mercado. Estos deslizamientos, estas intromisiones más allá de los ámbitos pertinentes hace que algunos renieguen del estado de bienestar y pongan en peligro no solo este, y la construcción europea como está en debate hoy día, sino también el estado de justicia<sup>786</sup>, mucho más importante, ya que se rebasan mínimos y líneas rojas que los ciudadanos parecen no estar dispuestos a permitir, quebrando así los significados sociales compartidos a lo largo del tiempo. Sin embargo, muchas de estas políticas de austeridad no tienen su base en la deficiencia de recursos disponibles<sup>787</sup> sino sobre todo en su uso o mal uso, en hábitos

---

de la teoría de la igualdad compleja como vimos al final del apartado V.2. Robert MAYER, “Michael Walzer, industrial democracy, and complex equality”, *Political Theory*, April 2001, pp. 237-261.

<sup>784</sup> Sobre la austeridad y sus peligros, sobre todo en Europa y EEUU, puede verse la obra de Mark BLYTH, *Austerity: The History of A Dangerous Idea*, Oxford University Press, Nueva York, 2013.

<sup>785</sup> Un enfoque alternativo es el que ha mantenido el ya fallecido Jose Luis SAMPEDRO, al entender la esfera económica como “la ciencia de la pobreza” y mostrar la incidencia que las diferentes relaciones e instituciones sociales tienen en la vida económica. Jose Luis SAMPEDRO, “Transición y metaeconomía”, *Información Comercial Española*, 1985, pp. 617-618; “Aprendizajes de un metaeconomista”, VVAA, *Homenaje al profesor Sampedro*, vol. II, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1987. Como bien ha señalado José Ángel MORENO esta incidencia adquiere una importancia creciente a medida que se dilata el horizonte de la perspectiva, afectando de forma decisiva a la mayoría de los grandes problemas económicos. José Ángel MORENO “Ecomonía” en Adela Cortina y Jesús Conill Directores, *Ética de las profesiones*, Verbo Divino, Pamplona, 2000, p. 125.

<sup>786</sup> Adela CORTINA, “Del estado de bienestar al estado de justicia”, *Claves de Razón Práctica*, nº 41, 1994, pp. 12-20; “El corazón de Europa”, *Diario EL PAÍS*, 8/4/2013.

<sup>787</sup> Para una confrontación entre la austeridad y las posibilidades económicas en nuestro tiempo es interesante la obra de Robert KUTTNER, *Debtors' Prison: The Politics of Austerity versus Possibility*, Knopf Books, Nueva York, 2013, donde se muestra un panorama mundial prisionero de las deudas contraídas, el sistema bancario y las decisiones políticas inadecuadas.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

construidos, en malversación, en prebendas, comisiones, sobornos, etc. En definitiva, en lo concerniente a la redistribución<sup>788</sup> como habíamos comentado a propósito de las soluciones mentadas por Walzer. De este modo, tanto en su presencia como en su ausencia, el dinero y su relación política nos hace entrar de lleno en el problema de la corrupción tanto a nivel económico como político, que corroe nuestras sociedades desde su misma base y que tiene un efecto devastador para la justicia social y las democracias modernas.

### **V.3.4 El problema de la corrupción**

Podemos definir la corrupción<sup>789</sup> como el conjunto de actitudes y actividades mediante las cuales una persona transgrede compromisos adquiridos con otras personas, utilizando los privilegios otorgados, los acuerdos tomados, con el objetivo de obtener un beneficio ajeno al bien común. En las organizaciones, especialmente en las públicas, es la práctica consistente en la utilización de las funciones y medios de aquellas en provecho, económico o de otra índole, de sus gestores. *Transparency International*, una institución independiente que se dedica al estudio de la corrupción<sup>790</sup>, define corrupción como el mal uso que se hace del poder que te han confiado para obtener beneficios privados. Normalmente hablamos de corrupción cuando reconocemos la intervención irregular de la lógica del dinero y el anhelo de poder e influencia en transacciones y actividades humanas en las que se ponen legítimamente en juego otra clase de bienes sociales y recursos. Por lo general, tal intromisión se ejecuta con la intención de lograr un

---

<sup>788</sup> En este punto considero muy interesantes las reflexiones aportadas por Adela CORTINA, *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013, pp. 13-24, en dónde se analizan las priorizaciones hechas en materia de costes, riqueza e inversión y su relación con la falta de ética y deterioro moral en el que parecemos movernos en esta crisis.

<sup>789</sup> Tomo prestada la definición tal como aparece en José Félix LOZANO, “Efectos de la corrupción”, *Economía* 3, nº109, mayo 2011, p. 145. Cf. Ernesto GARZÓN VALDÉS, “Acerca del concepto de corrupción”, Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, p. 39 y ss.

<sup>790</sup> Desde 1993 esta organización lucha contra la corrupción a nivel mundial en todas sus formas, habiendo adquirido un gran prestigio y adhesiones, para más información puede consultarse su web: [www.transparency.org](http://www.transparency.org)

## *La igualdad compleja y su aplicación*

beneficio particular, muy habitualmente asociado al poder y al dinero<sup>791</sup>.

Tomando la suma de todo lo dicho en las líneas anteriores, si bien hay muchas definiciones con diferentes matices del término corrupción, quiero partir del significado que Walzer le da a lo largo de su obra y que tiene que ver con el contrario a la definición de igualdad compleja. De este modo, entenderemos el término corrupción como la colonización de esferas sociales heterogéneas por parte de los bienes internos del espacio económico y político. En este sentido, ya vimos en la anterior sección algunos ejemplos de ello, como los usos obstruidos o prohibidos del dinero<sup>792</sup>, si bien la corrupción puede tomar otras muchas formas como el soborno<sup>793</sup>, el cohecho, la extorsión, el tráfico de influencias, el fraude<sup>794</sup>, o la malversación<sup>795</sup>, etc, todos ellos asuntos de portada en nuestros días, normalmente relacionados con el poder político y económico, y con un fuerte impacto y efectos perniciosos para nuestras sociedades, como trataremos de ver. Sin embargo, dentro del ámbito privado también encontramos conductas inaceptables como, por ejemplo, en el caso citado por Walzer de un hombre acaudalado que soborna a un funcionario público con el fin de que pueda influir en un fallo absolutorio de un proceso penal en el que está inmerso. También podemos imaginar otros casos como el de un estudiante que quiere obtener un título en una universidad de prestigio, e intenta hacer valer la influencia política de su padre para lograrlo; una empresa de paneles solares que pretende cerrar un cuantioso contrato con algún determinado gobierno, y para ello propone un soborno a la autoridad

---

<sup>791</sup> Gonzalo GAMIO GEHRI, “Tomar la corrupción en serio”, *Centro de estudios y publicaciones*, vol. 33, n° 212, 2008, p. 40. Cf. Jorge F. MALEM SEÑA, “El fenómeno de la corrupción”, Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., pp. 73 y ss.

<sup>792</sup> *SJ.*, pp. 282-284. (292-294)

<sup>793</sup> Silvina ÁLVAREZ, “Reflexiones sobre la calificación moral del soborno”, Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., pp. 91-114.

<sup>794</sup> Sobre la distinción entre fraude y corrupción es interesante el aporte señalado por Emilio LAMO DE ESPINOSA, “Corrupción política y ética económica”, Francisco J. Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, op. cit., p. 271, en el que se alude al número de intervinientes y la complejidad de la relación al aumentar los mismos.

<sup>795</sup> Doy por supuesto el conocimiento de los significados de todos estos términos, si bien puede consultarse sus definiciones ampliadas en José Félix LOZANO, “Efectos de la corrupción”, op. cit., pp. 146-147. Igualmente en Francisco J. LAPORTA, “La corrupción política: Introducción general”, Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., pp. 21-22.

## La igualdad compleja y su aplicación

competente; un presidente autonómico que intenta ser reelegido en su comunidad y usa dinero público para financiar su campaña, además de donaciones al margen de la ley. Todos estos casos son ejemplos evidentes de corrupción. Todas son conductas moralmente inaceptables y susceptibles de reprobación y castigo en el plano moral y legal. Como puede observarse, el fenómeno de la corrupción va más allá de los límites del dominio de la función pública o el estado, pues su práctica puede ser percibida también en los contextos de la esfera privada, por ejemplo en empresas, universidades, fundaciones..., y de forma general en instituciones no públicas<sup>796</sup>. En las prácticas y transacciones mencionadas en los ejemplos líneas arriba debían contar como criterios distributivos subyacentes a sus prácticas la igualdad ante la ley, el talento académico, la competitividad y la solidaridad; el poder y el dinero no deberían tener lugar, pues su intromisión distorsiona tales actividades, sus reglas y sus exigencias internas de transparencia y razonabilidad. En todos los casos, hablaríamos de corrupción y desde el punto de vista filosófico, que Walzer quiere establecer, de la invasión del poder económico o político en unas esferas de justicia distintas a las suyas<sup>797</sup>. Cuando estos actos se convierten en habituales, la corrupción puede llegar no sólo a ser escandalosa, sino a convertirse en una forma de tiranía y dominación, como expusimos en las secciones anteriores. Como dice Emilio Lamo refiriéndose a España y otros países como Italia, Brasil, Venezuela, Japón, la corrupción ha afectado sustancialmente a casi todo el *establishment* político y a muchas de las grandes empresas. No han sido casos aislados, sino un sistema, una trama y una práctica generalizada<sup>798</sup>.

En este sentido, cuando Walzer, en un simposio de la fundación *Templeton*, es interpelado sobre si el mercado libre corrompe el sentido moral, responde de forma taxativa que evidentemente lo hace<sup>799</sup>. Para

---

<sup>796</sup> Gonzalo GAMIO GEHRI, "Tomar la corrupción en serio", op. cit., pp. 40-41.

<sup>797</sup> Camilo Alberto ENCISO VANEGAS, *La igualdad compleja de Michael Walzer y los fallos económicos de la Corte Constitucional*, Textos de jurisprudencia, Universidad del Rosario, Bogotá, 2007, pp. 62-64. A partir de estos principios, en el capítulos tres y siguientes, analiza diversos casos legales en la historia reciente de Colombia.

<sup>798</sup> Emilio LAMO DE ESPINOSA, "Corrupción política y ética económica", Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ(eds.), *La corrupción política*, op. cit., p. 273.

<sup>799</sup> Michael WALZER, "Of course it does", *Does the free market corrode moral character?*, *Investing the big questions*, John Templeton Foundation, otoño 2008, pp. 20-23; *Philosophie Magazine*, n° 26, febrero 2009, p. 44. Puede verse el video en [www.templeton.org/bigquestions](http://www.templeton.org/bigquestions). En este mismo foro, Jonh Gray, actualmente

## La igualdad compleja y su aplicación

Walzer, la corrupción va ligada al mercado pero no por el mercado en sí mismo sino por la falta de regulación de éste y la falta de cortafuegos para que no haya corrupción en él. Hay que decir que Walzer considera más peligrosa la corrupción política<sup>800</sup> que la económica. En cualquier caso, aunque para la esfera política se han establecido más cortafuegos, la económica está falta de regulación, hecho que la convierte en muy peligrosa. “Hoy la peor forma de corrupción no proviene del ámbito político (pese a sus imperfecciones), sino del ámbito económico, caracterizado por un mercado desregulado, en que los comportamientos no están encuadrados y cuya responsabilidad es casi nula”<sup>801</sup>. En este mismo sentido, Emilio Lamo sostiene que “el verdadero problema es un sistema insuficientemente provisto de controles y de contrapoderes”<sup>802</sup>. Mientras en política, si bien hay corrupción, hay muchos más filtros y los políticos están muy observados, a pesar de que en estos tiempos no parezcan haber sido muy efectivos, los hombres de mercado cada vez tienen menos regulaciones y esa clase de poder se extiende inevitablemente hacia la política y, por ende, al resto de esferas<sup>803</sup>. Lo sorprendente es que no tratemos de la misma manera los riesgos inherentes al mercado que los derivados de la política. Sobre esto,

---

profesor en la London School of Economics y considerado como un liberal clásico crítico del neoliberalismo, responde a su vez: “sin duda”. Y es que sobre estos asuntos, parece que tanto unos como otros reconocen la capacidad de corrupción que el mercado puede llegar a tener. *Ibid*, p. 45. Cf. Jonh GRAY, *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>800</sup> En este mismo sentido, Lozano afirma que la corrupción política es la más grave por tres razones fundamentales: se engaña a mucha gente, tiene el poder de generar corrupción en otros ámbitos (económico sobre todo), y genera enorme desconfianza, porque las administraciones públicas son quienes deberían luchar contra todo tipo de corrupción. A nivel político la corrupción hace que los ciudadanos desconfíen de los políticos y de las instituciones públicas, que estén dispuestos a no cumplir sus directrices e incluso engañarles, si pueden. La corrupción en los procesos electorales y en los cuerpos legislativos y judiciales reduce la responsabilidad y distorsiona la representatividad de los elegidos. Además, la corrupción también dificulta el desarrollo económico y genera distorsiones e ineficiencias. Cf. José Félix LOZANO, “Efectos de la corrupción”, *Economía 3*, n°109, mayo 2011, p. 147.

<sup>801</sup> Michael WALZER, “Of Course it Does”, *Does the Free Market Corrode Moral Character?*, op. cit., p. 20.

<sup>802</sup> Emilio LAMO DE ESPINOSA, “Corrupción política y ética económica” en Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit. p. 284.

<sup>803</sup> Michael WALZER, “Of course it does”, *Does the Free Market Corrode Moral Character?*, op. cit., p. 20-21. Por ejemplo, Walzer relaciona la financiación de campañas electorales a cambio de cierta legislación posterior o favorecer ciertos intereses...

## La igualdad compleja y su aplicación

Walzer manifiesta que, allí donde las democracias han tenido éxito (mediante constituciones políticas) para emanciparse de los caprichos de los tiranos y de la arrogancia de los aristócratas para poner fin a las peores formas de la corrupción política, los mercados han sido abandonados a sí mismos<sup>804</sup>. En el caso del mercado, hay poca regulación y el mero hecho de tener poder casi ilimitado hace que puedan hacer prácticamente de todo. Walzer llega a afirmar que en el caso de EEUU “no tenemos *constitucionalismo económico*”, que ponga límites a la esfera económica. Además bajo su visión, en EEUU, y podríamos extenderlo con algunas salvedades al resto de países occidentales, los contrapoderes de los sindicatos se han debilitado considerablemente, el sistema de impuestos se ha vuelto regresivo de manera desproporcionada, la regulación de la banca, de la inversión, de los fondos de pensiones... es “totalmente” inexistente<sup>805</sup> y la arrogancia de la élite económica, que tiene la convicción de ser libre de hacer todo lo que le venga en gana, es sideral. Este tipo de poder, tomando una frase prestada de Lord Acton, es el más corruptor y hoy parece que la afirmación de que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente, posee una incontestable validez. Progresivamente gana la esfera pública, dónde la influencia del dinero ganado sin restricciones en un mercado no regulado, amenaza la moral política misma.<sup>806</sup>

Para Walzer, la competición que mueve a los mercados hoy alienta a los actores a romper las reglas morales y a buscar buenas razones para hacerlo. Son esas racionalizaciones, que llevan a algunos a

---

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 22. Obviamente la expresión es hiperbólica para mostrar la falta de mayor regulación.

<sup>806</sup> En este mismo sentido, Lamo pone de relieve que existe actualmente una coyuntura en la que inciden varios factores: una nueva ética económica marcada por las actividades financieras especulativas a corto plazo, una especie de economía de casino que está sustituyendo al espíritu empresarial tradicional; la desregulación, descentralizaciones, eficiencia del mercado y privatización que implica menos controles, aunque paradójicamente con mayor injerencia de los políticos, y el bloqueo de controles institucionales. Como vemos, Lamo suma causas y condiciones, pero en especial señala "el bloqueo de los controles institucionales", es decir, la impunidad como un elemento distintivo de esta "coyuntura" institucional. De este modo, la influencia en la vida democrática de este bloqueo alimenta la desconfianza pública produciendo deslegitimación. Emilio LAMO DE ESPINOSA, “Corrupción política y ética económica” en Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., p. 288.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

engañarse a sí mismos para traspasar sin escrúpulo determinadas líneas rojas, las que corroen y socavan el sentido moral, “echando a perder” y “trastocando la forma genuina de algo” como dicta, el sentido originario de la expresión latina *corruptĕre*.

Si hacemos una analogía con el sistema político democrático, encontramos que junto con los proyectos loables en los que la empatía, el respeto mutuo, la solidaridad, la amistad, se desarrollan y refuerzan, construyendo un tipo de carácter, conviven la competición por el poder, que pone a las gentes bajo una fuerte presión incitando incluso a los candidatos a mentir en las reuniones con sus electores, a hacer promesas imposibles de cumplir, a aceptar dinero sucio, etc. Obviamente, todas estas formas de corrupción tienen un fuerte impacto en nuestra confianza en la democracia y corrompen nuestra moral. Elecciones libres y libre mercado nos enseñan no tan solo a arriesgarnos, a intercambiar y a deliberar colectivamente, sino también a vigilarnos y a desconfiar los unos de los otros, a traicionar a nuestros amigos, etc. De este modo, la corrupción altera y desnaturaliza los procesos distributivos en los que se entromete.

Ciertamente, la corrupción es una práctica instrumental, esto es, quienes incurrn en ella la ejercitan como un medio para lograr algún provecho personal o corporativo violando las normas de las instituciones y lesionando el derecho de otras personas, sin embargo, sus consecuencias e impacto van mucho más allá de lo que las acciones individuales pudieran sugerir.

Por todo ello, resulta imperativo preguntarse por las condiciones y factores que promueven los actos de corrupción en una sociedad y que contribuyen a la degradación moral y política de las instituciones. Entre los factores que generan el caldo de cultivo para la corrupción podemos destacar, con Lozano<sup>807</sup>, los siguientes: Que puedan haber unas estructuras de gobierno adversas, un funcionamiento deficiente de la democracia, limitaciones o mal funcionamiento de derechos como la libertad de expresión y la libertad de prensa, déficit de información, la existencia de funcionarios públicos mal pagados, unas condiciones sociales que favorezcan una población apática, poca cultura política, una valoración relajada de valores como la honestidad, déficits legales...y es que, partiendo del planteamiento de Gheri<sup>808</sup>, cuando la concentración

---

<sup>807</sup> Cf. José Félix LOZANO, “Efectos de la corrupción”, op. cit., pp. 147-148.

<sup>808</sup> Cf. Gonzalo GAMIO GEHRI, “Tomar la corrupción en serio”, op. cit., pp. 42-43.

## La igualdad compleja y su aplicación

del poder político está en pocas manos, la ausencia de fiscalización efectiva desde el ámbito del estado y la sociedad civil contribuyen a la constitución de situaciones de impunidad frente a la acción de la justicia, que a su vez refuerza las conductas corruptas y corruptoras. Todo ello da lugar a que el ciudadano se sienta desmoralizado, creándose en él modos de pensar y actuar, que en muchos casos pueden llegar a ser, condescendientes con la corrupción. Poco a poco, esta condescendencia y sentimiento de impotencia robustecen las determinaciones sociales e ideológicas que favorecen la práctica de la corrupción. Cuando los miembros de la sociedad se convencen, y a veces constatan, que la comisión de delitos de corrupción no genera consecuencias penales, morales y políticas de consideración, los lazos de confianza<sup>809</sup> y respeto entre los conciudadanos y representantes se tornan raquíuticos y como resultado de ello, la comunidad se debilita peligrosamente, al grito de “sálvese quien pueda”, debilitando así el sentido de pertenencia comunitaria y ciudadanía.

En este sentido, como puede verse, el “impacto de la corrupción tiene enormes efectos políticos, sociales y económicos más allá del dinero o del valor material de los bienes en juego ya que debilita la confianza en las instituciones públicas, erosiona gravemente la democracia y dificulta el funcionamiento de la administración”<sup>810</sup>, pues corroe valores democráticos como confianza<sup>811</sup>, transparencia, justicia y tolerancia. En su célebre tratado *Los oficios*, Cicerón señalaba que las personas pueden obrar injustamente de dos maneras. En primer lugar, *activamente*, cuando el individuo, a través de la comisión de un delito o una falta, lesiona expresamente el derecho de un tercero o vulnera el sistema constitucional. En segundo lugar, *pasivamente*, cuando los agentes deciden mirar hacia otro lado, sea por desidia, temor, indolencia o complicidad, en circunstancias en las que el derecho de

---

<sup>809</sup> Cf. Adela CORTINA, y otros, *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003.

<sup>810</sup> José Félix LOZANO, “Efectos de la corrupción”, op. cit., p. 147.

<sup>811</sup> Este mismo sentido es señalado por Nadia URBINATI, apoyándose en la tradición neo-republicana de Pettit y otros en: “Unpolitical Democracy”, *Political Theory* 38, junio 2010, pp. 65-66. Por el contrario y para crear unos hábitos opuestos a los expresados por la corrupción véase: Adela CORTINA y otros, *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003; Domingo GARCÍA MARZÁ, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.



## La igualdad compleja y su aplicación

alguien es conculcado o se pretende violar el estado de derecho<sup>812</sup>. Con este gesto el individuo renuncia *de facto* a parte del cumplimiento de su deber como ciudadano. Es por esto por lo que el excesivo repliegue de las personas hacia su vida privada, como pretendían los liberales extremos, nunca ha sido positivo para la lucha contra la corrupción<sup>813</sup>. La ausencia de control ciudadano y la apatía consolidan estas prácticas deshonestas<sup>814</sup>. En este sentido, la injusticia pasiva nos convierte en seres indefensos ante el poder de quienes logran privilegios indebidos infringiendo las normas. Como señala Lamo las prácticas corruptas tienen el efecto de marginar o discriminar a los que se niegan a cooperar y por ello se va ampliando el círculo de los que participan para no quedar fuera del cargo que ocupan; todo esto va extendiendo el círculo de la impunidad como la imagen de los círculos concéntricos que produce la caída de una piedra en el agua<sup>815</sup>.

La lucha contra la corrupción y la impunidad requiere de instituciones democráticas sólidas y un sentido fuerte de ciudadanía, cómo afirmaban Walzer y Pettit a propósito de la dominación, que no es sino un aspecto más genérico de algunas formas de corrupción. Sin ciudadanos vigilantes, sin vecinos, trabajadores, consumidores, estudiantes y feligreses vigilantes, la corrupción y el autoritarismo prosperan sin resistencia alguna, en todas sus formas y contextos.

Por todas estas razones la esfera política y el papel de la ciudadanía se antojan importantísimos a la hora de poner límites y crear las condiciones para sociedades más justas en las que los propios agentes puedan tener los recursos necesarios para el control democrático y la defensa de la ética pública. Asimismo, la construcción y el uso de los canales y espacios de acción común resultarán esenciales

---

<sup>812</sup> Cf. Cicerón, *Los oficios*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, Libro primero, cap. VII; Cf. Judith N. SHKLAR, *The Faces of Injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, pp. 40-50.

<sup>813</sup> Cf. Francisco J. ANDRÉS SANTOS, "Cicerón y la teoría de la constitución mixta: un enfoque crítico", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 27, Valladolid, 2013, pp. 1-29. En este artículo, Santos llama la atención, desde un planteamiento crítico, sobre la obra de Cicerón y su encasillamiento como defensor de un republicanismo clásico, revisando así algunas de sus aportaciones filosófico-políticas.

<sup>814</sup> Gonzalo GAMIO GEHRI, "Tomar la corrupción en serio", op. cit., p. 44.

<sup>815</sup> Emilio LAMO DE ESPINOSA, "Corrupción política y ética económica", Francisco J. LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., p. 284, donde pone ejemplos concretos de prácticas habituales en países como España y también Italia y Francia.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

para que esta lucha ciudadana se cristalice en prácticas reales de movilización, crítica y construcción. En este sentido, tanto el estado como la sociedad civil ofrecen tales espacios de deliberación y compromiso cívico y sobre ellos tendremos algo más que decir<sup>816</sup>.

### **V.4 Necesidad de gobernanza política. La esfera política como articuladora y garante**

Visto el problema de la corrupción como una transgresión de fronteras, donde la quiebra de los significados sociales oportunos es la base para conseguir bienes que no debieran estar al alcance por medios y prácticas que no son inherentes a los propios significados sociales que nos hemos dado y habiendo visto como este problema no hace sino que los ciudadanos pierdan la fe en la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, causando desmotivación y pérdida de interés por la cosa pública o indiferencia, cuando no indignación y hastío, creo necesario ver el papel que la esfera política debiera tener para limitar estos efectos y garantizar la justicia distributiva y la igualdad compleja contra las que la corrupción extiende sus redes, al intentar obtener por medios impropios aquellos bienes que ansía. Para este fin será determinante el papel que esta esfera ejerza en las sociedades, ya que, como en breve veremos, juega un papel dual que no tienen el resto de esferas.

En este sentido, y tras haber analizado el problema del predominio y el monopolio como uno de los mayores retos a afrontar por la igualdad compleja, de nuevo hemos de advertir que la política también puede ser el camino más directo al predomino, pudiéndose convertir en el bien más peligroso de la historia humana<sup>817</sup>. De hecho, a pesar de la importancia que la esfera económica con sus intromisiones puede tener, como hemos visto en las secciones anteriores, es la política, como esfera ambivalente, la que juega un papel determinante, incluso para la convertibilidad y predominio de la esfera del dinero y el mercado y su capacidad operativa<sup>818</sup>.

---

<sup>816</sup> Adela CORTINA, “Ética de la sociedad civil, ¿Un antídoto contra la corrupción?”, Francisco LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 253-270.

<sup>817</sup> *SJ.*, p. 15 (28). Así al menos lo cree Walzer.

<sup>818</sup> Ya vimos, en el apartado IV.3, como la riqueza excedía los límites de su ámbito y, en consecuencia, de la misma manera que el poder político del estado habrá de limitarse para que no interfiera arbitrariamente y más de la cuenta en nuestra actividad

## La igualdad compleja y su aplicación

El problema central que habremos de afrontar al tratar la esfera política es, en ocasiones, la no distinción entre que la esfera política sea dominante en las esferas y separaciones, como de hecho es y no puede ser de otra manera, y dentro de las esferas. Esta será una de las razones, según Miller, por las que “Walzer desconfía del poder político y teme que permitir al estado operar dentro de las esferas de la justicia signifique abrir las puertas a la peor y más simple forma de tiranía: la asignación coercitiva de bienes sociales”<sup>819</sup>. Recordemos que, “la igualdad compleja era la encarnación plena del “arte de la separación” liberal, cuyo principal logro fue la limitación del poder estatal”<sup>820</sup>, como analizamos en el apartado IV.3, donde afirmamos siguiendo a Walzer que, el estado era una institución que también se encuentra “separada” del resto, con el fin de quedar en manos de los ciudadanos al igual que las iglesias quedan en manos de los feligreses o las universidades de los profesores y estudiantes..., de manera que, los ciudadanos no son libres frente al estado como ciudadanos sino en el estado y en su calidad de creyentes, estudiantes, padres, trabajadores...Es así como el estado se convertirá en garante y defensor de las separaciones y diferenciaciones establecidas, velando por la integridad institucional de éstas y la suya propia. Igualmente hemos de ser conscientes que las separaciones no son absolutas y que el mismo estado, o esfera política, influirá enormemente en la configuración del mapa social reinante.

En cualquier caso, Walzer admite que el poder político no tendrá más remedio que inmiscuirse en otras esferas, como por ejemplo, en la economía de mercado, a fin de recaudar fondos para financiar el sistema de bienestar social, impedir los intercambios obstruidos o prohibidos, etc<sup>821</sup>, como vimos en el apartado V.1 y V.3.3. De todos modos, y aún admitiendo estos riesgos, Walzer enfatiza el papel positivo del estado en las distribuciones y contra la injusticia, tanto dentro de las esferas como entre ellas. Asimismo, subraya el papel axial desempeñado

---

individual, la riqueza y el dinero tampoco debieran poder comprar todo lo que les viniera en gana, por más que se establecieran estas operaciones como acuerdos entre particulares.

<sup>819</sup> David MILLER, “Introducción”, *PJI*, p. 25.

<sup>820</sup> *Ibidem*. Recordar que si bien este fue uno de sus principales logros, dejó el camino abierto para que el dinero lo gobernase todo, de modo que su lucha por la libertad arrojaba déficits de igualdad que debían ser subsanados.

<sup>821</sup> Cf. Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit.

## La igualdad compleja y su aplicación

por la ciudadanía<sup>822</sup>, como analizaremos en el siguiente apartado, y el papel central de la sociedad civil<sup>823</sup> densamente tejida, con múltiples asociaciones participativas capaces de crítica, en relación con la esfera política de la que nos estamos ocupando. No hemos de olvidar que, en cierto sentido, la esfera política jugará un papel de garante entre los dos conceptos estudiados en esta segunda parte del trabajo, por una parte la justicia distributiva, pues la esfera política será la que delimite los campos de actuación del resto de las esferas y, por otra parte, respecto a la igualdad compleja, en la que tendrá un papel importante al no permitir la convertibilidad de unos bienes en otros impidiendo así el predominio y disminuyendo el poder de los bienes dominantes.

De este modo, vemos como, la política como esfera, desempeña un papel dual e importantísimo en el proceso de distribución y, por tanto, en la consecución de sociedades justas e igualitarias. Su doble carácter<sup>824</sup> viene definido, en primer lugar, porque, por una parte, la esfera política es como cualquier otro bien que la gente valora, intercambia, comparte, etc, a veces es dominante, a veces es ampliamente compartido, otras veces sólo lo tienen unos cuantos, etc. El problema surge cuando el poder político se convierte en predominante e invasivo. Es en ese momento cuando tenemos un problema real, un problema que la igualdad simple<sup>825</sup> no podrá resolver por más que queramos repartir el poder político entre todos de una manera igualitaria. Es por esto por lo que la solución, para Walzer, vendrá más del intento por limitar a los agentes restrictores y establecer

---

<sup>822</sup> Sobre este asunto anticipamos algunos artículos en los que este tema es tratado y que desarrollaré en el apartado V.5. Cf. Michael WALZER, "The Secret of Citizenship", *The New Republic* 191 (diciembre 31, 1984), pp. 34-36; "Citizenship", en *Political Innovation and Conceptual Change*, editado por Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 211-219; "Constitutional Rights and the Shape of Civil Society", *The Constitution of the People: Reflections on Citizens and Civil Society*, editado por Robert E. Calvert, University Press of Kansas, Lawrence: Kansas, 1991, pp. 113-126; "Education, Democratic Citizenship, and Multiculturalism", *Journal of Philosophy of Education* 29 (1995), pp. 181-189; "Citizenship in a Changing Society", *Esprit*, Berlin, marzo-abril, 1997. (*GPM*, pp. 153-166).

<sup>823</sup> Cf. "The Civil Society Argument", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, editado por Chantal Mouffe, London, 1992, pp. 89-107. (Trad. castellana: "La idea de una sociedad civil", *Debats* 29, 1992, pp. 31-37).

<sup>824</sup> *SJ.*, pp. 15. (28-29) Con especial atención a la nota al pie de página.

<sup>825</sup> Ver epígrafe V.1 de este mismo trabajo.

## La igualdad compleja y su aplicación

barreras constitucionales de forma eficiente que impidan su predominio. A su vez, la definición y la imposición de estos límites al poder político serán más importantes cuando el resto de monopolios sociales y económicos hayan sido destruidos<sup>826</sup>. En teoría, el poder político es el bien dominante en una democracia, y es convertible en la manera en la que los ciudadanos elijan. Pero, en la práctica, al destruir el monopolio del poder se neutraliza su predominio, de modo que no podrá ser ampliamente compartido sin estar sujeto al empuje de los otros bienes que los ciudadanos posean o esperan poseer (en este sentido, hay que advertir que los monopolios de otros bienes, como el mérito, la técnica... podrían reaparecer). De ahí que la democracia sea un sistema que refleja con bastante rigor la distribución de los bienes sociales<sup>827</sup>.

Por otra parte, y en segundo lugar, el ámbito de la esfera política es distinto de cualquier otra cosa, pues no sólo es una esfera más sino que, a su vez, es también el agente regulador de los bienes sociales en general distribuidos a través de esferas. En este sentido, la esfera política marca y delimita la convertibilidad y el ámbito del resto de esferas, teniendo en suma la función de defender fronteras (incluso la suya). De este modo, vemos cómo las esferas distributivas están mediadas por el poder político y cómo éste ha de hacer valer los significados compartidos de lo que los diferentes ámbitos de la vida o esferas son y significan. Recordemos lo que de modo general dijimos al comparar el pensamiento de Walzer y Pettit con anterioridad: ambos eran favorables a posibles interferencias del estado en favor de la libertad como no dominación, en la medida en que éste ponga límites a cualquier práctica opresiva y reduzca la tiranía social que determinados grupos ejercen sobre otros. Su interferencia debe ser tan sólo en apoyo contra la opresión y no debe extralimitarse en su poder, pues podría acabar siendo la misma esfera política una esfera tiránica (peligro, por desgracia, muy frecuente como la historia muestra). De ninguna forma se tratará de interferencias arbitrarias no consentidas sino sólo de interferencias pactadas previamente a favor de la libertad como no dominación, como anteriormente establecimos en las secciones anteriores V.3.1 y 2.

---

<sup>826</sup> *SJ.*, p. 15. (29)

<sup>827</sup> *Ibidem.* A la base de esto, se sugiere el pensamiento de que sociedades con distribuciones de este tipo podrán dar lugar más fácilmente a democracias en diferentes formas, si bien Walzer no se compromete con tal efecto y reniega de hacer una relación causa-efecto del mismo.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

En cualquier caso, no es difícil observar cómo este poder también podrá ser usado para invadir esferas distributivas en detrimento de lo que éstas significan, contraviniendo las comprensiones compartidas socialmente en aras de otros intereses. Como vimos a propósito de la exclusión, al final del apartado V.1, el estado no sólo tendrá la función de garantizar la independencia de las esferas y sus criterios, ni tampoco únicamente de preocuparse por cómo se distribuye el poder político, sino que, además, el estado, ha de ser un instrumento a favor de la redistribución y, en este sentido, el poder político ha de desplegarse también por razones legítimas a través de otras esferas<sup>828</sup>, pues es ante el estado ante quién llegan los diferentes reclamos. En consecuencia, su papel no se limitará sólo a la relación entre las esferas sino también dentro de ellas y, en este sentido, dirá Walzer que para poder prevalecer sobre nuevos monopolios dominantes<sup>829</sup> o exclusiones sistemáticas, el estado deberá ser poderoso, incluso intervencionista en parte, si pretende cumplir con los objetivos encomendados por principios como el de la diferencia o cualquier otro<sup>830</sup> en busca de mayor igualdad y, sobre todo, justicia social, que es de lo que un estado se debe ocupar<sup>831</sup>.

De esta forma, si vimos como de manera injusta la exclusión de algunos se reproducía a través de todas las esferas, una de las primeras redistribuciones a fraguar será el promover y permitir que los excluidos gocen de poder político en tanto que ciudadanos. Se trataría de abrir la posibilidad a todos los ciudadanos, independientemente de su raza, etnia o religión, de participar en todas las esferas de las que hasta el momento quedaban excluidos. En este sentido, dirá Walzer, “cuando los ciudadanos y dirigentes contribuyen a reformar el estado, están

---

<sup>828</sup> Walzer reconoce esta última afirmación como un déficit que se había presentado en sus anteriores trabajos, no llegando a comprender el papel total que el poder político ha de desarrollar, sobre todo en sociedades democráticas. Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 149.

<sup>829</sup> Nuestro énfasis no debe ponerse tanto en reducir el monopolio de ciertos bienes a lo largo del tiempo, pues siempre aparecerán oportunidades para algunos bien posicionados para aprovechar y explotar los bienes importantes, sino que deberemos considerar ante todo la reducción del predominio, la cual es la cuestión central para salvaguardar la justicia distributiva, como vimos en el punto V.3. *SJ*, p. 16. (30)

<sup>830</sup> *SJ*, p. 15. (29)

<sup>831</sup> Cf. Adela CORTINA, “Del estado del bienestar al estado de Justicia”, *Claves de razón práctica*, 1994, pp. 12-20.

## La igualdad compleja y su aplicación

colaborando al mismo tiempo a reformar la sociedad, convirtiéndose en promotores y agentes de la igualdad compleja”<sup>832</sup>.

De hecho, la existencia de grupos de excluidos, muestra como no sólo tendremos que defender las fronteras sino que será necesario volver a trazarlas y redefinirlas desde dentro, en función de los significados sociales que tengan los bienes en juego. Debemos recordar en este punto que, las diferenciaciones y separaciones son inevitablemente dependientes de los procesos interpretativos llevados a cabo a través de la actividad común. Todas las respuestas que podamos dar acerca de dónde han de situarse las fronteras, cuáles son los significados de estas, qué criterios imperan dentro de las mismas, etc, no son sino fruto de esa actividad común interpretativa<sup>833</sup>.

En este sentido, tanto el poder del estado como los ciudadanos habrán de participar en un proceso interpretativo conjunto y cooperativo que dé sentido a los bienes sociales y sus distribuciones, lo que demuestra que las fronteras no son fijas y pueden ser impugnadas en cualquier momento. De este modo, vemos que la esfera política está implicada en todos los acuerdos y desacuerdos sobre la distribución. El estado no podrá ignorar todo lo concerniente a las diferentes esferas de justicia. Sin embargo, su papel ha de ser restringido por el grado de autonomía relativo de las diversas esferas. En relación con esto, hemos de ser conscientes de que cuando se interpreta, cuando se definen significados y distribuciones, se hace codo con codo, entre todos, pero teniendo en cuenta especialmente a los más próximos a las esferas en cuestión, de modo que profesores, médicos, padres, sindicalistas, trabajadores, empresarios, periodistas, feligreses, etc, sean los primeros en ser tenidos en cuenta a la hora de trabajar los significados y sus distribuciones en las diferentes esferas<sup>834</sup>. El estado, al menos el que busque legitimidad, no podrá convertirse en usurpador sino que ha de

---

<sup>832</sup> *SJ*, p. 15. (29)

<sup>833</sup> Michael, WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit. En este sentido, la primera parte de este trabajo acerca de los fundamentos filosóficos en Walzer resulta crucial para poder entender el asunto ahora tratado.

<sup>834</sup> Sobre este punto, creo que la hermenéutica de las actividades humanas, vista en el punto III, y desarrollada por Adela CORTINA, “*El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades Humanas*”, *Isegoria* 13, 1996, pp. 118-134, es fundamental al respecto, así como el desarrollo de las éticas de las profesiones y la construcción conjunta del mundo que habitamos. Cf. Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.

## La igualdad compleja y su aplicación

ejercer el papel de garante y coayudante estratégico para que estos procesos sociales discurran normalmente.

Por todas estas razones, vemos cómo el carácter del poder político en cierto sentido siempre será dominante en las fronteras y separaciones, como Walzer afirma. Cuando éstas están bien definidas y los bienes se reparten dentro de las esferas por los criterios oportunos, el estado sólo cumple un papel de garante de fronteras y poco tendrá que decir, pero cuando algunas esferas, o algunos dentro de ellas, intentan ir más allá, el estado, a instancias de la oposición, los indignados, disidentes o la ciudadanía en general a través de las diferentes asociaciones de la sociedad civil, debe implicarse una vez más para redefinir los significados sociales, sus respectivas distribuciones, influencias y campos de actuación<sup>835</sup>.

Aún así, hemos de reconocer con Walzer, que todavía el estado y la esfera política tienen más ámbitos legítimos de actuación pues, a veces, no se trata de “tan sólo” de redistribuir sino también de aumentar bienes disponibles. En este sentido, no podemos obviar la gran cantidad de decisiones de tipo político que exceden a las propias esferas y que incumben a todos los ciudadanos en su conjunto. Pensemos, por ejemplo, en el sistema educativo y las ratios alumno profesor, la construcción de nuevos centros educativos, hospitales, infraestructuras, las decisiones relativas a las políticas sociales, fiscales, etc. En este sentido, la esfera política, en la figura del estado<sup>836</sup>, debe defender, según Walzer, los valores de la complejidad y la igualdad en representación de los intereses de todos los ciudadanos, pues la inserción de los excluidos comienza con la ciudadanía, como “valor reproducido por la actividad política democrática en todas las esferas de justicia”<sup>837</sup>, como veremos en la sección V.5.

Sobre este último punto, cabe recordar lo dicho en la sección IV.4 acerca del último requisito que en la justicia distributiva estadounidense establecía Walzer y que tenía que ver con la necesidad

---

<sup>835</sup> De este modo, vemos que la actuación de la esfera política no es sólo entre esferas sino también, cuando es preciso, dentro de las esferas, constituyendo así una modificación sustancial del planteamiento inicial de sus primeros escritos.

<sup>836</sup> Walzer está pensando sobre todo en los estados democráticos modernos. Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM.*, p. 151.

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 152. En el siguiente apartado trataremos de ver la importancia que, fundamentalmente en nuestras sociedades, los conceptos de ciudadanía y estatus tienen.



## *La igualdad compleja y su aplicación*

de una democracia fuerte<sup>838</sup>, democracia que obviamente debía estar anclada en la igualdad de oportunidades, pues el poder político ha de estar disponible para todos los ciudadanos. Este requisito desempeña un papel crucial<sup>839</sup> pues el poder político determina y establece las prioridades estatales en materia de infraestructuras, prestaciones sociales, etc., pudiendo condicionar las oportunidades reales de las que los ciudadanos disponen en el resto de esferas. En este sentido, Walzer exige una apertura real de la esfera política a los ciudadanos y, por este motivo, considera fundamental el éxito de la sociedad civil. Sus asociaciones y participación en las diversas actividades dentro de las diferentes esferas de justicia tendrán un rol fundamental, junto con el estado obviamente, para el éxito de la igualdad compleja, pues en la sociedad civil las asociaciones “contribuyen a descentralizar las esferas de justicia multiplicando los dispositivos y los agentes, favoreciendo una mayor variación en la interpretación de los criterios que se aplican en la distribución de los bienes”<sup>840</sup>.

### **V.4.1 Poder político y sociedad civil**

A continuación nos adentraremos un poco más en el concepto de sociedad civil<sup>841</sup> y su papel, pues sirve de nexo entre la esfera política, como ha sido tratada, y el concepto de ciudadanía, pues a través de la sociedad civil se produce y reproduce el espíritu cívico, fundamental en nuestros días si queremos que la esfera política juegue su papel y sólo el suyo<sup>842</sup>. Al igual que para otros teóricos como Barber la sociedad civil

---

<sup>838</sup> Cf. Benjamin BARBER *Strong Democracy: Participatory Politics For A New Age*. op. cit., y la tesis doctoral dirigida por Adela CORTINA a Antonio CHAPA LLUNA, “*Deliberación pública y forja de la ciudadanía. El despliegue del sujeto en la teoría de la democracia de Benjamin Barber*”, Universtat de Valencia, 2011.

<sup>839</sup> Tanto es así que algunos como David Miller han visto en ello el eje central de la propuesta walzeriana de igualdad compleja, asimilando esta igualdad de oportunidades en su base a una especie de igualdad de estatus relacionada con la igualdad de ciudadanía, como veremos en la próximas secciones.

<sup>840</sup> Michael WALZER, “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, op. cit., *GPM*, p. 145.

<sup>841</sup> Michael WALZER, “The Civil Society Argument”, op. cit., pp. 89–107. (31-37). En lo siguiente seguiré la paginación y traducción aparecida en *Debats* 29, 1992.

<sup>842</sup> Cf. Elsa González ed., *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013. Con especial atención a la segunda parte, en la cual se desarrollan tres

## La igualdad compleja y su aplicación

tiene una conexión con la política no pasajera, convirtiéndose en indispensable para la democracia. En este sentido, dirá Barber, la sociedad civil contribuye de forma esencial a la democratización de las sociedades, llegando a afirmar que sin ella los ciudadanos están desamparados ante la posibilidad de encontrar un lugar para todos<sup>843</sup>.

Por sociedad civil entendemos el espacio de acción humana sin coerción y también el conjunto de relaciones en nombre de la fe, la ideología, los intereses, la familia..., que llenan ese espacio. Sindicatos, asambleas vecinales, iglesias, partidos, cooperativas, movimientos a favor de determinados valores, etc, todas estas tramas asociativas forman lo que denominamos sociedad civil<sup>844</sup>. La sociedad civil tiene su origen en la lucha por la libertad religiosa, por la creación de espacios de libertad en los que las diferentes opciones pudieran desarrollarse<sup>845</sup>. Estos espacios de libertad extendidos a otros ámbitos es lo que da lugar a la pluralidad de asociaciones y motivos por los que los seres humanos en sociedad se asocian libremente y sin coerción<sup>846</sup>.

No obstante, para Walzer, no se puede escapar del todo a cierta coerción y no es posible escoger pertenecer sólo a la sociedad civil. El

---

artículos en los que se muestra la relación entre sociedad civil y ciudadanía en la búsqueda de la generación de gobernanza en sentido ético.

<sup>843</sup> Benjamin BARBER, *Un lugar para todos*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 13. Cf. Jesús CONILL, “Caminos para una justicia global”, en *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, op. cit., pp. 59-80.

<sup>844</sup> *Ibid.* p. 32. Cf. Adela CORTINA, “Sociedad civil”, Verbo Divino, Pamplona, 1998, p. 354, la define como espacio “no sometido directamente a la coacción estatal”. Es muy interesante el número editado por Domingo GARCÍA MARZÁ y Ramón A. FEENSTRA, “Sociedad civil: una perspectiva crítica”, *Recerca, revista de pensament i anàlisi*, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, en el que se recogen una serie de artículos de diferentes autores sobre la sociedad civil desde una perspectiva multidisciplinar.

<sup>845</sup> Cf. Benjamin BARBER, *Un lugar para todos*, op. cit., cap. I.

<sup>846</sup> Michael WALZER, “The Civil Society Argument”, op.cit., p. 36. A lo largo de todo el artículo Walzer hace un repaso de las diferentes respuestas que se han dado desde la izquierda, el republicanismo, el capitalismo y el nacionalismo, terminando con una quinta repuesta que pretende ser una síntesis que parte del hecho de que la sociedad civil es un hecho innegable, anclado en nuestra naturaleza social y compleja. La sociedad civil sería así el reino de la fragmentación y la lucha pero también de identidades concretas y auténticas. Es el marco en el que vivimos, y lo que configuremos dependerá de la fuerza y vitalidad de las asociaciones que se den en su seno. Sin embargo, esta visión liberal de la misma, constituida en anti-ideología de las anteriores también tiene sus problemas y no podrá prescindir del poder estatal por mucho que lo anhelase.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

estado y su poder siguen siendo necesarios a pesar de todo, si bien la sociedad civil ha de ejercer el contrapeso justo para que el estado no se convierta en despótico. Ningún estado puede durar mucho tiempo si se aleja de la sociedad civil pues los valores de lealtad, espíritu cívico, competencia política, confianza en la autoridad, etc, nunca han sido sólo obra del estado. El reconocimiento de la pluralidad de la vida asociativa es y debe ser una exigencia para el estado. Sin embargo, tampoco la pluralidad de la sociedad civil por sí sola es autosuficiente y autogeneradora, como pensaban los liberales<sup>847</sup>.

Aunque pueda resultar paradójico, esto tiene que ver con el argumento acerca del carácter dual de la esfera política expresado anteriormente. La ciudadanía podría ser un rol más que los ciudadanos representan pero el estado no se parece al resto de asociaciones. El estado enmarca a la sociedad civil y a la vez, como vimos, ocupa un espacio en su seno. Establece los límites y fronteras de la vida asociativa, incluso de la actividad política. “Obliga a los miembros de las asociaciones a pensar en un bien común, mas allá de sus concepciones particulares acerca de la vida digna”<sup>848</sup>. De hecho, la sociedad civil, por sí sola, puede llegar a generar determinadas relaciones de poder radicalmente desiguales y que solamente podrán ser combatidas por el poder del estado. A su vez, la sociedad civil necesita del estado en el sentido de que éste provee los medios para que las mismas puedan

---

<sup>847</sup> Michael WALZER, “The Civil Society Argument”, op. cit., p. 36. Cf. Paul DEKKER, “La disolución de la sociedad civil: sobre los ideales y las vaguedades en la esfera de las asociaciones de voluntariado”, *Recerca, revista de pensament i anàlisi*, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 113-133. En el que se cuestionan el papel que juegan las asociaciones voluntarias en el concepto de sociedad civil y analiza el papel que otras esferas de la sociedad tienen en la construcción de una sociedad más civilizada.

<sup>848</sup> *Ibid.* p. 37. CORTINA reclama que esta exigencia del bien común también debiera de hacerse a la inversa, es decir proveniente de la sociedad civil y sus asociaciones hacia los estados que persiguen intereses particularistas, exigencia que considero pertinente y que creo Walzer podría admitir más allá de su omisión. Además, decir que Cortina lo exige también en el sentido de poder buscar un potencial ético universalizador en clave cosmopolita, si bien esto último será rechazado por Walzer, por más que afirme, en consonancia con Cortina, la necesaria búsqueda del bien común por parte de la sociedad civil (este queda limitado a su ámbito de actuación particular). Además, mientras Cortina afirma el valor en sí mismo de la ciudadanía civil, entiende que Walzer lo que busca de la sociedad civil es la utilidad para la política democrática como un simple medio para la ciudadanía política, dejando de lado su valor intrínseco. *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 138-139.

## La igualdad compleja y su aplicación

desarrollarse, como por ejemplo a través de las exenciones fiscales a asociaciones, iglesias, partidos; los programas educativos para minorías; las guarderías para los padres y madres trabajadores; las regulaciones para estamentos profesionales, etc. Además, en todo el amplio espectro de las asociaciones, sus miembros individuales pueden necesitar de la protección frente al poder de funcionarios, jefes de estado, de partido, patronos, curas, padres, empleadores, directores, capataces y, en general, frente a cualquiera que pueda ejercer poder arbitrario sobre otros, de forma que pueda ser convertido en dominación. En este sentido, dirá Walzer, es necesario “reconocer la importancia real aunque relativa del estado”<sup>849</sup>, de forma que éste se convierte en indispensable.

La relación es recíproca, pues sólo un estado de tipo democrático puede crear una sociedad civil democrática y sólo una sociedad civil democrática puede mantener un estado democrático.

Como subraya Cortina, la fuerza de la sociedad civil no solo es real sino también eficaz para la legitimación democrática. En este sentido destaca que “la sociedad civil es también un lugar de justificación y decisión en niveles decisivos”<sup>850</sup>, y subraya su distinción con la política de manera tajante pues “la sociedad civil tiene su espacio propio, que no es el de la política institucional, aunque debe influir en él”<sup>851</sup>. De este modo, entiende que “existe una esfera institucionalizada de la sociedad civil en la que también se toman decisiones racionalmente justificadas, aunque esa institucionalización no se realice por la vía jurídica”<sup>852</sup>. Por ello y en el marco de sociedades pluralistas como las descritas por Walzer, Cortina realza el papel que las éticas aplicadas han tenido en relación con la sociedad civil y como se han ido generando instituciones no jurídicas y no parlamentarias en las que también se toman decisiones. En este sentido, al igual que Walzer, defiende la creación de un denso mundo moral, expresión de una ética pública y configurador de un ethos moral, pero que “no se identifica ni con el

---

<sup>849</sup> Michael WALZER, “The Civil Society Argument”, op. cit., p. 37.

<sup>850</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, *Isegoría*, nº44, 2011, p. 32.

<sup>851</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 89. Cf. Domingo GARCÍA MARZÁ, “La dimensión ética del diseño institucional”, *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, op. cit., pp. 31-58.

<sup>852</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 32; “Ética de la sociedad civil, ¿Un antídoto contra la corrupción?”, Francisco LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., p. 264.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

derecho, ni con redes informales de crítica y protesta”, constituyendo así una fenomenización de la ética cívica<sup>853</sup>, de la cual hablamos en el capítulo tercero de este mismo trabajo.

En este sentido, dirá Walzer, es necesario fomentar el espíritu cívico<sup>854</sup> a través de las diferentes tramas asociativas, pues solo así podrá extenderse y desarrollarse una política democrática.

A su vez, estas tramas han de ser fomentadas y salvaguardadas por el estado. Frente al estado despótico, la sociedad civil tratará de abrirse paso a través de asociaciones autónomas. Sin embargo, un estado democrático no es sólo el marco para la sociedad civil, pues su relación va más allá y es más estrecha, como hemos tratado de mostrar en líneas precedentes, convirtiéndose también en un instrumento de lucha para dar forma a la vida común que queremos, estableciendo y posibilitando que los ciudadanos puedan ser partícipes junto al mismo estado y no contra él. Es por esta razón por la que el concepto de ciudadanía tendrá un papel central en el pensamiento walzeriano a la hora de defender la democracia, el pluralismo y la justicia social. La ciudadanía tendrá cierta preeminencia sobre el resto de afiliaciones que los miembros de la sociedad puedan tener o aspirar a tener, pues es el eje fundamental sobre el que la vida democrática pivotará, por más que ya no se defienda la esfera política como la única y más felicitante para los ciudadanos<sup>855</sup>. Sin embargo, concluye Walzer su reflexión sobre el concepto de sociedad civil diciendo que, el estado debe estar abierto a nuestra implicación y participación, poniendo y facilitando los medios para ello.

---

<sup>853</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., pp. 89-90.

<sup>854</sup> En este mismo sentido la ética cívica propuesta por Cortina y analizada en sus rasgos principales en el capítulo tres de este mismo trabajo, se define como la ética propia de la sociedad civil. Cf. Adela CORTINA, “Sociedad civil”, *Diez palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Pamplona, 1998, pp. 353-387; “Ética de la sociedad civil, ¿Un antídoto contra la corrupción?”, Francisco LAPORTA y Silvina ÁLVAREZ (eds.), *La corrupción política*, op. cit., pp. 253-270.

<sup>855</sup> Así pensaban Rousseau y los defensores a ultranza de la democracia participativa. Frente a ellos, y dando también importancia a la participación se erigen otros modelos como la democracia deliberativa y comunicativa, esta última clave para nuestra propuesta final. Cf. Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, *Isegoría*, n°44, 2011, pp., 15-34.

## V.5 Igualdad compleja y ciudadanía

Una vez analizado el papel activo que la esfera política ha de tener en la distribución de la justicia y la posibilidad de la igualdad compleja, en este punto, y una vez vistos dos de los problemas más importantes que corroen nuestra sociedad y más preocupación, por injusticia, causan en los miembros de cualquier sociedad, no podemos proseguir e ir concluyendo sin vincular la idea de igualdad compleja a la de ciudadanía de forma expresa. En este sentido, hemos de contextualizar que en Walzer, el concepto de ciudadanía depende en buena parte de la acción, fijación e interpretación de las reglas y decisiones por parte de los gobernantes, y de la esfera política vista anteriormente, lo cual no dejará de ser un problema en aquellas sociedades en las cuáles la densidad ciudadana y política sean bajas y, en las cuales, la sociedad civil no esté suficientemente tejida y la densidad política en referencia a la participación sea pobre<sup>856</sup>.

Es por esto por lo que intentaremos en las siguientes páginas comprender el papel que juega el concepto de ciudadanía en la teoría walzeriana y, para ello, propondremos hacerlo en primer lugar, buscando la relación que este concepto tiene con la igualdad de status de Miller y su lectura nuclear de la ciudadanía en toda la teoría walzeriana. A continuación, trataremos de ver la idea de ciudadanía desde una ética cívica de raigambre dialógica, propuesta por Cortina, y su papel en el contexto de una democracia comunicativa. Todo ello con el objetivo de poder proponer una serie de ideas prácticas con las que concluiremos este trabajo, en las que se vislumbre nuestra apuesta y defensa por el ideal de la igualdad compleja y cómo éste, apoyado y vinculado a un pensamiento de raigambre discursiva en la figura de Adela Cortina, pueda conseguir mejor los objetivos propuestos de calibrar y librar a las sociedades de dominación y tiranía, creando así sociedades más justas, libres, pluralistas e igualitarias. Al mismo tiempo, trataré de hacerlo desde una versión minimalista de las mismas, es decir atendiendo a lo más nuclear de las diversas teorías.

A continuación comenzaré por el primer punto esbozado:

---

<sup>856</sup> Según Walzer, incluso en estas ocasiones existiría la posibilidad de encontrar mecanismos que permitan hablar de algún nivel de justicia, como veremos también posteriormente. Cf. Víctor ALARCÓN, “Nuestras demandas permanentes: Pluralismo, justicia e igualdad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 12, Madrid, 1998, p. 203.

## La igualdad compleja y su aplicación

### V.5.1 El concepto de igualdad de ciudadanía y estatus. Michael Walzer y David Miller

Con anterioridad, vimos cómo para Walzer la igualdad compleja surgía como el subproducto de muchas distribuciones independientes y, de esta forma, no se buscaba una igualdad simple sino una igualdad social determinada al repartir de forma diversa los diferentes bienes a las distintas personas por los criterios adecuados. Sin embargo, según Miller, esto no hacía evidente que el pluralismo en la distribución conllevara una noción de igualdad social en sí mismo. En este sentido, Miller afirmará<sup>857</sup> que, en las sociedades en las cuales sus prácticas sean radicalmente pluralistas, sus miembros podrán alcanzar una igualdad fundamental de estatus, lo que a su juicio conlleva la mejor interpretación de la igualdad social buscada desde el ideal de igualdad compleja por Walzer<sup>858</sup>. Además, Miller afirma que la igualdad compleja, entendida como la suma de muchas desigualdades, tiene a su base y requiere<sup>859</sup> una forma de igualdad simple, que en el caso de Miller y su interpretación de Walzer, vendría satisfecha por la idea de igualdad de ciudadanía. Los derechos iguales de ciudadanía serían una condición necesaria, aunque no suficiente<sup>860</sup>, de la igualdad compleja, dado que definirían el igual estatus formal de todos los miembros de una sociedad.

---

<sup>857</sup> David MILLER, “Igualdad Compleja”, *PJL*, 259, 266-272.

<sup>858</sup> Miller cree que Walzer no desarrolla suficientemente su idea de igualdad social debido al énfasis que hace en demostrar la pluralidad de esferas de justicia en sociedades contemporáneas. Asimismo, considera que esta omisión, de relacionar el pluralismo y la igualdad social, está a la base de las críticas a Walzer de defender un igualitarismo demasiado débil. En este caso, he de mostrar mi discrepancia con Miller, pues si bien en *Spheres of Justice*, no se desarrolla el argumento, se deja entrever suficientemente y ha sido tratado en obras posteriores. Este tipo de acusaciones no es nuevo, ni exclusivo contra Walzer, como bien han expuesto José María SECO MARTÍNEZ y Rafael RODRÍGUEZ PRIETO, en “El nuevo dilema de la izquierda: identidad vs justicia social”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 22, Valladolid, 2011, pp. 135-161, donde se acusa a los movimientos y pensadores de izquierdas, entre los que podríamos situar a Walzer, de no preocuparse suficientemente por la justicia e igualdad social al estar inmersos en otro tipo de debates como pueden ser los identitarios y no hacer frente adecuadamente a los problemas derivados del capitalismo.

<sup>859</sup> Como el mismo Walzer parecía reconocer parcialmente. Michael WALZER, “Liberalism and the Art of Separation”, op. cit., *GPM*, p. 110.

<sup>860</sup> David MILLER, “Igualdad compleja”, *PJL*, p. 269.

## La igualdad compleja y su aplicación

Sin embargo, el estatus no será un bien más a repartir proporcionalmente en función de los criterios de su esfera, o a través de una igualdad simple. El estatus, tal como lo propone Miller, es una especie de eje transversal que todo miembro de una comunidad ha de compartir. La igualdad de estatus existe cuando cada miembro de la comunidad se considera a sí mismo, en lo fundamental, como igual a los demás y estos también lo consideran como su igual. La igualdad, de esta forma, debe concebirse más como una característica de las relaciones sociales que como una propiedad de las distribuciones a los individuos, pues en el caso del estatus no hay nada que uno pueda repartir a modo de ingresos, propiedades...<sup>861</sup>.

En este sentido, Miller trata de analizar al menos dos posibles lecturas de la igualdad compleja: La primera calificada de simple, ya que la igualdad compleja no puede ser tratada como un mecanismo de compensación entre esferas solamente, pues, aunque pudiera parecerlo, la propia independencia parcial de las esferas implica inconmensurabilidad. De este modo, al igual que no debiera permitirse la conversión de unos bienes en otros, no tendría sentido pensar que pudieran ser compensados, pues, por más que la realidad nos muestre la repartición de bienes distintos a personas diferentes, no lo será por el criterio de compensación.

La segunda lectura es la mostrada en el punto V.3 acerca de la igualdad compleja y su oposición al predominio y, por consiguiente, a la tiranía. Según Miller, esta lectura no agota la comprensión del propio concepto<sup>862</sup>. Es por esta razón por la que Miller propone una lectura, que considero complementaria y creo subyace al pensamiento walzeriano, en la que cuando la igualdad compleja se realiza en una sociedad, las gentes disfrutan de una igualdad básica de estatus que pasa por encima, incluso, de la posición desigual que cada uno tenga en las diferentes esferas particulares, o lo que es lo mismo, pasa por encima de

---

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 260. En cualquier caso, el prestigio, los honores y la posición siendo consideradas inmateriales son bienes a repartir, con lo que el estatus debiera separarse y adquirir una significación todavía más diferenciada de los mismos para no albergar confusiones. Bajo mi punto de vista, la igual dignidad de base kantiana recoge mejor esa igualdad de base que se pretende mostrar entre los miembros de una comunidad y, además, en el caso de Kant de forma universal, a través de las enunciaciones del imperativo categórico.

<sup>862</sup> Tampoco lo hacía la anterior lectura.



## *La igualdad compleja y su aplicación*

su desigualdad compleja, como afirmamos anteriormente<sup>863</sup>. En este sentido, la igualdad de estatus vendría a recoger la relación con la igualdad simple que comentamos en el V.1 referida al concepto de “igualdad” pero sin identificarse con esta. De este modo, vendría a ser un tipo de igualdad general para cualquier miembro de la sociedad en particular, de manera que se afirmase su posición básica dentro de ésta y se afirmase también en la forma como se manifiesta en el trato con las diferentes instituciones públicas, así como con el resto de miembros de la sociedad.

Por consiguiente, siempre que las instituciones públicas de una sociedad definan a sus miembros como iguales, su estatus deberá de ser igual, de modo que la igualdad de estatus no podrá ser identificada ni con el prestigio, honor, ni con otras nociones diferenciadoras<sup>864</sup>.

Como puede verse estas afirmaciones se relacionan y se vinculan con la idea de ciudadanía<sup>865</sup> y, dentro de las esferas distributivas, de forma especial con la de pertenencia y con lo que la esfera política, como reguladora de relaciones entre ellas y sobre ellas, pueda determinar. A su vez, implica, según Miller, que los derechos iguales de ciudadanía son una condición necesaria de la igualdad compleja, dado que definen el estatus formal de todos los miembros de la sociedad<sup>866</sup>, como ya anticipamos anteriormente.

---

<sup>863</sup> A este respecto cabe señalar la coincidencia en parte con el planteamiento clásico de un socialdemócrata como T. Marshall quien postula también que “existe una igualdad humana básica asociada al concepto de la pertenencia plena a una comunidad -yo diría, a la ciudadanía- que no entra en contradicción con las desigualdades que distinguen los niveles económicos de la sociedad”. T.H. MARSHALL, y Tom BOTTOMORE, "Ciudadanía y clase social", Alianza, Madrid, 1998, pp. 20-21.

<sup>864</sup> David MILLER, “Igualdad Compleja” en *PJL*, p. 260. Como ya dijimos en la nota 861. Cf. Ayelet SHACHAR y Ran HIRSCHL, “Citizenship as Inherited Property”, op. cit., pp. 253-256.

<sup>865</sup> Así lo hacía también Marshall: "La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica", T.H. MARSHALL y Tom BOTTOMORE, "Ciudadanía y clase social", op. cit., p. 37.

<sup>866</sup> En este punto, he de mostrar mi discrepancia con el requisito necesario de igualdad de ciudadanía para la igualdad compleja, que defiende Miller, salvo que solo tenga la pretensión de valer para las sociedades occidentales democráticas y liberales, como considero hace. En este sentido, mi propuesta de igualdad compleja en términos minimalistas irá más allá y pretenderá ser válida sin la condición necesaria de igualdad de ciudadanía, pues en las sociedades menos diferenciadas, en las no liberales y democráticas, el ideal de igualdad compleja, todavía creo puede aportar mucho, como

## La igualdad compleja y su aplicación

Es este último sentido el que tiene en mente Miller cuando afirma que la mejor manera de entender la igualdad compleja es la igualdad de estatus<sup>867</sup>, pues el objetivo y atractivo de una sociedad igualitaria es que aspira a ser una sociedad en la que las personas se traten y relacionen unas con otras simplemente como individuos por el mero hecho de serlo y solo tomen en cuenta las capacidades, méritos, necesidades y otros criterios distributivos sin el efecto obstructor que las diferencias de estatus pudieran conllevar. De esta forma la igualdad de estatus sería una especie de valor autoestable<sup>868</sup>, en palabras de Miller, valioso por sí mismo, no siendo un mero corolario de la teoría<sup>869</sup>.

Para Miller, si queremos alcanzar la igualdad social, es necesaria la conjunción del pluralismo distributivo y la igualdad de ciudadanía dando lugar a la igualdad de estatus, como una manifestación ampliada de la igualdad compleja. Igualmente, he de decir, que si bien señala que son condiciones necesarias pueden llegar a no ser suficientes<sup>870</sup>, debido en parte a los desafíos que la propia igualdad compleja en lo referido al estatus ha de afrontar y de los que Miller trata de defenderla. Estos desafíos serían principalmente tres:

El primero consistiría en la posibilidad de que los individuos se superasen sistemáticamente unos a otros en rango a través de las esferas<sup>871</sup>. El segundo tiene que ver con la preponderancia de una esfera sobre las demás convirtiéndose ésta en la que clasifique a la gente socialmente por su posición en la misma<sup>872</sup>. En nuestro contexto sería el

---

trataré de mostrar en la sección final de este trabajo. Cf. David MILLER, "Igualdad Compleja" en *PJI*, p. 269.

<sup>867</sup> *Ibid.*, pp. 268-270.

<sup>868</sup> Miller también señala como valores autoestables a la justicia distributiva y a la igualdad compleja. *Ibid.*, p. 265.

<sup>869</sup> En este sentido, puede verse como Bohman desde una corriente filosófico-política diferente a Walzer y Miller, aunque con más relación de la que en principio pudiera parecer por las críticas de Walzer a los deliberacionistas, establece un principio similar al de igualdad de estatus. Bohman entiende que la deliberación exige también que los ciudadanos sean políticamente iguales, en el sentido de que traspasen al menos un umbral mínimo de «funcionamiento político» y de «libertad social efectiva», pues sólo la igualdad de capacidades políticas hará que la deliberación sea plenamente democrática. James BOHMAN, *Public Deliberation*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts/London, 1996, p. 109.

<sup>870</sup> Para un desarrollo extenso de estos argumentos puede verse: *PP.*, pp. 272-288.

<sup>871</sup> Ya nos ocupamos del mismo al final de la sección V.1.2.

<sup>872</sup> Sobre el segundo desafío, que en nuestras sociedades se plasma en el predominio que puede ejercer el dinero, ya lo tratamos en el apartado V.3.3.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

dinero. Por último, el tercer desafío consistiría en la idea de que existe una tendencia virtual a la convergencia de las clasificaciones de las personas en las diversas esferas, de modo que la igualdad de estatus surgida de clasificaciones diversas carecería de fundamento empírico, ya que el proceso de transferencia de unas a otras parece imparable, a pesar de los intercambios obstruidos propuestos por Walzer para limitar la convertibilidad y la transferencia entre los bienes. Quizás sea este último desafío el único que parece inquietar a Miller, y esto es así debido a que parece tener cierto fundamento empírico sociológico, en la medida en que la gente parece aceptar la situación de convergencia, no preocupándose de alcanzar una congruencia de estatus, sino más bien inquietándose por la propia idea de justicia.

En cualquier caso, bajo mi punto de vista, considero que estos desafíos no minan la potencialidad de la idea de igualdad compleja para servirnos como idea regulativa de justicia, pues, entre otras cosas, entiendo que la idea de igualdad de estatus en Miller no puede identificarse con la igualdad compleja de Walzer, sino que es una lectura alternativa y complementaria, con valor efectivamente, para resaltar una de las aplicaciones mismas de la igualdad compleja. Sin embargo, estos desafíos no hacen sino advertirnos de los peligros que la igualdad compleja ha de afrontar y del camino a seguir para no caer en tales problemas, pues pondría en juego, al menos en nuestras sociedades, el resultado de la igualdad compleja como consecuencia de la justicia distributiva aplicada en sociedades pluralistas. Además, según entiendo, la igualdad compleja no puede identificarse con la igualdad de ciudadanía, ni con la igualdad de estatus<sup>873</sup>, si bien la igualdad compleja contiene en su base cierta igualdad de estatus, que en el caso de las sociedades occidentales puede traducirse también en igualdad de ciudadanía previamente, posibilitando así la misma igualdad de estatus, de la que Miller es defensor y que Walzer parece aceptar, al menos

---

<sup>873</sup> Lecturas de este tipo han sido señaladas por algunos como lecturas reduccionistas y quebradoras del significado original que la igualdad compleja tiene en Walzer, por intentar reducir o contener todo su significado en conceptos diferentes como la ciudadanía o el estatus. Puede verse la crítica de Robert MAYER, "Michael Walzer, Industrial Democracy, and Complex Equality", *Political Theory*, abril 2001, p. 255, a Robert VAN DER VEEN, "The Adjudicating Citizen: On Equal Membership in Walzer's Theory of Justice", *Brisith Journal of Political Science* 29, abril 1999, pp. 225-258.

## La igualdad compleja y su aplicación

parcialmente<sup>874</sup>. En palabras de Walzer: “Me inclino a pensar que la experiencia cotidiana de las gentes que vivan dentro de un sistema distributivo semejante (que genere igualdad compleja) dará origen a algo parecido a lo que Miller llama igualdad de estatus”<sup>875</sup>. Si bien esta idea para Walzer no es objetiva y depende de la experiencia en su generación, podría darse el caso de un estudio que tratase de objetivarla viendo la sensibilidad de los participantes ante la igualdad y la desigualdad de estatus<sup>876</sup>.

Aún así, Walzer cree que desde una descripción negativa de la igualdad compleja esto se podría conseguir, pues en la medida que haya una reducción de la arrogancia y el engrimiento de clase y, en la medida en que se fomente la humildad y pusilanimidad por el otro, la igualdad de estatus, o algo parecido a ella, florecerá. Sin embargo, hay que recordar que esto no tiene porqué ser incompatible con desigualdades significativas en esferas distributivas particulares, si bien es cierto que mantiene la esperanza fundada de que, en un sistema de igualdad compleja, habrán efectos compensadores<sup>877</sup>, aunque probablemente se

---

<sup>874</sup> En este sentido, la igualdad de estatus no puede identificarse con la ciudadanía dónde no hay ciudadanos, si bien pudiera ayudar a configurarla. En estos casos, el estatus también puede servirnos para defender cierto ideal de igualdad social. Sin embargo, en estos casos la idea de igualdad compleja como la formula Walzer originariamente creo que funciona mejor, sin necesidad de forzar su lectura hacia el estatus, como trataré de mostrar en las aplicaciones prácticas del concepto en el apartado V.7. En cualquier caso, para sociedades occidentales, el camino y lectura diseñados por Miller podrían ser válidos, pues como digo creo la igualdad compleja contiene a su base a la igualdad de estatus y de ciudadanía y, si se aplica bien la igualdad compleja, uno de sus resultados será la igualdad de estatus, provocando un argumento circular necesario en el que se incluya la igualdad de ciudadanía.

<sup>875</sup> *PJI*, p. 366.

<sup>876</sup> Cf. Con el estudio de Marshall sobre el concepto de ciudadanía asociado a cierta igualdad de estatus entre los siglos XIX y XX en la sociedad británica así como su revisión y ampliación, por parte de Bottomore, a los países del este, irían en la dirección aquí señalada. T.H. MARSHALL, y Tom BOTTOMORE, "Ciudadanía y clase social", op. cit.

<sup>877</sup> Recordemos que este era uno de los desafíos nombrados por Miller para la igualdad compleja. La compensación, en este caso, no vendría determinada por el significado de los bienes y su distribución sino como producto de nuestra propia complejidad. “La ponderación de estos, una vez que pasamos de la autoapreciación a la apreciación social suscitará, sin duda, feroces desacuerdos”, *PJI*, p. 367.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

cumplirán más en las autoapreciaciones que los propios ciudadanos mantengan<sup>878</sup>.

En cualquier caso habremos de convenir con Miller y Walzer que la igualdad de estatus puede desempeñar un papel práctico importante pues, en primer lugar, ayuda a sostener el principio de igualdad de ciudadanía<sup>879</sup>. Si hacemos historia, veremos como en el pasado se daban por sentado dos niveles de ciudadanía, en los que quienes cumplían ciertas condiciones eran ciudadanos mientras el resto no podía serlo en sentido pleno<sup>880</sup>. Igualmente pasó con la batalla por el sufragio universal y la inclusión de las mujeres como ciudadanas de pleno derecho<sup>881</sup>. Actualmente, podemos observar en los debates dentro de las sociedades occidentales dónde hay trabajadores huéspedes, que éste es también un reto para la igualdad de ciudadanía, ni mucho menos resuelto, y que la igualdad de estatus, a partir del concepto de igualdad compleja y como lectura complementaria a éste, puede ayudar a dar un paso al frente en el debate por una mayor igualdad social<sup>882</sup>.

Asimismo, y para concluir este apartado, como ideal político la igualdad compleja en su lectura como estatus brinda razones para que las esferas existentes no se disuelvan dentro de otras<sup>883</sup>. Esto haría que la igualdad de estatus perdiera puntos importantes de apoyo. En este sentido, “la idea de igualdad compleja no sólo nos aconseja preservar las esferas distributivas que sufren amenaza de asimilación sino que

---

<sup>878</sup> *Ibidem*. Cf. En este sentido Marshall manifiesta que “las desigualdades resultan tolerables en el seno de una sociedad fundamentalmente igualitaria, siempre que no sean dinámicas, esto es, siempre que no creen incentivos que procedan de la insatisfacción y el sentimiento de que -este tipo de vida no es el que yo merezco-...” T.H. MARSHALL, y Tom BOTTOMORE, "Ciudadanía y clase social", op. cit., p. 75.

<sup>879</sup> David MILLER, “Igualdad Compleja” en *PJI*, pp. 289-290.

<sup>880</sup> Cf. T.H. MARSHALL, y Tom BOTTOMORE, "Ciudadanía y clase social", op. cit., pp. 22-36. “El desarrollo de la ciudadanía hasta finales del siglo XIX”.

<sup>881</sup> *Ibid.*, pp. 51-74. “Los derechos sociales en el siglo XX”.

<sup>882</sup> Así lo explica Marshall a través de la experiencia inglesa. Marshall subrayó el acceso secuencial a tres ámbitos en pro de la ciudadanía: primero se adquirirían los derechos civiles, más adelante los políticos y por último y como consecuencia de los dos anteriores, los sociales. En este sentido, la plenitud de la ciudadanía solo se alcanza cuando los tres ámbitos -el civil, el político y el social- se formalizan en normas y se convierten en derechos ejercidos en la realidad. *Ibid.*, p. 22 y ss.

<sup>883</sup> Esta idea, si bien es una idea que Miller desarrolla en este punto a través de Walzer, ya vimos como era compartida por Cortina en el capítulo tres de este mismo trabajo, al referirse a la ética cívica y la hermenéutica de las actividades humanas.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

también trata de alentarnos a ampliar las que están en peligro de hundirse”<sup>884</sup>.

Vemos pues como la igualdad de estatus puede leerse y proponerse como complementaria, a la base y efecto de la igualdad compleja, pues su papel práctico en torno a fomentar la igualdad de ciudadanía y como ideal político a conseguir en un entorno pluralista, creo son lecturas positivas y valiosas para acercarnos a sociedades donde la igualdad social pueda ser mayor en aras de justicia.

### **V.5.2 Ética cívica y complejidad ciudadana. Una propuesta hacia la democracia comunicativa**

Una vez vista la relación entre la igualdad de estatus de Miller, la manera en que ésta se relaciona con los conceptos de ciudadanía e igualdad complejas en Walzer y cómo, a su vez, puede ser leída en clave de requisito para la justicia e igualdad social, me gustaría dar un paso más allá sobre este aspecto y vincular la relación que el concepto de ciudadanía tiene en Walzer con la ética cívica expuesta por Cortina y analizada en el capítulo tercero.

Bajo mi punto de vista, la conexión entre la idea de igualdad y ciudadanía complejas en Walzer junto con el pensamiento de Cortina al respecto, nos ofrece una enorme potencialidad para vincularlas de forma que puedan complementarse. Aspectos como los postulados por Cortina en pro de una democracia comunicativa, asentada sobre valores que Walzer podría compartir con matices y discrepancias, como el pluralismo, la diferencia, el reconocimiento recíproco, la ciudadanía ligada a la ética cívica, el respeto por la historia, la tradición y el contextualismo en las distintas actividades humanas, etc., hacen que esta propuesta sea clave en nuestro estudio y aplicación práctica. En esta sección me gustaría analizar esta posibilidad y tratar de vincular y releer la igualdad compleja y la ciudadanía compleja para, desde ambos pensamientos, esbozar un ideal que supere algunas de sus diferencias en favor de sociedades más justas e igualitarias, donde los ciudadanos, o no, puedan sentirse reconocidos, valorados y justamente tratados.

Para ello, quisiera comenzar haciendo referencia a un artículo de Walzer clave para nuestros propósitos. En “El concepto de ciudadanía

---

<sup>884</sup> David MILLER, “Igualdad Compleja” en *PJI*, p. 291.

## La igualdad compleja y su aplicación

en una sociedad que cambia”<sup>885</sup>, trata de dar una visión histórica del concepto e idea de ciudadanía, desde Aristóteles<sup>886</sup> y los clásicos, con hombres que gobiernan y son gobernados, pasando por la república<sup>887</sup>, Roma, hasta la revolución francesa, continuando por los modernos Montesquieu y Harrington, hasta llegar a Rousseau y, sobre todo, Kant, con quienes aparece la idea de participación voluntaria, clave en el concepto actual de ciudadanía. Walzer contrapone la tradición de ciudadanía participativa en la antigüedad con la del liberalismo moderno, la libertad negativa frente al concepto de libertad positiva<sup>888</sup> y, de este modo, llama la atención sobre la comunidad política como marco necesario y la ciudadanía como una protección a la que se tiene derecho u obligación<sup>889</sup>, para finalmente establecer su posición, en la que invita a recuperar una ciudadanía activa<sup>890</sup>.

Para ello, pretende mediar entre dos concepciones diferentes de lo que significa hoy ser ciudadano. Por una parte, se describe la ciudadanía como responsabilidad, centro de la vida y actividad y, por otra, se ve a la ciudadanía como un simple conjunto de derechos que se disfrutan de forma pasiva<sup>891</sup>. Frente a estas dos visiones de lo que es ciudadanía, y que tienen que ver con la imagen clásica de los conceptos de libertad para los antiguos y los modernos señalados por Constant<sup>892</sup>,

---

<sup>885</sup> Michael WALZER, “Citizenship in a Changing Society”, *Esprit*, Berlín, marzo-abril, 1997. (Trad. castellana en *GPM.*, pp. 153-166). Este artículo es una continuación de “The Civil Society Argument”, op. cit.

<sup>886</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1257a, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>887</sup> En cierto sentido, desmitifica la concepción de la ciudadanía participativa en la antigüedad, pues hay muchos matices que no la hacen tan ideal como a veces se ha querido mostrar. Michael WALZER, “Citizenship in a Changing Society”, op. cit., pp. 156-157. Cf. Para una investigación completa sobre el desarrollo y gestación del discurso republicano a lo largo de la historia puede verse J.G.A. POCKOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

<sup>888</sup> Isaiah BERLIN, *Two concepts of Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1958.

<sup>889</sup> Michael WALZER, “Citizenship in a changing society”, op. cit., p. 161.

<sup>890</sup> *Ibid.* pp. 162-166.

<sup>891</sup> *Ibid.* p. 162.

<sup>892</sup> Benjamin CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989. Cf. Bryan GARSTEN, “Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant’s Other Lectures”, *Political Theory* 38, diciembre 2009, pp. 4-33. Aunque Walzer parte del análisis tradicional del pensamiento de Constant, otras lecturas son posibles, en este caso, Garsten nos ofrece una lectura que conviene tener en cuenta para el final de esta sección pues trata de

## La igualdad compleja y su aplicación

Walzer gradúa las situaciones pues cree que ambas propuestas o entendimientos podrían matizarse<sup>893</sup>.

Según su parecer, en el occidente actual la ciudadanía parte de dos hechos indiscutibles de la vida política: En primer lugar, la seguridad que garantizan las autoridades no puede experimentarse únicamente de forma pasiva sino que tiene que defenderse activamente, incluso contra las propias autoridades, lo que conlleva un cierto activismo político, aunque sea intermitente. En segundo lugar, en la medida en que el activismo político es posible, la definición de “libertad común” será cuestionable y estará en continuo movimiento, ya que será susceptible de expansión; primero en lo relativo al número y escala de las personas incluidas en el adjetivo “común”, incorporando más personas al círculo de los protegidos (esclavos, trabajadores, inmigrantes, judíos, negros, mujeres, minorías de todo tipo...) y, segundo, en lo relativo al número y escala de las “libertades”, pues éstas se amplían progresivamente de la misma forma (protección de la familia, educación, asistencia médica, jubilación, pensiones...). En la medida en que ambos tipos de expansión son cuestionables y puestos en duda constantemente, dice Walzer, existirá la necesidad de organizarse y luchar, con lo que la ciudadanía como participación política o control y la ciudadanía como obtención de beneficios o derechos van de la mano. Es por esto por lo que Walzer define la ciudadanía como activa y pasiva en nuestros tiempos, recuperando así las virtudes antiguas de participación para poder disfrutar de las virtualidades de los derechos modernos aparejados<sup>894</sup>. Aún así, señala que son pocos los ciudadanos activos y de ahí que surjan voces republicanas<sup>895</sup> que llamen a recuperar las virtudes

---

conciliar la libertad moderna entendida como capacidad de autodesarrollo con la del papel de la religión dentro de ella como manifestación natural.

<sup>893</sup> Michael WALZER, “Citizenship in a changing society”, op. cit., p. 163.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 164. Cf. Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, op. cit., cap. I, quién hace planteamientos próximos a Walzer en estos aspectos. Además véase Horacio SPECTOR, “Four Conceptions of Freedom”, *Political Theory* 38, noviembre 2010, pp. 780–808, en el que se analizan las principales acepciones del término libertad teniendo en cuenta las corrientes republicana y liberal, así como la dicotomía presentada por Berlin en sus escritos.

<sup>895</sup> Cf. Ángel RIVERO, “Republicanism and neo-republicanism”, *Isegoría*, n° 33, 2005, pp. 5-17. Sobre el auge de las voces republicanas es interesante el estudio que ofrecen María Julia BERTOMEU y Antoni DOMENECH, en el mismo especial de *Isegoría*, bajo el título: “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”, *Isegoría*, n° 33, 2005, pp. 51-75.



## La igualdad compleja y su aplicación

de la responsabilidad cívica y del activismo político<sup>896</sup>. Sin embargo, hoy la ciudadanía tiene que ver menos con la identidad primera o pasión por la política, pues en nuestras sociedades diferenciadas y complejas, el activismo político lucha con el resto de esferas y es fácil observar la primacía de la esfera privada. Sin embargo, para Walzer, la cuestión no es tanto la primacía de la esfera política sobre el resto sino, sobre todo, la posibilidad de que los ciudadanos puedan ser activos políticamente cuando lo deseen. Se trata, para Walzer, de una cuestión de escala<sup>897</sup>.

En este sentido, subraya el papel de la sociedad civil y prioriza la participación en ella, pues es el espacio en el cual “los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pro de sus intereses comunes, lo que les lleva inevitablemente a entrar en el terreno político en sentido amplio; les prepara y les posibilita, al menos de vez en cuando, a que desempeñen el papel de ciudadanos<sup>898</sup>. De este modo, “un aumento de la participación en los niveles locales y en las asociaciones, los partidos y movimientos contribuiría a hacer que la ciudadanía fuese una experiencia más concreta y realista, lo que permitiría extender la vida

---

<sup>896</sup> Como es el caso de Pocock, quien reclama una “ciudadanía armada y activa”, tan poderosa como un “ejército con estandartes”. Véase J.G.A. POCOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, op. cit., p. 555. En cualquier caso, Walzer recela de estos comentarios y señala que sí, quizás, esto debiera ser así, no cree que sean virtualidades que se hayan dado nunca en la modernidad. En este sentido, subraya que la comunidad lleva siglos perdida, si bien un cierto sentido de esta ha perdurado a través de los partidos movimientos obreros, feministas, ecologistas... Michael WALZER, “Citizenship in a changing society”, op. cit., pp. 164-165. Cf. Javier PEÑA, “Ciudadanía republicana y cosmopolitismo”, *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 29, 2003, pp. 17-33, donde se intentan conjugar estas virtudes republicanas en clave universalista.

<sup>897</sup> Otras voces como la de Pinzani se preguntan por la posibilidad de que las virtudes republicanas puedan desarrollarse en el marco de las democracias liberales. Alessandro PINZANI, “Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?”, *Isegoría*, n°33, 2005, pp. 77-97, mientras que otros han subrayado la necesidad de rescatar la virtud cívica incluso en la tradición liberal, habitualmente despreocupada por tales cuestiones en su versión clásica. Jordi TENA SÁNCHEZ, “El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista”, *Isegoría* n° 41, julio-diciembre, 2009, pp. 163-180.

<sup>898</sup> Este tipo de afirmaciones, ha hecho que autores como Cortina señalen, con acierto, la necesidad de pasar de la ciudadanía política a la ciudadanía civil o, al menos, de poner más énfasis en el aspecto civil de la ciudadanía. Sobre este punto ya establecimos algunas diferencias de matiz al hablar de la sociedad civil en ambos autores, si bien la coincidencia es amplia.

## La igualdad compleja y su aplicación

pública y la responsabilidad cívica”<sup>899</sup>. En este sentido, la ciudadanía implica una democratización de la sociedad<sup>900</sup>. Sin embargo, no cree Walzer, y tampoco espera, que esta expansión vaya a hacer renacer la virtud política en sentido antiguo, pues ya no se podrá reducir ni la complejidad ni la diferenciación de la vida moderna. Lo que sí espera, y con lo que parece conformarse, es con que pueda posibilitar una especie de “virtud intermitente” en la que la ciudadanía y participación política tengan sus momentos, más presentes que los actuales y que los ciudadanos puedan considerarlos también, al igual que sus vidas privadas, como aspectos felicitantes de las mismas. En este sentido, no hay que olvidar la totalidad del ser humano, quien también es diverso y plural, tan diferenciado como la sociedad en la que participa<sup>901</sup>, con planes de vida complejos, en los que somos muchas cosas al mismo tiempo, y queremos que en cada una de nuestras múltiples facetas reinen los criterios distributivos que corresponda. Como vimos al afirmar la idea de igualdad compleja, la ciudadanía también es compleja<sup>902</sup>.

Con todo, bajo mi punto de vista, y destacando sus aportaciones en lo que a la puesta en valor de la sociedad civil se refiere, y su relación con la participación en la esfera política, me parece que conformarse con un mayor activismo en este sentido, no deja de ser insuficiente en el contexto de sociedades modernas democráticas, si bien es muy importante. En este sentido, Cortina vendría a matizar y subrayar que si la democracia ha de ser moral en sus fundamentos y en sus resultados, ha de serlo también en los procesos diarios<sup>903</sup>. La democracia media es el lugar de los grupos de interés, las asociaciones cívicas, las escuelas, etc., pero una democracia “radical” no puede consistir en ampliar los

---

<sup>899</sup> Michael WALZER, “Citizenship in a Changing Society”, op. cit., p. 166. Sobre el papel de la sociedad civil y su importancia véase el punto V.4.1 de este mismo trabajo. Cf. Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, op. cit.

<sup>900</sup> Michael WALZER, “Citizenship in a Changing Society”, op. cit., p. 166. Walzer entiende la ciudadanía desde un punto de vista socialista, si bien pasa de puntillas sobre ello e intenta simplemente ir más allá de liberalismo y comunitarismo.

<sup>901</sup> Michael WALZER, “Notes on Self-Criticism”, *Social Research* 54 (1987), pp. 33–43. (Trad. castellana: “El individuo dividido”, en *MALI*, pp. 115-134). En este sentido, el concepto defendido por Cortina de ciudadanía compleja operaría del mismo modo, si bien ella pretende dar un paso más allá de la misma hacia una ciudadanía civil. Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 37.

<sup>902</sup> *MALI*, p. 69.

<sup>903</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, XIX Conferencias Aranguren, *Isegoría*, n° 44, 2011, p. 25.

## La igualdad compleja y su aplicación

mecanismos existentes en política, en politizar la vida pública, sino en potenciar la participación significativa de la ciudadanía también en la esfera de la sociedad civil<sup>904</sup>. Esto no significa identificar la participación en la sociedad civil con la esfera política, ya que la sociedad civil no conforma una democracia media, sino que mantiene su identidad<sup>905</sup>, como ya establecimos en el apartado V.4.1.

Por ello, creo acertado ahondar en la distinción entre la esfera política y la sociedad civil, como hace Cortina y enmarcar el concepto de ciudadanía democrática en el contexto de una ética cívica, ya vista en el capítulo tres, si bien en esta ocasión dando un paso más allá, pues intentaremos desarrollar la idea de ciudadanía democrática bajo el ideal de una democracia comunicativa, en la que aspectos como la “educación ciudadana”, el “reconocimiento recíproco” y otros tienen un papel fundamental y más cercano al pensamiento walzeriano de lo que en primera instancia pudiera parecer<sup>906</sup>. Hemos de tener presente que Walzer reconoce que las sociedades en las cuales hay ausencia, o falta de efectividad, de ciudadanía democrática son moralmente problemáticas, ya que el bloqueo del desarrollo de la igualdad compleja de forma plena pone en riesgo la justicia, al menos en mayor medida que en sociedades más diferenciadas<sup>907</sup>. En este sentido, me parece interesante y complementario el aporte de la idea que Cortina expone acerca de la integración de las personas en la sociedad civil de la que son miembros, y, como a través de la ciudadanía civil, uno se integra en la democracia comunicativa<sup>908</sup>.

Para Cortina, el problema de la ciudadanía, sobre todo en nuestras sociedades contemporáneas, ha sido objeto de preocupación

---

<sup>904</sup> En la misma línea que el planteamiento de Cortina puede verse a Domingo GARCIA MARZÁ, “Política deliberativa y sociedad civil: El valor actual de la deliberación”, en Jesús CONILL y David CROCKER editores, *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003, pp. 111-132.

<sup>905</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 89; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

<sup>906</sup> Cf. Francisco CORTÉS RODAS, “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 15, 1997, pp. 93-106. Es interesante pues en este artículo se analizan los momentos del liberalismo, el comunitarismo, su relación bajo el pensamiento de Walzer y cómo en las figuras de Habermas y Rawls, sin perder de vista lo anterior, pueden desarrollarse conexiones provechosas como las que intentamos desarrollar en este trabajo.

<sup>907</sup> *PJI*, p. 373.

<sup>908</sup> Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 175.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

plasmándose en numerosas publicaciones<sup>909</sup>. En este punto me gustaría poner en valor sus reflexiones y ver su recorrido hacia una ciudadanía democrática en el contexto de su propuesta de democracia comunicativa, en la que se recogen características importantes de la noción de democracia a lo largo de la historia y sobre todo desde su raíz deliberativa, pues, además, considero posible extender algunos de los principios expuestos por Walzer en torno a la idea de ciudadanía, sobre todo en las sociedades democráticas occidentales, hacia una comprensión más completa de la democracia, que en algunos aspectos creo mejoran nuestra concepción de la misma. En este sentido, asumiremos algunos de sus principios como propuesta práctica en el entorno de las democracias occidentales, pues muchos de sus principios también serán asumidos por Walzer y tendrán una relación complementaria con la idea de igualdad compleja con el objetivo de fomentar sociedades más justas, si bien en otros contextos sociales creo que la teoría de Walzer, sobre todo en lo relativo a la idea de igualdad compleja, puede resultarnos más útil y provechosa para el objetivo de alcanzar justicia, como trataré de mostrar en la sección final.

### **V.5.3 Ciudadanía y democracia deliberativa. Un paso previo al concepto de democracia comunicativa**

Para comenzar con ello, me gustaría seguir el pensamiento de Cortina a través de un recorrido histórico, similar al que hace Walzer al hablar de la ciudadanía, pero en esta ocasión a través de la democracia deliberativa<sup>910</sup>. Cortina expone las razones<sup>911</sup> del porqué a partir de los años noventa del siglo XX empieza a resurgir esta forma de democracia<sup>912</sup>, en la que entre sus defensores más nombrados

---

<sup>909</sup> Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997. Ver bibliografía complementaria.

<sup>910</sup> Adela CORTINA, *La escuela de Fráncfort, Crítica y Utopía*, Síntesis, Madrid, 2008, pp. 167-170.

<sup>911</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión” XIX Conferencias Aranguren, *Isegoría*, n° 44, 2011, pp. 15-19.

<sup>912</sup> Dryzek considera que más que de un nuevo modelo se trata de una forma de entender los procesos de democratización. J. S. DRYZEK *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 29. Sobre las formas y modelos de democracia ver David HELD, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 2008; Cf. Domingo GARCÍA MARZÁ, *Teoría de la democracia*, Nau, Valencia, 1993.

## La igualdad compleja y su aplicación

encontramos a Habermas<sup>913</sup> y Rawls<sup>914</sup>, así como a Gutmann, Thompson, Elster, Nino, Bohman, Rehg, Dryzek, Richardson, Crocker<sup>915</sup>... No es mi objetivo entrar en el problema de la democracia como tal sino simplemente intentar vehicular la idea de ciudadanía junto con la igualdad compleja, a través de la propuesta de democracia comunicativa, si bien, para ello creo conveniente analizar un poco más en profundidad algunos aspectos relativos a este tema, pues aunque pudiera parecer heterodoxo, mantengo que Walzer también tiene un momento deliberativo<sup>916</sup>, por más que niegue algunos de los presupuestos que estos autores comparten<sup>917</sup>. Por ejemplo, deliberacionistas como Gutmann y Thompson, pretenden con su posición situarse más allá de dos concepciones de democracia que tratan el desacuerdo moral, como es el caso de procedimentalistas y constitucionalistas<sup>918</sup>, y mediar entre ellas tomando la deliberación como un procedimiento que orienta hacia el resultado. Sin embargo, como bien señala Conill<sup>919</sup>, y en esto conectaría con Walzer, los resultados de cualquier tipo de deliberación han de ser interpretados y para eso se necesita deliberación. En el caso de Walzer, además esta no tendría fin pues los acuerdos a los que llegemos siempre serán revisables y, por tanto, temporales.

Otro ejemplo lo podemos observar en uno de los objetivos más importantes de la democracia deliberativa, y que no es sino la pretensión de transformar los intereses y las preferencias, no sólo agregarlos<sup>920</sup>. En

---

<sup>913</sup> Andrew KNOPS, "Delivering Deliberation's Emancipatory Potential", *Political Theory* 34, octubre 2006, pp. 594-623. Knops destaca la postura de Habermas como defensor de la democracia deliberativa y ensalza su potencial emancipatorio.

<sup>914</sup> María Pilar GONZÁLEZ ALTABLE, "Democracia y deliberación pública desde la perspectiva rawlsiana", *Isegoría*, n°31, 2004, pp. 79-94.

<sup>915</sup> Obviamente entre todos los autores mentados hay diferencias más y menos profundas, como ya hemos anticipado anteriormente.

<sup>916</sup> Cf. Clarissa RILE HAYWARD, "What Can Political Freedom Mean in a Multicultural Democracy? On Deliberation, Difference, and Democratic Governance", *Political Theory* 39, junio 2011, pp. 471-484 y 489-490.

<sup>917</sup> Como ya vimos con anterioridad en la discusión con algunos de sus máximos representantes como son Rawls y Habermas.

<sup>918</sup> Adela CORTINA, "Ciudadanía democrática: Ética, política y religión", op. cit., p. 25.

<sup>919</sup> Jesús CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>920</sup> Adela CORTINA, "Ciudadanía democrática: Ética, política y religión", op. cit., p. 21.

## La igualdad compleja y su aplicación

este sentido, si bien Walzer tan sólo habla de contar historias con el fin de persuadir a otros, creo que la coincidencia de base es mayor de lo que pudiera parecer y a pesar de que la persuasión<sup>921</sup> será tan sólo una parte más de la deliberación, el proceso deliberativo será necesario. De hecho, el mismo Walzer al hablar de cómo resolver disputas en democracia afirma que “habrá que argumentar, interpretar y los ciudadanos no pueden estar al margen de las discusiones. De esta forma, el concepto de ciudadanía cobra un papel instrumental y simbólico, a la vez que crítico, al zanjar disputas internas”<sup>922</sup>. Por esta razón, considero indispensable intentar encontrar nexos de unión entre ambas posturas y tradiciones, pues creo que en su combinación reside un mayor beneficio para nuestro objetivo de buscar sociedades más justas.

Siguiendo con el último argumento, y ahondando más en la propuesta deliberativa, algunos de sus representantes<sup>923</sup> han propuesto cuatro pasos para alcanzar este objetivo, de los cuales los tres primeros son los que mejor encarnan lo que la democracia deliberativa pretende. De modo resumido podemos decir que, en primer lugar, se formulan propuestas. Posteriormente, se discuten sus méritos, argumentando sobre las cualidades de las propuestas en términos de bien público. En esta etapa, apunta Cortina, cabe preguntar si deberían introducirse sólo argumentos o también otras formas de comunicación, como narraciones, historias de vida o experiencias, dando paso a un tipo de democracia deliberativa al que calificaríamos como “comunicativa”<sup>924</sup>. De esta forma, Cortina introduce un elemento que Walzer siempre había criticado a las éticas discursivas y que tenía que ver con la presunta neutralidad en la que parecían no tener lugar este tipo de historias, narraciones y experiencias, que constituyen una parte importante del ser

---

<sup>921</sup> No entendida como embaucamiento sino como convencimiento, argumentación y razonamiento.

<sup>922</sup> *PJI*, p. 371.

<sup>923</sup> En este punto seguimos el planteamiento de Richardson y Crocker, a la luz de lo expuesto por CORTINA en “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 23; Cf. David CROCKER, *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 321-328; Henry. S. RICHARDSON, “Democratic Intentions”, en James BOHMAN y William REHG, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 366-375, y en *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the End of Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 165-176.

<sup>924</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 23.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

humano y que no puede ser obviada o dejada al margen. En este sentido, considero que esta aportación de Cortina sería aceptada sin reparos y aplaudida por Walzer, pues esta incorporación de tradiciones, historias, experiencias... siempre ha sido uno de sus caballos de batalla. En tercer lugar, el paso siguiente sería llegar a una especie de acuerdo informal. Sobre esto último Crocker señala algo que ya Walzer había subrayado en este tipo de deliberaciones en democracia y es que al igual que se producen acuerdos los desacuerdos puedan persistir. En este sentido, Crocker manifiesta que si bien es posible reducir los desacuerdos debe hacerse de modo que cada miembro sea tratado con respeto y tenga derecho a hacer oír su voz, a contribuir en la decisión final, con lo cual, aunque al final el desacuerdo persista, quede abierto el deseo de seguir deliberando<sup>925</sup>, aspecto éste al que Walzer suele aludir diciendo que en democracia es posible tanto el acuerdo como el desacuerdo, además de que todo es revisable y que los acuerdos que tomemos son dependientes del momento histórico en el que estemos<sup>926</sup>, por lo que no nos cabe otra opción que seguir argumentando y deliberando constantemente. El último paso no sería sino la conversión del acuerdo informal en una decisión oficial, normalmente a través de mayorías, si bien lo que a la deliberación interesa es sobre todo el cómo se forma la voluntad y cómo se llega a la decisión mayoritaria. Para estos autores, aunque pueda haber desacuerdos, si se llega a una decisión mayoritaria a través de una deliberación respetuosa con todos los afectados, ello generará una serie de virtudes como la amistad cívica y la voluntad común, pues cada persona se sentirá tratada como una persona significativa y, aunque su propuesta concreta no sea la elegida, se sabrá valorada, respetada y estará dispuesta a entrar en el futuro en nuevos procesos de deliberación<sup>927</sup>. De esta forma, como Crocker señala, se iría creando un ethos democrático<sup>928</sup>, en el que también intervendrán las

---

<sup>925</sup> David CROCKER, *Ethics of Global Development*, op. cit., pp. 310-311.

<sup>926</sup> Michael WALZER, "A Critique of Philosophical Conversation", *The Philosophical Forum* 21, fall 1989-1990, p. 56.

<sup>927</sup> Adela CORTINA, "Ciudadanía democrática: Ética, política y religión", op. cit., p. 24. En este sentido, con Walzer cabría hablar de la responsabilidad cívica como propuesta y del llamamiento a una mayor actividad política por parte de los ciudadanos. Michael WALZER, "Citizenship in a Changing Society", op. cit., pp. 164-165.

<sup>928</sup> Cf. Stephen K., WHITE, *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009.

## La igualdad compleja y su aplicación

destrezas y habilidades para la deliberación, que pueden aprenderse a través de la educación, y virtudes deliberativas<sup>929</sup>, como el respeto mutuo, que tendría que ver con la reciprocidad walzeriana, la integridad cívica y la magnanimidad cívica, como más tarde veremos. “Ciertamente, sin participantes que tengan el ‘carácter correcto’ el enfoque deliberativo de la democracia puede no manifestar respeto por las personas, no llevar a decisiones mutuamente aceptables ni promover la justicia”<sup>930</sup>. De modo que para los deliberacionistas, el carácter deliberativo, propio del ciudadano democrático, se adquiere en una práctica deliberativa bien orientada. Sobre esto último hay que decir y mostrar la diferencia con Walzer, pues éste mantendría sus recelos, en primer lugar, con respecto a qué se entiende por “buena orientación”, ya cargada de significados sociales previos, y también en lo relativo a las posibles virtudes a fomentar, así como las condiciones del proceso deliberativo, pues en ocasiones unas las considera utópicas y otras simplemente imposibles de cumplir.

En este punto, me parece oportuno introducir los comentarios en los que Cortina enumera problemas y objeciones similares a los enunciados por Walzer, y que ya habíamos anticipado<sup>931</sup> en su discusión con la vertiente discursiva de la democracia deliberativa de Habermas y las condiciones del discurso, y a los que Cortina trata de dar respuesta. Para ello Cortina, se apoya en la obra de Lynn Sanders para exponer y rebatir lo que estos consideran, incluyendo a Walzer, los límites de la deliberación<sup>932</sup>. El listado reúne acusaciones como que la deliberación es elitista; que hay asimetría en las discusiones; que la deliberación es apasionada<sup>933</sup>, lo cual pareciera estar en abierta oposición con la idea de que debe de ser racional; que sólo se pone en marcha cuando un tema

---

<sup>929</sup> David CROCKER, *Ethics of Global Development*. op. cit., pp. 328-329.

<sup>930</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 28.

<sup>931</sup> Cf. Michael WALZER, “Deliberation, and What Else?“, *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, editado por Stephen Macedo, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 58-69. (Trad. castellana: *PP*, pp. 203-218).

<sup>932</sup> Lynn M. SANDERS, “Against deliberation”, *Political Theory*, vol 25, Issue 3, 1997.

<sup>933</sup> Para Walzer la deliberación no sólo es racional sino también pasional y ello se trasluce también en las decisiones políticas, como puede verse a lo largo de sus obras: Michael WALZER, *Reason, Politics, and Passion*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.); *Politics and Passion: Toward a more Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, 2005.



## La igualdad compleja y su aplicación

llega a la agenda política, dejando muchos otros e importantes al margen de la misma; además exige virtudes que no están al alcance del ciudadano común como el respeto mutuo, la integridad cívica, la capacidad deliberativa; plantea problemas de tiempo, porque no puede ser indefinida, sino que es preciso llegar a soluciones en un plazo determinado; requiere una buena preparación e información sobre el tema acerca del cual se va a deliberar; las instancias de deliberación en una sociedad democrática no están del todo claras, etc.

A estas objeciones Cortina responde “que los grupos marginados carecen de poder, pero no de capacidad deliberativa y que una de las armas que tienen es la exigencia moral; que la asimetría en la discusión favorece a los poderosos, pero también es verdad que esto es en las negociaciones, más que en las deliberaciones; que es muy positivo que la deliberación sea apasionada, lo que no tiene porqué restarle racionalidad<sup>934</sup>; que es preciso que las cosas importantes lleguen a la agenda, en vez de desechar la deliberación alegando que a ella no llega lo más importante”<sup>935</sup>. Añade que, “en la esfera de la opinión pública no se toman las decisiones, sino que se expresan posiciones y argumentos que permiten a los ciudadanos informarse y formarse el juicio moral. Las decisiones se toman en las instituciones políticas convenientemente legitimadas y también en ámbitos más reducidos de la sociedad civil, de los que se ocupan, entre otros, las éticas aplicadas”, como vimos líneas arriba a propósito de la democracia media y en la sección III.4.3 de este mismo trabajo. En esos ámbitos subraya que sí que “es posible una deliberación no egoísta, próxima a la simetría, apasionada y racional, que puede estar urgida por la agenda política o no, y una deliberación -en suma- en la que es posible practicar virtudes como el respeto mutuo, la integridad cívica, la magnanimidad cívica y la capacidad deliberativa. Es posible argumentar en serio y recurrir a formas de comunicación que no se reducen a los argumentos”<sup>936</sup>.

---

<sup>934</sup> Adela CORTINA. *La escuela de Fráncfort*. Crítica y Utopía, op. cit., pp. 91-105; Jesús CONILL, “Neuroética y neuromarketing” en *Neurofilosofía práctica*, editado por Adela CORTINA, Comares, Granada, 2012, pp. 39-64; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, op. cit., pp. 155-190; Sharon KRAUSE, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008.

<sup>935</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 29; Cf. Amy GUTMANN y Dennis THOMPSON, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996, pp. 132-135.

<sup>936</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, p. 91.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

Por estas razones, y a propósito de la ciudadanía, objeto de estudio en esta sección, Cortina pretende dar una visión realista, capaz de superar objeciones y en la que se recojan y articulen las virtudes de la democracia deliberativa y representativa en las instancias concretas y oportunas de deliberación. Para ello, Cortina propone una variante de la democracia deliberativa denominada “democracia comunicativa” y de la cual expondremos sus principios fundamentales y su posible relación y acuerdo con el pensamiento walzeriano, asumiendo de facto sus aportaciones como parte de nuestra propuesta práctica, al menos en lo referente a sociedades democráticas.

### **V.6 Democracia comunicativa como propuesta práctica**

Para Cortina una democracia comunicativa vendría integrada por un estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja en el marco de una esfera pública en la que se expresan todas las voces que no atentan contra los mínimos de la ética cívica compartida<sup>937</sup>. En este sentido, creo que lo expuesto por Cortina, como resumen de su propuesta, es compartido con Walzer pues éste al hablar de estados democráticos también destaca las características de laicidad en el estado<sup>938</sup>, pluralismo y diferenciación en la sociedad y ciudadanía compleja, como ya hemos visto. En cualquier caso, creo que la igualdad compleja puede ir más allá, cuando hablamos de estados no democráticos, y hay que decir que algunas de las características que Cortina propone para una democracia comunicativa no serán asumidas en su totalidad por Walzer, como veremos a continuación.

Cortina, partiendo de la obra de Nino: *La constitución de la democracia deliberativa*, modifica algunos de sus principios para proponer un modelo de democracia comunicativa que supere los anteriores modelos deliberativos: Uno, el que exige llevar a cabo los procesos deliberativos a través del uso público de la razón para llegar a decisiones en algún sentido aceptables por los ciudadanos y, en segundo lugar, un modelo que, si bien estaría de acuerdo con el anterior, iría todavía más allá, afirmando que es la propia racionalidad dialógica humana la que exige los diálogos para descubrir la validez de las normas, también en el

---

<sup>937</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 49.

<sup>938</sup> Sobre este asunto volveremos más adelante.

## La igualdad compleja y su aplicación

ámbito de la política<sup>939</sup>. Sin embargo, Cortina piensa que estas formas deliberativas de democracia adolecen de algunas deficiencias que deben ser superadas y que bajo la nomenclatura de democracia comunicativa analizaremos. Hay que decir que Walzer se posiciona contra esos dos modelos de democracia deliberativos, como ya expusimos con anterioridad, primero por las condiciones que se marcan a los mismos procesos de deliberación y, segundo, por la pretensión de validez normativa<sup>940</sup>. Cortina con su propuesta lo que hace es por una parte corregir ciertas insuficiencias que estos modelos tenían y que, en algunos casos, Walzer había señalado, y a su vez, al corregir ciertos aspectos extiende un puente que posibilita una mayor relación de Walzer con esta tradición, pues los elementos que se añaden, como veremos son, en la mayoría de los casos, asumibles y compartidos por nuestro autor objeto de estudio, si bien habrá que hacer en cada caso las oportunas matizaciones.

En primer lugar, Cortina exige como condición para el concepto de ciudadanía en democracia el respeto recíproco, que ya anuncié como más completo que la simple reciprocidad<sup>941</sup> exigida por Walzer, si bien tienen una base común. El reconocimiento recíproco parte de un “nosotros argumentamos” real<sup>942</sup>, no abstracto, de quienes se saben mutuamente interlocutores válidos, obligados a una autolegislación conjunta, facultados para aceptar o rechazar de forma autónoma la pretensión de validez de justicia en este caso. El momento del reconocimiento recíproco es el del descubrimiento de la intersubjetividad que es ya un momento ético<sup>943</sup>. Además, y en esto conecta perfectamente con Walzer, ese reconocimiento no se limita al de la capacidad lógico-argumentativa, sino que también conlleva un reconocimiento social necesario. Dando un paso más allá, como la misma Cortina declara, es necesario también apuntar a un

---

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>940</sup> Nuestras reticencias y objeciones a la comprensión de Walzer de tales modelos fueron explicitadas en los apartados I.1.2, I.2.1.1, II.4.3 y III.3.2 a propósito de las éticas discursivas.

<sup>941</sup> Exigencia de una reiteración de los auto-entendimientos locales. *PJI*, 372.

<sup>942</sup> El paso del “yo pienso” al “yo argumento” y al “nosotros argumentamos” es clave en este asunto. Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 135-137.

<sup>943</sup> “Transciende la autonomía abstracta de Habermas, para pasar a un reconocimiento recíproco de la autonomía, convirtiéndose en categoría ética en la medida en que revela la realidad de un nosotros”. Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 88.

## La igualdad compleja y su aplicación

reconocimiento “lógico-cordial”, que incluye al otro en su integridad personal. En este sentido, entiende que el socialismo pragmático supera la lógica trascendental kantiana desde ese reconocimiento recíproco desde el que se legitiman las normas legales y políticas<sup>944</sup>. Si bien este es un aporte original de Cortina, en él podemos ver también relación con nuestro autor de referencia pues éste es un reconocimiento ético, que “ha ido desgranándose a lo largo de la historia, y que da lugar a un «nosotros» como punto supremo de la apercepción trascendental”<sup>945</sup>. De esta forma Cortina usa el mismo argumento parcial que Walzer, si bien ella lo extiende hacia lo trascendental como condición de posibilidad, pero partiendo de un nosotros histórico, haciendo una hermenéutica reconstructiva que es lo que trataba de mostrarnos Walzer a la hora de defender la interpretación como forma de hacer filosofía moral. En este sentido, bajo mi punto de vista, Walzer no tendría nada que reprochar a Cortina, al menos legítimamente, pues se usa la misma metodología defendida por él, si bien es cierto que partiendo y englobada en otra tradición de pensamiento. Además, en este punto Cortina señala algo parecido a lo que Walzer criticaba del liberalismo individualista, pues afirma que “no lleva razón el individualismo posesivo, pero tampoco un «socialismo lógico-formal», que se empeñe en ignorar el reconocimiento ético en su principio supremo. No existe la autonomía abstracta, que se modula como moral o jurídica, sino el reconocimiento mutuo de la autonomía, que exige desarrollarse en una democracia comunicativa”<sup>946</sup>, “un nosotros en el que se reconocen mutuamente como sujetos de comunicación, dignos de respeto y compasión”<sup>947</sup>. En este sentido, considero que el socialismo democrático<sup>948</sup> defendido por Walzer estaría cerca de la primera parte de su afirmación. A su vez, ese reconocimiento tiene consecuencias para el diseño de las instituciones democráticas, pues no sólo hay que asegurar los procesos de deliberación, en los cuales Walzer muestra su discrepancia en torno a las características tanto de la deliberación como de las instituciones dependientes de sus

---

<sup>944</sup> Adela CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 75-77.

<sup>945</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 32.

<sup>946</sup> *Ibidem*; Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 89.

<sup>947</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 88.

<sup>948</sup> Michael WALZER, “Pluralism and Social Democracy”, *Dissent* 45 (invierno 1998), pp. 47-53. (Trad. castellana: *GPM*, pp. 115-130; *Debats*, 2002, pp. 106-115); “Rethinking Social Democracy”, *Dissent*, 1998.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

características, como ya hemos visto, sino que los sujetos sean también “protegidos en sus derechos, empoderados en sus capacidades y atendidos en situaciones de vulnerabilidad”<sup>949</sup>. Respecto a esto último, el pensamiento de Cortina también sería similar a lo que Walzer establece referente a la situación de los excluidos, vista en la sección V.1.2, y que pretendía corregir afirmando que era cuestión de todos nosotros, como conciudadanos, así como del estado, dando prioridad a las esferas de la educación, sobre la que más tarde volveremos, y a la esfera de la protección social. Además, hemos de decir que para Walzer la ciudadanía democrática es un vehículo de cambio social que proporciona a los agentes del cambio una fuerte percepción sobre su propia agencia y de la de los otros<sup>950</sup>, de forma que, los ciudadanos se convertirían en una especie de agentes de último recurso en todas las esferas<sup>951</sup>. En este sentido, esa igualdad mínima walzeriana supone un reconocimiento del tipo que Cortina expone, y si bien la parte deliberativa no es el foco para Walzer, sí lo es que tengan visibilidad política.

En segundo lugar, Cortina afirma el papel relevante de la sociedad civil<sup>952</sup>, como analizamos en el apartado V.4.1, como lugar de descubrimiento y formación de juicio, amén que proporcione justificación y capacidad de decisión en niveles intermedios, como por ejemplo los representados a través de las múltiples asociaciones y de las éticas aplicadas expuestas en el capítulo tercero a través de la hermenéutica crítica de este tipo de actividades, sobre todo en sociedades pluralistas.

En palabras de Cortina, “la sociedad civil se muestra, no sólo como lugar de descubrimiento y formación del juicio, sino también como lugar de justificación y decisión en niveles decisivos, porque existe una esfera institucionalizada de la sociedad civil en la que también se toman decisiones racionalmente justificadas, aunque esa institucionalización no se realice por la vía jurídica. En efecto, en

---

<sup>949</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 89.

<sup>950</sup> Esto era una condición esencial para poder hablar de igualdad de estatus, como Miller describía.

<sup>951</sup> *PJI*, p. 370. Walzer afirma que esto no lo había comprendido al escribir las esferas por estar centrado en el significado de los bienes y su distribución, aceptando así la crítica de Miller al respecto.

<sup>952</sup> Adela CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid. Tecnos, 1993, pp. 154-161.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

sociedades pluralistas la revolución de las éticas aplicadas no se ha producido en vano, sino que ha ido generando instituciones no jurídicas y no parlamentarias en las que un número limitado de personas y en períodos de tiempo limitados delibera sobre problemas y llega a decisiones para las que tiene que dar razones. Es el caso de los comités y comisiones de bioética o de empresas, de las asociaciones de periodistas, los colegios profesionales o las conferencias de ciudadanos. Un denso mundo moral que va expresando esa ética pública, que no se identifica con el derecho, pero tampoco con redes informales de crítica y protesta. Esas comisiones y esos comités, que elaboran informes sin fuerza obligatoria jurídica, pero que pretenden obligar moralmente, constituyen la fenomenización de una ética cívica, que debe convencer con razones si pretende obligar. Obviarla es poner entre paréntesis una fuerza realmente existente y eficaz para la legitimación democrática<sup>953</sup>. En este sentido, vemos como la sociedad civil juega un papel importante para el desarrollo de la ciudadanía, coincide con Walzer en señalar las múltiples asociaciones de la sociedad civil en las cuales la democracia se desarrolla, si bien considero que matiza adecuadamente su papel en referencia a la política<sup>954</sup> y la enmarca dentro de una ética cívica, pues, como ya dijimos a propósito del poder político y la sociedad civil: “la sociedad civil tiene su espacio propio, que no es el de la política institucional, aunque debe influir en él”<sup>955</sup>.

En tercer lugar, al igual que Walzer destaca el papel de la esfera económica como parte de la sociedad civil, de forma que ambos difieren de Habermas y le reprochan su “olvido” en este asunto, en palabras de Cortina “la esfera económica pertenece a la sociedad civil y además necesita legitimación comunicativa para llevar adelante su quehacer, no cabe excluirla del proceso de deliberación”<sup>956</sup>. Para nuestra autora en liza, esta es una limitación que debe ser superada. En este sentido, ya vimos cómo Walzer abogaba por procesos democratizadores en el ámbito económico y, por tanto, la deliberación será una parte

---

<sup>953</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 32; Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., pp. 89-90; Adela CORTINA y Domingo GARCÍA MARZÁ, *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003.

<sup>954</sup> Sobre esta cuestión y la diferenciación entre comunidad ética y política, puede verse: Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 111-114.

<sup>955</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 89.

<sup>956</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 33.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

importante de esos procesos, coincidiendo en este punto ambos autores, si bien la necesidad de legitimación comunicativa, clave para Cortina, no era necesaria para Walzer, a pesar de que bajo nuestro punto de vista, es imposible de una u otra forma obviar el proceso comunicativo, lo que no quita para asumir también la importancia de la racionalidad estratégica que acompaña a estos procesos en este ámbito, como Cortina y Walzer asumen.

En cuarto lugar, en consonancia también con Walzer, subraya Cortina que “la democracia no puede entenderse sólo desde el modelo de un contrato social de intereses privados, porque hoy el poder político debe legitimarse comunicativamente”<sup>957</sup>. En este sentido, Walzer puede asumir lo dicho, como vimos al inicio de esta sección, si bien para él la legitimación del poder político podría ir más allá del proceso comunicativo, e incluso buscar otras formas de legitimación, sobre todo cuando hablamos de regímenes no democráticos, aunque en este caso es de ellos de los que se habla y por los que ambos autores apuestan<sup>958</sup>.

En este contexto, Cortina insiste en “animar al pueblo a integrarse en asociaciones libres, preocupadas por valores, temas y razones que defiendan intereses universalizables y que presionen al poder político institucional desde una «publicidad razonante», y rechaza una «antropología» según la cual el hombre es un animal interesado primariamente por sus cuestiones privadas”<sup>959</sup>. Es decir, al igual que Walzer hace un llamamiento a una ciudadanía más activa, como anteriormente expusimos, pero exige también una presión desde la sociedad civil al poder político en aras del bien común, reprochando así el olvido de Walzer<sup>960</sup>. En este sentido, cabe recordar lo expuesto líneas arriba acerca de que la ciudadanía democrática es un vehículo de cambio social en el que los agentes han de intervenir. Sin embargo, mientras Walzer compartiría con Cortina que el hombre por naturaleza no está

---

<sup>957</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 33.

<sup>958</sup> En este sentido, cabe decir que Walzer es un fiel defensor de la democracia, si bien piensa que otras formas de gobierno también pueden ser válidas atendiendo a los procesos que hayan dado lugar a las mismas y respetando las significaciones sociales de los pueblos. Preferir nuestra forma de democracia no quita para poder ser crítico con ella y admitir que otras formas de gobierno pueden ser legítimas.

<sup>959</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 33.

<sup>960</sup> Ver nota 848 (p. 275) de este mismo trabajo.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

interesado únicamente en cuestiones privadas, no compartiría la defensa que ésta hace de los intereses universalizables, al menos en un sentido amplio, salvo en aquellas líneas rojas que vimos en el capítulo tercero, por considerarlos un requisito excesivamente restrictivo, como ya expusimos, y mostramos nuestras reticencias a su negativa. Walzer, en este sentido, tan sólo habla del bien común, pero le es difícil poder hablar de universalizabilidad, como bien señaló Apel<sup>961</sup>. Para Walzer, la democracia es el ámbito tanto del acuerdo como del desacuerdo y considera que para los desacuerdos entre los agentes internos a veces es necesaria la intervención del estado y, por tanto, de los conciudadanos, que intervendrán o fallarán a favor de una de las partes<sup>962</sup>.

Por su parte Cortina recuerda que uno de los objetivos, ya enunciado líneas arriba, de la deliberación, es el tener “una capacidad transformadora de las preferencias y los intereses que se forman sin duda socialmente, y que es posible perseguir metas comunes”<sup>963</sup>. En terminología de Walzer dijimos persuadir y convencer. El problema será en el tipo de intervención para resolver los desacuerdos, y que en el caso de Walzer pueden señalarse dos tipos: El primero sería un típico acto de dominación<sup>964</sup>, y el segundo, un tipo de intervención que trataría de resolver disputas internas sobre el significado para luego dejar la esfera correspondiente a sus “habitantes”. En este sentido, ya establecimos, con Walzer y Conill, que habrá que argumentar e interpretar, de forma que los ciudadanos no pueden estar al margen de las discusiones. De esta manera, el concepto de ciudadanía cobraba un papel instrumental y simbólico, a la vez que crítico, al zanjar disputas internas.

Sin embargo, ahora hemos de añadir que para esto será necesaria una educación que sirva a los intereses de los ciudadanos democráticos, como le indicaban Miller y Swift<sup>965</sup> a Walzer, a lo que él añadía asumiendo sus comentarios, que esto ya es dependiente de nuestras

---

<sup>961</sup> Ver sección III.3.2

<sup>962</sup> *PJI*, p. 370.

<sup>963</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 33.

<sup>964</sup> Véanse los apartados V.3.1, V.3.2 y V.4 de este mismo capítulo.

<sup>965</sup> David, MILLER, “Igualdad compleja”, *PJI*, pp. 257-292 y Adam SWIFT, “La sociología de la igualdad compleja”, *PJI*, pp. 327-363.



## La igualdad compleja y su aplicación

nociones comunes de escuela pública<sup>966</sup>. De la misma forma, Cortina expone como requisito la necesidad de una educación ético-cívica o para la ciudadanía que forme ciudadanos capaces de sostener la democracia<sup>967</sup> con un pensamiento propio a partir de las nociones básicas de derechos y obligaciones en un estado democrático y que sea “capaz de reconocer a otros en su dignidad y vulnerabilidad”<sup>968</sup>. En este sentido, cabe recordar de nuevo que Walzer aludía a la educación como una esfera clave para proscribir la exclusión, sobre todo la de los más vulnerables, además de ser una herramienta fundamental en la igualdad de estatus y ciudadanía, pues de ella surge la capacidad de empoderar a los ciudadanos y hacerlos susceptibles de ser agentes de cambio<sup>969</sup>.

Por último, entre las condiciones para la consecución de una democracia comunicativa, Cortina señala como fundamental algo en lo que Walzer no deja de insistir y en lo que tienen plena coincidencia, y es que el espacio público<sup>970</sup> es un espacio en el que el pluralismo es

---

<sup>966</sup> PJI, p. 371. En este sentido, Walzer subraya que lo dicho hasta aquí vale únicamente para sociedades modernas, donde existe un estado moderno democrático y la política es una actividad autónoma.

<sup>967</sup> Desde un enfoque diferente en torno a la sociedad civil y con tintes republicanos, pero con el mismo acento en la necesidad de una educación para la ciudadanía puede verse: Luis Carlos AMEZÚA, “Una ciudadanía para la democracia”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n° 18, Valladolid, 2009, pp. 54-69; la educación ciudadana también es reivindicada a través de las narraciones literarias por su generación de relaciones empáticas y de procesos de reflexión crítica como puede a través de Gustavo PEREIRA y Helena MODZELEWSKI, “Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global”, *Isegoría*, n° 34, 2006, pp. 111-128.

<sup>968</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, op. cit., p. 94.

<sup>969</sup> PJI, p. 370.

<sup>970</sup> La aclaración de lo que se entiende por espacio público en el pensamiento de Cortina creo es pertinente y necesaria pues en Walzer, en ocasiones, la distinción entre el ámbito político y de la sociedad civil no está del todo claro. Para Cortina “el espacio público no se identifica con el político, sino con el ámbito abierto de la sociedad civil, donde las gentes no sólo debaten sobre la legislación, actual o posible, sobre las elecciones de representantes políticos o sobre las actuaciones de los personajes políticos. También es el lugar apropiado para criticar o alabar las actuaciones de los personajes públicos, es decir, empresarios relevantes, artistas, gentes que viven de vender su intimidad, intelectuales o deportistas. Y es también un espacio en que las personas pueden encontrar un vivero de experiencias, de relatos, de argumentos, para forjarse sus juicios y para orientar sus vidas. No sólo en la familia o en la escuela se encuentran las fuentes de la vida buena, sino también en el espacio público, y por eso prohibir que determinadas ofertas puedan hacerse en ese espacio, significa arrebatarlas a las gentes, que bien podrían conocerlas y tomarlas libremente como un

## La igualdad compleja y su aplicación

evidente y “en el que se dejan oír las diferentes voces, ese espacio en que se ejerce la razón pública, debería pertrecharnos de argumentos lógicos, claro está, pero también de narraciones, metáforas, relatos, historias de vida, de todo el rico material de la experiencia humana que hace posible una auténtica comunicación, un material del que nada se puede despilfarrar si es que queremos construir una democracia a la altura de la dignidad humana.”<sup>971</sup> En este sentido, Cortina recoge algo que la tradición comunitaria siempre se ha empeñado en destacar frente a los liberales, derrocando esta dicotomía y asumiendo los momentos de verdad que ambas tradiciones poseen. De esto se sigue, como señala Cortina, que la esfera pública es polifónica, sin más límite que los mínimos de justicia<sup>972</sup>, en Walzer líneas rojas.

Por eso, si retomamos la afirmación con la que comenzamos este epígrafe, una democracia comunicativa vendría integrada por un estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja en el marco de una esfera pública en la que se expresan todas las voces que no atentan contra los mínimos de la ética cívica compartida<sup>973</sup>. En este sentido, el estado laico se situaría entre esos dos extremos perversos que

---

camino valioso para la vida feliz”. Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 34.

<sup>971</sup> *Ibidem*.

<sup>972</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 50. En ella se expresan las propuestas religiosas y las seculares, porque unas y otras tienen vocación de publicidad. Es, pues, desafortunado por erróneo distinguir entre ética pública y éticas privadas, e identificar a la ética pública con la ética cívica y a las éticas privadas con las éticas de máximos, religiosas o seculares. No existen éticas privadas, todas tienen vocación de publicidad, de darse a conocer en ese espacio público que es “un lugar para todos”. Cf. J. HABERMAS, “Crear y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 129-146; *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

<sup>973</sup> El suelo ético al que ese Estado puede remitirse es el de una ética cívica, como ya enunciamos en la sección III.4.2, pues contiene los mínimos de justicia compartidos, siempre dinámicos, que se pueden ir descubriendo a través del diálogo y la comunicación pública, a través de la vida común. Las razones últimas por las que los ciudadanos optan por esos valores y principios pueden muy bien proceder de las éticas de máximos por las que han apostado, y que pueden no sólo convivir, sino también construir conjuntamente la vida compartida. Entre ética mínima y éticas de máximos ha de establecerse una relación mutua de no absorción; los mínimos se percatan de que se alimentan de máximos, de proyectos de vida en plenitud, sean religiosos o seculares; los máximos se dejan purificar desde los mínimos, y evitan la separación entre ambas. Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 50.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

son el estado laicista y el confesional religioso<sup>974</sup>.

De esta forma, el requerimiento de Walzer toma también su misma forma en el pensamiento de Cortina, pues la sociedad democrática que ambos defienden en sus diferentes versiones tiene lugar en estados laicos que permitan y garanticen el derecho a libre expresión ideológica o religiosa. Por este motivo, cuando Walzer acepta el envite de Carens sobre las repúblicas religiosas, parece admitir que la identidad religiosa sustituye a la idea de ciudadanía, pero advierte que “la ciudadanía democrática no es accesible donde no hay un estado secular y un demos coherente”<sup>975</sup>. Sobre esto último Cortina advierte que “identificar a las sociedades pluralistas como sociedades seculares y, dando un paso más, identificar la secularización con la privatización de la religión es filosóficamente insostenible y políticamente ilegítimo pues las éticas de máximos tienen el derecho y la obligación de darse a conocer en público, sólo que esa presencia en la vida pública es distinta en el caso de la ética cívica y en el de las éticas de máximos: mientras que los valores y principios que componen el contenido de la primera se presentan como exigencia para los ciudadanos, los de las éticas de máximos han de presentarse en el modo de la invitación y el consejo, en el modo de propuestas de vida buena”<sup>976</sup>. Respecto a la primera parte de la afirmación de Cortina, hay que decir que el pluralismo efectivamente puede darse también en otro tipo de sociedades no seculares y que la vinculación entre pluralismo y secularidad quizás sea más empírica que lógico-formal, pues estas sociedades suelen ser más pluralistas. En cualquier caso, el requisito de Cortina es relativo al pluralismo y no a la ciudadanía democrática, como expresaba Walzer. Además su advertencia lo es para prevenir un fuerte sentimiento en sentido laicista y secularista, en el que la esfera religiosa debe estar acotada en toda su dimensión a la esfera privada, cosa que bajo mi punto de vista Walzer no hace y, por tanto, no se vería afectado por la pertinente observación que Cortina expresa sobre la laicidad. En este sentido, considero que la diferenciación entre secular y laico, en el pensamiento de Walzer, quedaría diluida coincidiendo con lo que Cortina expresa, pues cuando Walzer habla de este tipo de sociedades exige un tipo de reciprocidad,

---

<sup>974</sup> Cf. Ronald BEINER, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>975</sup> *PJI.*, p. 372.

<sup>976</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 51.

## La igualdad compleja y su aplicación

como la que en algún momento tuvieron sociedades religiosas, por ejemplo durante el imperio otomano o las comunidades judías autónomas del medievo<sup>977</sup>. De esta forma, aunque para Walzer la reciprocidad es sólo una exigencia de una reiteración de los auto-entendimientos locales y no es el reconocimiento recíproco que Cortina pedía y que considerábamos más completo, pues se definía al hombre como *homo reciprocans*<sup>978</sup>, superando así los límites de la reciprocidad, Walzer parece apostar por un estado laico secular -que no laicista- en el que las diferentes visiones religiosas puedan mostrarse y convivir<sup>979</sup>. De la misma forma, cuando afronta el caso de países con regímenes políticos religiosos como es el caso de Irán, establece su discrepancia pues, en este sentido, la reciprocidad no tiene lugar y la igualdad compleja no tiene espacio, ya que se trata de una sociedad confesional religiosa en la que todo se mide y se distribuye en función de ese mismo bien. Es por esto por lo que la afirmación de Cortina: “Dejar sin palabra a los no creyentes, como sucede en sociedades confesionales religiosas, significa convertirlos en ciudadanos de segunda; pero exactamente lo mismo sucede cuando se impide hablar a los creyentes, que se les convierte en ciudadanos de segunda”<sup>980</sup>, cobra también su sentido en Walzer, ya que éste era uno de los motivos que mostraba Walzer al hablar de la exclusión y a los cuales se oponía. Además, a lo largo de su obra podemos ver como su defensa del pluralismo religioso, moral y político es una constante. Por estos motivos, entiendo que, cuando Walzer habla de democracia, pluralismo y estados seculares, se asimilan a la concepción defendida por Cortina de la laicidad en el estado y, por tanto, considero que el acuerdo es más que posible desde sus respectivas tradiciones de pensamiento. En este sentido, la salvaguarda que hace Cortina del estado laico frente al laicista y al confesional religioso, me parece mantiene perfecta sintonía con las preocupaciones walzerianas,

---

<sup>977</sup> PJI, p. 373. Cf. Carlos FRAENKEL, “Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy”, *Political Theory* 38, 2010, pp. 340-366.

<sup>978</sup> Adela CORTINA, *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 112-115.

<sup>979</sup> Un enfoque diferente de la cuestión acerca de la laicidad del estado y de los discursos públicos, ya sean por parte de ciudadanos o políticos, es el que hace Smith de forma crítica con uno de los últimos presidentes norteamericanos. Rogers M. SMITH, “Religious Rhetoric and the Ethics of Public Discourse: The Case of George W. Bush”, *Political Theory* 36, febrero 2008, pp. 272-300.

<sup>980</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 48.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

pues como Walzer reconoce las sociedades en las cuales hay ausencia o falta de efectividad de la ciudadanía democrática son moralmente problemáticas, ya que el bloqueo del desarrollo de la igualdad compleja de forma plena pone en riesgo la justicia, al menos en mayor medida que en sociedades más diferenciadas<sup>981</sup>.

Antes de pasar a considerar este tipo de sociedades en la sección final, me gustaría resaltar que el tipo de ciudadanía por el que Cortina aboga es cercano al de ciudadanía compleja destacado por Walzer en sociedades diferenciadas y pluralistas. “La ciudadanía que nutre una sociedad pluralista es una ciudadanía compleja, tejida por diferencias étnicas, religiosas, de tendencias sexuales, y no una ciudadanía simple”<sup>982</sup>. Pero además, por las múltiples facetas que componen al individuo, como ya anunciamos en el apartado V.1, al advertir sobre el peligro de las visiones totalizadoras del ser humano y de su esencia<sup>983</sup>, confundiendo rasgos predominantes en un tiempo y lugar, con la totalidad del ser humano, quién también es diverso y plural, tan diferenciado como la sociedad en la que participa<sup>984</sup>. Por esta razón, afirmamos nuestro rechazo a este tipo de enfoques<sup>985</sup>, en la medida en que únicamente trataban de mostrar individuos simplificados.

---

<sup>981</sup> *PJI*, p. 373. En este sentido, el mismo Habermas, a quién Walzer criticaba en ocasiones por sus diferencias de planteamiento, defiende, en sintonía con Walzer, que “la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender de las tradiciones religiosas”. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, op. cit., p. 40. A su vez, Habermas considera, al igual que Cortina y Walzer, que el estado debe ser cuidadoso en su política de laicidad, pues si radicaliza el laicismo podría “expulsar poco limpiamente de la esfera pública a la religión, privando a la sociedad secular de unos recursos fundadores de sentido importante”. J. HABERMAS, “Crear y saber”, op. cit., 139.

<sup>982</sup> Adela CORTINA, “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, op. cit., p. 48. En otras ocasiones como vimos, da un paso más allá en pro de una ciudadanía civil que sea capaz de desvincularse, o mejor superar, el ámbito político tan central en Walzer. En este sentido, el concepto de espacio público en Cortina proporcionaría un matiz similar, pues no se identifica con el político, sino con el ámbito abierto de la sociedad civil. Adela CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 172-175, en el que se expone la relación entre ciudadanía civil y opinión pública.

<sup>983</sup> Contra este argumento puede verse el artículo de Michael WALZER, “Notes on Self-Criticism”, *Social Research* 54, 1987, pp. 33-43, en el que se describen las diferentes facetas del ser humano y la imposibilidad de hacerlo algo simple. Para una versión más extensa de este mismo artículo puede verse el capítulo cinco de *MALI*.

<sup>984</sup> En este sentido, el concepto defendido por Cortina de ciudadanía compleja operaría del mismo modo.

<sup>985</sup> *MALI*, p. 69.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

Para Walzer, al igual que para Cortina, los seres humanos tenemos planes de vida complejos, en los que somos muchas cosas al mismo tiempo, y queremos que en cada una de nuestras múltiples facetas reinen los criterios distributivos que corresponda<sup>986</sup>. Esto nos hace reivindicar sociedades justas en las que los individuos conocen los criterios distributivos y, sobre todo, esperan que se sea justo en la distribución, no obteniendo la recompensa que corresponde a una esfera en otras. Sin embargo, no todas las sociedades cumplen con estas características, incluso las sociedades democráticas, en ocasiones, tienen mucho camino por recorrer para llegar a la sociedad descrita. Por esta razón, considero necesario, una vez visto el modelo expuesto por Cortina de democracia comunicativa y las conexiones compartidas con Walzer, ver como la idea de igualdad compleja puede servirnos en sociedades menos diferenciadas, no laicas y con una ciudadanía diferente de la enunciada, pues en ocasiones ésta es sustituida por la identidad religiosa u otras.

Sin embargo, para Walzer, esto no quiere decir que las sociedades no democráticas sean injustas en virtud de este sólo hecho<sup>987</sup>, pues sino los debates acerca de la justicia que encontramos en muchas de ellas no tendrían sentido, cuando es fácil ver a lo largo de la historia cómo estos se han dado en virtud de una concepción coherente de justicia, la cual muchas veces puede ser reconocida y compartida en parte por nuestras propias concepciones, aunque sólo sea de forma mínima como afirmamos en el capítulo tercero de este trabajo<sup>988</sup>.

De este modo, si bien lo dicho hasta aquí es válido fundamentalmente para sociedades modernas, donde existe un estado moderno democrático y la política es una actividad autónoma, Walzer es reacio a pensar que la teoría de la justicia no tenga nada que ver con este otro tipo de estados, salvo para que se conviertan en estados de esta clase, por más que estos últimos sean el centro de su interés así como el de sus críticos. De esta manera afirma que donde la política no es reconocida como actividad autónoma o las esferas no están separadas, la igualdad compleja tiene menos campo de acción, si bien lo sigue teniendo, y, aunque no pueda servir de igual manera a la justicia<sup>989</sup>,

---

<sup>986</sup> *Ibidem*.

<sup>987</sup> Ya lo comentamos en el apartado V.2.

<sup>988</sup> *PJI*, p. 374.

<sup>989</sup> *Ibid.*, p. 371.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

puede delimitar distribuciones justas e injustas, como hacen los miembros y los críticos en tales sociedades.

### **V.7 La igualdad compleja y sus aplicaciones. Hacia el ideal regulativo de la igualdad compleja.**

Es por esto por lo que, en esta sección final, trataremos de ver el conjunto de aplicaciones prácticas que el concepto de igualdad compleja tiene, tanto para sociedades democráticas como para otro tipo de sociedades. Para todas ellas considero que la idea de igualdad compleja puede ser presentada como idea regulativa en cierta manera y desde diferentes densidades. Si bien, muchas de estas aplicaciones ya han sido tratadas a lo largo de este trabajo en diferentes apartados, en esta sección final pretendo asumir estos momentos y compendiar su fuerza bajo las diversas aplicaciones prácticas que hemos ido encontrando. Especialmente desde una perspectiva minimalista, en lo referente a sociedades no democráticas y, a su vez, sin perder de vista la perspectiva maximalista dependiente de cada sociedad atendiendo a los significados sociales en todas y cada una de ellas.

Por todo ello, una vez visto en el anterior apartado el modelo expuesto por Cortina y sus nexos de unión con Walzer, hemos de decir que este modelo complementa y da mejor respuesta a algunos de los esbozos hechos por Walzer<sup>990</sup>, a través del papel de la ciudadanía, la sociedad civil y la esfera política en estas sociedades. Sin embargo, y asumiendo lo anterior como una propuesta práctica satisfactoria para

---

<sup>990</sup> Recordemos que este modelo nos permite solventar dos problemas que encontramos en Walzer, si bien parecían no preocuparle en exceso, y que bajo mi punto de vista este modelo solventa de forma satisfactoria partiendo de una realidad bien explicada a partir de una hermenéutica crítica. En este sentido, resuelve el problema de la fundamentación, así como el de la validez y criterio para saber la corrección normativa. El primero, ya dijimos con Apel, que era un problema serio al que Walzer no quería dar importancia, el segundo ya vimos con Dworkin, como quedaba en una respuesta en la que según Walzer no se podía ir más allá, dejando la puerta abierta a cierto relativismo, aunque de forma matizada, pues señalamos como habían ciertas líneas rojas que no se podían sobrepasar. En este punto, considero que Cortina no sólo muestra un criterio de validez intersubjetiva sino que además permite, al igual que Apel, dar un salto hacia lo universalizable, tan necesario hoy en el mundo global. Sin embargo, lo hace sin perder de vista la concreción histórica, la evolución social, y los contextos prácticos en los que la deliberación tiene lugar, lo cual hace que su hilazón con el pensamiento de Walzer pueda ser real y positiva.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

sociedades democráticas, considero que la idea de igualdad compleja todavía puede ofrecernos elementos de aplicación complementaria<sup>991</sup> a lo expuesto y que, en combinación con ésta, puede ayudarnos a buscar sociedades más justas.

De este modo, las aplicaciones de la idea de igualdad compleja que seguidamente vamos a comentar valdrían fundamentalmente para sociedades democráticas y pluralistas, dejando para el final las aplicaciones para el resto de sociedades.

Podemos afirmar que la idea de igualdad compleja funciona como ideal regulativo en la medida en que permite vislumbrar la dirección en la cual caminar, actuando como medidor y baremo de cuan justa es una sociedad. Además, donde la igualdad compleja existe, la injusticia y la corrupción disminuyen. En este sentido, la idea de igualdad compleja posibilita identificar la corrupción<sup>992</sup> y también luchar contra ella, permitiéndonos identificar y denunciar los saltos ilegítimos de fronteras entre esferas de forma clara<sup>993</sup>, más allá de los ámbitos concretos de actuación de las éticas aplicadas en las diferentes actividades humanas<sup>994</sup>, como subrayaba Cortina. Es por esto por lo que entiendo que la igualdad compleja es y debe ser real en nuestras sociedades si queremos hablar de justicia social, libertad e igualdad, no permitiendo, o al menos mitigando en lo posible, toda forma de dominación<sup>995</sup>. Por estas razones, podemos concebir la idea de igualdad compleja como un complemento preciso y válido por sí mismo, que, junto al marco de una ética cívica y hermenéutica crítica de las actividades humanas como la propuesta por Cortina en el contexto de una democracia comunicativa, pueden conjuntamente dar una mejor respuesta al incesante número de preguntas en torno a la justicia que desde perspectivas diferentes en nuestro tiempo se dan, y esto a pesar de provenir de tradiciones diferentes.

---

<sup>991</sup> Pero con valor en sí mismos.

<sup>992</sup> Definimos la corrupción como lo opuesto a la igualdad compleja en el sentido de constituir siempre un traspaso ilegítimo de fronteras, en el que la quiebra de los significados sociales oportunos era la base para conseguir bienes que no debieran estar al alcance por medios y prácticas no inherentes a los propios significados sociales que nos hemos dado, provocando efectos devastadores. Ver apartado V.3.4 de este mismo trabajo.

<sup>993</sup> Como ya expusimos en los apartados IV.3, IV.4 con un ejemplo concreto y V.1, V.3.2.1 y V.3.3.

<sup>994</sup> Ver apartado III.4.3 de este mismo trabajo.

<sup>995</sup> Ver apartado V.3.2 de este mismo trabajo.



## *La igualdad compleja y su aplicación*

En este sentido, vimos como la igualdad compleja puede resultar efectiva frente a la exclusión<sup>996</sup>, pues, a pesar de algunas críticas, concluimos que por sí misma no puede ser generadora de exclusión, al menos cuando es bien entendida en nuestras sociedades, sino todo lo contrario, pues, en todo caso, actuaría como integradora e inclusiva para todo ciudadano.

De este modo la idea regulativa de igualdad compleja fomentaría también cierta igualdad de estatus, sosteniendo, bajo determinadas lecturas, la idea de ciudadanía defendida hasta ahora y no permitiendo que unas esferas se diluyeran en otras, como tampoco los criterios propios de cada una de ellas, como analizamos al ver la esfera del dinero y el mercado<sup>997</sup>. De esta forma la idea de igualdad compleja opera como defensora de cierta igualdad social en la medida en que asimila nuestra común igualdad pero también nuestra compleja desigualdad, pues somos complejos efectivamente de forma natural desde una perspectiva antropológica, lo que conlleva que tengamos que tratar con las complejidades esféricas de los propios ciudadanos, hablando así de ciudadanía compleja y de que la justicia social a la que aspiramos no parta de ninguna concepción simple de la igualdad y la justicia<sup>998</sup>.

En cualquier caso hay que advertir con Walzer, la dificultad de poder medir la igualdad compleja<sup>999</sup>. De hecho Walzer rechaza propuestas como la de Adam Swift, en busca de un promedio ponderado en el que se atienda a la posición relativa de los individuos con respecto a los diferentes bienes sociales<sup>1000</sup>, y subraya que los argumentos en defensa de la igualdad compleja suelen ser de tipo negativo, sobre todo si queremos comprobar su desarrollo. Por ejemplo, en relación a cómo medir la igualdad compleja, Walzer afirmará que en la medida en que ningún bien y, por lo tanto, ningún grupo de hombres y mujeres, sea dominante, y mientras todos los valores no fluyan en la misma dirección, no estaremos midiendo y contando todo el tiempo y las desigualdades reales de esta o aquella esfera importarán menos de lo que importan hoy<sup>1001</sup>. Si bien es cierto que en un sistema de igualdad

---

<sup>996</sup> Ver apartado V.1.2 de este mismo trabajo.

<sup>997</sup> Ver apartado V.3.3 de este mismo trabajo.

<sup>998</sup> Ver apartado V.5.2 de este mismo trabajo

<sup>999</sup> *PJL*, p. 367.

<sup>1000</sup> Adam SWIFT, "La sociología de la igualdad compleja", *PJL*, p. 328.

<sup>1001</sup> *PJL*, p. 368.

## La igualdad compleja y su aplicación

compleja habrán efectos compensadores, probablemente se cumplirán más en las autoapreciaciones<sup>1002</sup>.

En este sentido, ya mostramos la firme oposición por injusto al predominio y monopolio, pues no son otra cosa que formas de dominación, de forma que la idea regulativa de igualdad compleja actúa como antídoto y previsor de toda forma de tiranía. Cabe recordar que la igualdad compleja en lo relativo a los bienes actúa como un principio distributivo abierto, que tiene por objeto prevenir las injusticias que el mismo predominio genera. Este principio era enunciado de forma que “ningún bien social X hubiera de ser distribuido entre hombres y mujeres que poseyeran algún otro bien Y simplemente porque poseyesen Y sin tomar en cuenta el significado de X”<sup>1003</sup>. De este modo, lo que Walzer reivindica es la mayor autonomía de las esferas distributivas, estrechando así el margen de convertibilidad de unos bienes en otros y que, como decimos, puede provocar situaciones de dominación y explotación pues “el predominio sobre los bienes puede traducirse en predominio sobre las personas, lo que en muchos casos implica tiranía y dominación”<sup>1004</sup>. De esta forma, la defensa del ideal de igualdad compleja de la autonomía relativa entre esferas constituye un principio crítico y radical.

Por todas estas razones considero de valor incalculable las aportaciones que Walzer hace desde una perspectiva más historicista y, de esta forma, la idea de igualdad compleja, resulta fundamental para este tipo de sociedades pluralistas y democráticas, pues actúa como medidor del grado en el que una sociedad es justa y diferenciada y como baremo e indicativo que nos sirve para luchar contra la invasión de esferas y corrupción. A su vez, este ideal nos permite salvaguardar la diferencia, fomentar un mayor pluralismo, una sociedad civil fuerte y una mayor participación ciudadana en la que los ciudadanos puedan ser activos efectivamente, minimizando así las posibilidades de exclusión. En este sentido, y a propósito de la exclusión cabe decir que algunos teóricos del feminismo han ampliado las aplicaciones prácticas, hasta

---

<sup>1002</sup> *PJI*, p. 367.

<sup>1003</sup> *SJ*, p. 20. (33)

<sup>1004</sup> David MILLER, “Introducción”, *PJI*, p. 22. Recordemos que un supuesto básico de Walzer es el anhelo que las gentes tienen en no ser dominados por otros y poder disfrutar de su libertad. Considera que todos coinciden en prohibir el uso de las cosas (bienes sociales) en pro de la dominación y de ahí su interpretación igualitaria en clave de igualdad compleja al respecto. Cf. *SJ*. p. XV. (12)

## La igualdad compleja y su aplicación

ahora subrayadas para nuestras sociedades, y han puesto su foco en la teoría de la igualdad compleja de Walzer como una teoría que permite ciertas aplicaciones importantes al pensamiento feminista en torno a la igualdad. Si bien hay que decir que Walzer no se explaya al respecto<sup>1005</sup> y que este tema no ha estado entre sus principales preocupaciones, su teoría y aplicaciones han sido desarrolladas por teóricos como Chris Arsmtrong o Susan Moller Okin.<sup>1006</sup>

Sin embargo, la aplicabilidad del ideal de igualdad compleja no queda restringida a este tipo de sociedades, pues en lo referente a sociedades no democráticas, sociedades diferentes a las nuestras, la idea de igualdad compleja todavía tiene un margen de actuación importante, como idea regulativa, mínima y medidora de justicia.

De esta forma el sentido minimalista de la misma nos da las claves para poder extraer el máximo de tal ideal pues aunque Walzer reconoce que la mayoría de los argumentos expresados a la hora de hablar de justicia distributiva e igualdad compleja tienen que ver con el estado moderno y democrático, no se resiste a dejar de pensar que la justicia también tiene que ver con estados de otra clase.

Con seguridad, donde la política no es reconocida como actividad autónoma<sup>1007</sup> o donde el resto de esferas no están suficientemente separadas y definidas, la igualdad compleja tendrá menos campo de acción y, de este modo, servirá menos a la justicia misma, ya que los poderosos tendrán más libertad para transitar por todo espacio político, social y económico. Sin embargo, todavía en este tipo de sociedades menos diferenciadas y más problemáticas para el desarrollo de la igualdad compleja, la teoría de la justicia distributiva y su relación con la igualdad compleja pueden delimitar las distribuciones justas e injustas atendiendo a los significados propios. De hecho, así es como habitualmente lo hacen los miembros de tales sociedades, en especial los críticos, como vimos en el capítulo dos, en el cual ya advertimos que la crítica inmanente puede hacerse desde toda sociedad, pues hay margen para ello invocando a los significados y valores latentes

---

<sup>1005</sup> Michael WALZER, "Feminism and Me", *Dissent*, invierno, 2013.

<sup>1006</sup> Chris ARMSTRONG, "Complex equality. Beyond Equality and Difference", *Feminist Theory*, SAGE, London, 2002, pp. 67-82; Susan MOLLER OKIN, "Gender and Political Equality", Herlinde Pauer-Studer compiladores, *Norms, Values and Society*, n° 2, 1994 y "La política y las desigualdades complejas de género", *PJI*, pp. 161-190.

<sup>1007</sup> Ya vimos su importancia como articuladora en el punto. V.4. de este mismo trabajo.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

y hasta subversivos presentes en toda sociedad, por más que necesiten desarrollarse haciendo partícipe a toda la población<sup>1008</sup>.

En este sentido, defendemos que la igualdad compleja tiene o puede tener una aplicación práctica en la medida en que es un buen baremo para identificar injusticias en cualquier sociedad, sin esconder la pretensión de que toda sociedad sea o tenga que ser un estado moderno y democrático, por más que sea este tipo de estados el objeto de nuestra defensa y preferencia.

Por estas razones, consideramos que la igualdad compleja puede ser entendida en términos minimalistas y extendida al plano internacional de forma cuasi universal en clave de ideal regulativo válido para todo tipo de sociedades de forma procedimental. De este modo tomaría su forma bajo la negativa de no traspasar fronteras entre los significados compartidos por los pueblos particulares. Cuando estos se traspasan, sean en un país u otro, en una comunidad o en otra, entendemos, o los pueblos afectados entienden, que se obra injustamente y, en este sentido, la igualdad compleja, el respeto por la diferencia, sirve de medidor de la justicia real para los propios pueblos. Esto no implica una universalidad en lo referente a significados compartidos, salvo en el sentido minimalista ya visto de traspaso de líneas rojas en cuanto a determinados aspectos muy particulares que tienen que ver con los derechos humanos.

En cualquier caso, el ideal regulativo de igualdad compleja se torna en un procedimiento válido que no pretendería entrar a debatir la sustancia de los significados sociales particulares sino que, simplemente, permitiría otear y denunciar los posibles quebrantamientos de sus separaciones. A pesar de ello, atendiendo a esos significados particulares, cada pueblo podrá valorar, a través de la igualdad compleja como mecanismo medidor, cuán justa es su sociedad, de forma que cuando se traspasen significados o se intente acaparar un bien por razones no pertinentes, atendiendo a los significados sociales y usos compartidos que ese pueblo se haya dado, los miembros de esa comunidad puedan hablar de justicia o injusticia en base al quebranto del propio mecanismo de igualdad compleja aplicado de manera

---

<sup>1008</sup> *PJI*, pp. 371-372.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

procedimental, sin que tengamos que aludir a contenido, sino tan solo a la forma en la que la justicia o injusticia se produce<sup>1009</sup>.

Siguiendo con la aplicación práctica del ideal regulativo de igualdad compleja podemos ver como una ventaja el hecho de que este mecanismo pueda calificarse como aséptico respecto a cualquier ideología, permitiendo así su uso más allá incluso del régimen adoptado por la sociedad en cuestión. Quizás, en los casos en los que en dicha sociedad haya una esfera dominante que ejerza predominio sobre el resto será difícil plasmarla y la única forma que tendrá de articularse será denunciando la usurpación del resto de las esferas a las que los ciudadanos, súbditos o correligionarios opten a vivir, aunque éstas estén reducidas en función de la tendencia o corriente predominante de pensamiento.

En cualquier caso, siempre habrá un principio crítico procedimental a partir de la idea de igualdad compleja, ya que al no admitir la convertibilidad de unas esferas en otras y denunciar el predominio de alguna de ellas, por más que ésta sea importante y parezca acapararlo todo (a lo largo de la historia la política, la religión, la economía suelen ser esas esferas, pero también la casta o la cuna), tendremos un significado de justicia latente y crítico que, en la medida de lo posible, saldrá a la luz, siguiendo los procesos culturales y sociales oportunos en cada sociedad.

---

<sup>1009</sup> *PJL*, pp. 373-374. A propósito de esto último cabe recordar alguno de los ejemplos utilizado por Walzer, y enunciado en el apartado V.2 de este mismo trabajo, como el caso del deuteronomista cuando dice: “Justicia, justicia es lo que buscarás”, siendo obvia la apelación a una concepción coherente de la justicia, que incluso podría relacionarse con nuestras propias concepciones reconociendo en parte sus aspiraciones, como expusimos también al ver el ejemplo sobre las manifestaciones de Praga, relatado en *MALI*, pp. 33-34. Sin duda, el deuteronomista denunciaba aspectos tales como la corrupción de los jueces que aplicaban las leyes a favor de los ricos y poderosos o que favorecían a los de Israel por encima de los extranjeros que habitaban entre ellos en contra de toda ley deuteronomica y bíblica, de forma que se constituían en prácticas mantenidas contra sus significados compartidos, al menos de forma pública, marcando una gran diferencia entre lo que se dice y lo que se hace. Evidentemente, todos ellos eran aspectos importantes, quizás los más importantes y, como vimos en el capítulo tres acerca del minimalismo en Walzer, estos asuntos son los cruciales (close to the bone) y, en este sentido, la igualdad compleja aún siendo un resultado de la justicia distributiva particular de cada comunidad podrá ser tratada desde una versión minimalista en la que nos sirva para saber cuan diferenciada está una sociedad y cuan justa puede llegar a ser por más que apele a significados locales.

## La igualdad compleja y su aplicación

Sin duda, en toda sociedad el predominio y monopolio serán los grandes enemigos de la igualdad compleja<sup>1010</sup> y de la justicia distributiva en este punto, y más si cabe en sociedades no democráticas, en las cuales la distribución es escasa y los medios de dominación más fácilmente extensibles y accesibles a unos pocos. De hecho, “si la igualdad compleja puede ser considerada como un respeto honorable por las opiniones de la humanidad. El predominio es un acto de falta de respeto”<sup>1011</sup>. Sin embargo, cabe recordar que “la política de la igualdad compleja es una apuesta sobre los efectos antijerárquicos de las distribuciones autónomas”<sup>1012</sup>.

De este modo podemos entender la idea regulativa de igualdad compleja como algo a lo que aspirar, a la par que un buen baremo para medir cuán justa es una sociedad. Si bien las mediciones y valoraciones no serán exactas, nos permitirá ver sus trazos dentro y fuera de nuestras propias sociedades, de modo que se posibilite su extensión más allá de las comunidades particulares, en las que el desarrollo de la justicia distributiva a través de la significación social propia es evidente, y, de este modo, hacer válido el ideal más allá de nuestras fronteras. “La teoría de la igualdad compleja puede ser extendida, hasta cierto punto, desde las comunidades particulares hasta la sociedad de naciones; la extensión presenta la ventaja de que no discurrirá abruptamente por encima de interpretaciones y decisiones locales”<sup>1013</sup>.

De esto se sigue que no tratará de originar un sistema uniforme de distribuciones a lo largo del planeta pues, en todo caso, sólo atenderá globalmente a problemas de carácter general, como la pobreza extrema<sup>1014</sup> en muchas partes del mundo, las agresiones, violaciones, masacres, etc., refiriéndose así a esas líneas rojas de las que hablamos en el capítulo tres, al considerar el maximalismo y minimalismo en su teoría y frente a otras, y, a través de las cuales se invade el derecho de algunas personas debido a la dominación que pretenden, quieren y pueden ejercer otras. De este modo, la igualdad compleja como idea regulativa no formulará principios universales, pero sí podrán verse sus trazos a lo largo de las diferentes sociedades, épocas y lugares. Estos serán más parecidos cuanto más compartan y se asemejen las sociedades. Cierto es

---

<sup>1010</sup> Como expusimos en el apartado V.3.

<sup>1011</sup> *SJ.*, p. 320. (329)

<sup>1012</sup> *PJI.*, p. 376. Ver también la sección final del apartado V.1.2.

<sup>1013</sup> *SJ.*, p. 30. (43)

<sup>1014</sup> Cf. Adela CORTINA y Gustavo PEREIRA (Eds), *Pobreza y libertad*, op. cit.

## *La igualdad compleja y su aplicación*

que tal ideal no cumplirá con todas las expectativas que pueden crearse pero también es cierto que mitiga las injusticias de forma clara y permite caminar en la búsqueda de un mundo mejor.

Es por esto por lo que coincido con Cortina en buscar vías que conserven lo mejor de las teorías acerca de la justicia, sin dejar de lado lo que históricamente está ocurriendo. En este sentido, me parece muy interesante la aplicación final que de la ética cívica plantea Cortina a nivel transnacional en su obra *Justicia Cordial*, pues aunque pudiera parecer que la ética cívica sólo puede aplicarse en sociedades con democracia occidental, donde la ciudadanía es del tipo que describimos en secciones anteriores, también permite, en consonancia con la lectura que de Walzer hemos hecho, dar un paso más y apostar por ésta pero expresada a través “de los distintos informes, comisiones y comités, pactos regionales y mundiales en las distintas esferas de la vida social”, siendo “expresión de lo que las sociedades van teniendo por justo, la fenomenización de la moral cívica en documentos e instituciones”<sup>1015</sup>. En este sentido, Cortina apuesta por una “ética como orientadora de decisiones legales, que bebe de la cultura política de cada país, pero que también debería beber de su cultura social, de las cosmovisiones que configuran su ethos”<sup>1016</sup>, como bien señalaba Walzer. Sin coincidir con ninguna ética de máximos ha de alimentarse de ellos. Cortina afirma que la ética cívica, tanto nacional como transnacional, habrá de cultivarse con esmero, sin olvidar los mínimos de justicia, aquellas líneas rojas en Walzer, que son tanto más importantes que nuestras propuestas de vida buena, pues en ellos descansan éstas y sin ellos la justicia no puede ser viable. Para Walzer estos mínimos de justicia serían extremadamente relevantes por cuanto son lo más cercano al núcleo de cada moral, de cada cultura y expresión histórica de lo que no se puede hacer ni permitir, y, de ahí la importancia de la aplicabilidad del ideal de igualdad compleja para toda sociedad.

Por todas estas razones, bajo la lectura que proponemos del ideal regulativo de igualdad compleja, su aplicabilidad puede producirse desde el momento histórico en el que nos encontremos, teniendo en cuenta los significados sociales compartidos y las líneas establecidas entre las diferentes esferas, pero sin necesidad de esperar a ningún nivel postconvencional, siendo aplicable en todo momento y para toda

---

<sup>1015</sup> Adela CORTINA, *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, p. 144.

<sup>1016</sup> *Ibidem*.

### **La igualdad compleja y su aplicación**

sociedad y no sólo para las constituidas por ciudadanos. De este modo, considero que el ideal regulativo de igualdad compleja constituye una aportación importante en la búsqueda de sociedades más justas e igualitarias, con la esperanza de que la tiranía y la dominación tengan menos margen de actuación que en la actualidad y la dignidad de las personas y los pueblos pueda ser en todo momento conservada, manteniéndonos siempre vigilantes y activos en su salvaguarda.



## CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto en las páginas precedentes, creo conveniente enunciar una serie de conclusiones que se han ido advirtiendo a lo largo de este trabajo y que nos servirán para clarificar los objetivos que nos propusimos desde la misma introducción, cuyas soluciones y desarrollo, hemos ido desglosando a lo largo de los diferentes puntos, secciones y capítulos de los que consta esta tesis, y que marcarán en lo personal, espero, un punto y seguido, inicio provechoso y útil para futuras investigaciones.

En primer lugar, conviene recordar el objetivo principal de esta tesis, a saber, la aplicación práctica que el concepto de igualdad compleja tiene hoy en día para las diferentes sociedades, como idea regulativa que nos permita juzgar hasta qué punto una sociedad es justa y de qué forma podríamos intentar ir progresivamente acercándonos a ese ideal. En este sentido, nuestra hipótesis consistía en que la igualdad compleja nos ayudaría y permitiría evaluar y liberar a nuestras sociedades de ciertos males endémicos que las corroen como pueden ser la corrupción, la dominación de unos sobre otros, la distribución de bienes conforme a criterios dudosos, los abusos, etc.

Para ello, dividimos el trabajo en dos partes claramente diferenciadas: la primera de tipo fundacional, necesaria para poder seguir avanzando en la consecución de nuestros objetivos y concerniente a los fundamentos filosóficos del pensamiento walzeriano, relativos al método o forma de hacer filosofía moral y a la relación entre maximalismo y minimalismo moral. La segunda parte, relativa a su filosofía política, su noción de justicia y desembocando en propuestas prácticas en torno a la idea de igualdad compleja y ciudadanía. En este sentido, las conclusiones expuestas atenderán al mismo esquema.

### **1. Relativas al método o forma de hacer filosofía moral**

1.1 Concluimos y resaltamos la importancia que Walzer da al sendero interpretativo de hacer filosofía moral, como base para poder analizar la moral y transitar por ella, sirviendo de plataforma y sostén para temas tan importantes como la justicia distributiva y la igualdad compleja. Además, calificamos su estilo argumental como hermenéutico crítico y socio-histórico inductivo.

## Conclusiones

1.2 Sostuvimos que la interpretación era necesaria y fundamental para dar buena cuenta de los significados morales existentes. En este sentido, se trataba de analizar, desglosar, dilucidar e interpretar de la mejor manera posible, atendiendo a los densos significados compartidos a lo largo del tiempo, ganados, luchados y construidos en nuestras comunidades. De esta forma, establecimos la necesidad de que la filosofía moral fuese interpretativa, por más que pudieran transitarse también otros senderos, sobre todo en lo referido a la búsqueda de los orígenes de la filosofía moral, ya que el sendero interpretativo, a nuestro juicio, no daba cuenta de ello suficientemente.

1.3 Mantuvimos con Walzer que la crítica social -como un aspecto, expresión y actividad propia de nuestras moralidades- es una actividad interpretativa y funciona mejor bajo este modelo. Para hacer crítica social la interpretación siempre será necesaria, además de suficiente. Sin embargo, esto no niega ni impide que pueda hacerse crítica social desde otros senderos, por más que estos no sean interpretativos en sus orígenes, como vimos a propósito del descubrimiento religioso y la crítica profética. De este modo, concluimos que a pesar de que la crítica social sea interpretativa, esto no hace que la filosofía moral lo sea en su totalidad -aunque pueda serlo-, al menos no como consecuencia de este razonamiento, pues si bien la conexión entre ambas es necesaria, desde luego no es suficiente. Por esta razón, afirmamos que existe un salto argumentativo ilegítimo en el razonamiento de Walzer al intentar demostrar desde la crítica social, la necesidad de que la filosofía moral sea única y exclusivamente interpretativa en su totalidad.

1.4 Resaltamos que para hacer crítica social con suficiente densidad y valor, para poder desarrollar una crítica cercana al núcleo, extensa y rica en detalles, apelando a los significados compartidos por los implicados, la conexión era necesaria. Lo que necesita el crítico social no es el apartamiento característico de la modernidad, sino el saber situarse en los márgenes, eludiendo las relaciones de dominación y la ambición de poder. En este sentido, defendimos el valor del crítico conectado, interesado por sus semejantes y perfecto conocedor de la sociedad o comunidad en la que está ejerciendo su labor; un crítico que se sitúa, ocasionalmente separado, en los márgenes de su sociedad, pero no como condición para la crítica sino como consecuencia de ésta. Su conexión sería ambigua y algunas de las características exigidas por el modelo moderno de crítico social no serían necesarias, siendo incluso

## Conclusiones

contraproducentes para la buena práctica de la crítica social. De esta forma, cualidades como el apartamiento emocional e intelectual, el heroísmo, su presunta neutralidad y, sobre todo, su aspiración a la universalidad, no hacían sino ofrecer un modelo ideal de crítico social, no real y discordante con la experiencia histórica de tales críticos.

1.5 Frente a las acusaciones contra el sendero interpretativo de no facilitar ningún criterio esclarecedor que permitiera distinguir entre diversas interpretaciones y frente a las acusaciones de ser inmovilista y no permitir la crítica, concluimos que el modelo de crítico propuesto por Walzer, disponía de la suficiente distancia para ejercer la crítica social, pues lo fundamental, en este caso, era estar distanciado de algunos tipos específicos de relaciones de poder y autoridad, o lo que es lo mismo, situarse en los márgenes.

A su vez, establecimos que bajo este modelo se disponía de las suficientes normas internas a las prácticas sociales locales y cómo estas eran, a su vez, adecuadamente críticas, por más que se hicieran desde el interior, lo cual no suponía una desventaja sino todo lo contrario, pudiendo enriquecer de contenido y densidad las críticas correspondientes. Por esta razón, afirmamos que la interpretación nos permitía ser críticos, pues estaba dotada de recursos internos para la misma, de forma que no era inmovilista sino, en todo caso, dinámica.

En cuanto al reconocimiento de las mejores interpretaciones, admitimos que la única solución bajo la concepción walzeriana es seguir contando historias críticas y reinterpretando lo compartido. Cualquier acuerdo o interpretación tendrá carácter temporal, en la medida en que sus propuestas siempre son revisables, no existiendo un criterio último y definitivo, por más que seamos capaces de diferenciar entre mejores y peores interpretaciones, según aludan y evoquen, mejor o peor, los significados compartidos.

1.6 En cualquier caso, apuntamos con Apel la necesidad de ofrecer un criterio que nos permitiese distinguir entre interpretaciones, así como en la necesidad de un procedimiento que dotase de validez las normas éticas, en la medida de lo posible de forma universal, lo que para Walzer constituía más bien un constreñimiento. Para ello era necesario un proceso de fundamentación, que en la ética discursiva venía marcado por el reconocimiento de las condiciones pragmático-trascendentales del lenguaje, y que, en un nivel postconvencional pudiese dotar de validez y justificación a las normas éticas, al actuar también como idea regulativa.

## Conclusiones

En este sentido, advertimos que Walzer confundía el momento de la génesis con el de la justificación de normas, en parte por su negativa a la búsqueda de fundamentación última, -aunque solo fuese como propuesta procedimental-, y por los errores de comprensión respecto a las éticas discursivas, que lo hacían preso de una rivalidad no necesaria con las mismas.

### **2. Relativas al maximalismo y minimalismo moral**

2.1 Establecimos que nuestras moralidades son densas desde el principio y que sólo en algunas ocasiones nos expresamos en términos tenues. Habitualmente usamos lenguajes maximalistas y solamente de forma ocasional hacemos referencias minimalistas. En este sentido, si bien entre diferentes culturas hemos de tener un cierto vocabulario minimalista entendible por todos, éste no ha de tener ninguna pretensión de sustituir u ocupar el espacio de nuestras moralidades máximas y densas. Esto no significa que exista un lenguaje neutral, especie de esperanto moral, para expresar el mínimo moral, sino que éste se incardina en un idioma y con las orientaciones de alguna de las moralidades máximas.

2.2 A este respecto, concluimos que el mínimo era una parte más del máximo, cuyo valor residía en los encuentros que permite y facilita surgidos en los momentos de crisis. En consecuencia, afirmamos que el minimalismo tenía su valor por cuanto nos aportaba una perspectiva crítica y solidaria respecto a otras culturas. Sin embargo, esto no era suficiente para desarrollar una moralidad densa universalmente compartida por todos a partir de estos mínimos morales, sino más bien, lo que presuponían estos era la densidad en todo lugar.

2.3 Asimismo, notamos que el minimalismo no describía una moralidad que fuera sustantivamente menor o emocionalmente superficial, sino todo lo contrario, pues suponía una moralidad cercana al núcleo, no habiendo muchas cosas más importantes en ella. Delgadez e intensidad caminaban juntas, destacando así, como mínimos morales indispensables, esas líneas rojas a las que hicimos mención al hablar sobre guerras e intervenciones humanitarias, y que podían venir representadas, por ejemplo en occidente, por los derechos humanos más básicos.

## Conclusiones

2.4 En cuanto a la forma de alcanzarlos, apuntamos con Walzer que llegamos a ellos por la reiteración que se produce de los mismos en las diferentes sociedades, aunque también señalamos otros caminos no incompatibles, como podían ser una moral minimalista de los derechos o una moral esencial elaborada de distinto modo en las diferentes culturas. En cualquier caso, era en nuestras comunidades densas en las cuales reconocíamos ciertos aspectos compartidos reiterados a lo largo de todo tiempo y lugar, aludiendo así a una especie de mínimo común denominador de las moralidades maximalistas, a sus rasgos y reconocimientos repetidos.

2.5 A tenor de esto, vislumbramos cómo Walzer y un liberal como Rawls parecían compartir esos mínimos nucleares, en Rawls derechos básicos y urgentes, y en Walzer líneas rojas que no podían traspasarse. Sin embargo, en consonancia con Walzer, nos mostramos críticos con el procedimiento empleado por Rawls para llegar a ellos, tanto por su falaz neutralidad, como por su pretensión de universalización desde una concepción minimalista, cuando en realidad partía del maximalismo propio de las sociedades occidentales. Defendimos que esto suponía una grave distorsión de la realidad, además de intentar hacer pasar la justicia liberal internacional como “la justicia” sin más. De este modo, afirmamos que partía de concepciones maximalistas encubiertas (pretendidamente neutrales) con unos presupuestos más densos (aunque adelgazados) de lo reconocido, al menos en cuanto a la sociedad internacional se refiere. Así, concluimos que el procedimiento para conseguirlo resultaba ilegítimo, pues mientras Rawls era maximalista en la justificación pretendía ser minimalista en torno a los derechos humanos básicos en justicia internacional.

2.6 En lo referente a las éticas del discurso, observamos que Walzer interpretaba su minimalismo como unas reglas del juego en torno al lenguaje que resultaban ser mucho más que mínimas, una especie de maximalismo adelgazado reflejo de nuestros ideales democrático-liberales y que pretendía ser origen y antecesor a nuestras moralidades máximas, constituyéndose en su fundamento, y negando así su presunta neutralidad y universalidad. Sin embargo, con Apel concluimos que esta visión de las éticas del discurso estaba distorsionada, convirtiéndola en rival sin necesidad. En cualquier caso, observamos con Apel que esto podía venir provocado por los planteamientos confundentes, en torno al momento trascendental, que algunos representantes significativos de

## Conclusiones

la ética del discurso hacían al identificar las condiciones de las democracias occidentales con las condiciones ideales del habla.

2.7 Por esta razón, introdujimos y asumimos la propuesta metodológica de Adela Cortina, pues desde planteamientos discursivos, posibilitaba y limaba algunas de las diferencias entre estas éticas y la posición walzeriana. Esto era así, afirmamos, por la importancia que Cortina da a los contextos vitales maximalistas, desde los cuales se hallan los mínimos morales compartidos y que constituían, sin pretender ser ningún constructo filosófico ideal, la ética cívica. En este sentido, concluimos que la ética cívica de mínimos se presentaba como articuladora y posibilitadora de propuestas maximalistas, lo que no significaba que las distintas moralidades se diluyeran en un único código moral, sino que posibilitaba el pluralismo político, tan ampliamente defendido por ambos autores.

2.8 A su vez, concluimos con Cortina que la distinción de Apel entre los momentos A y B de la ética o filosofía moral, entre fundamentación y aplicación, podía llevarnos a pensar que descubríamos un principio y lo extendíamos a todos los ámbitos, diseñando un marco para aplicarlo a los casos concretos, tal como Walzer pensaba y criticaba. Sin embargo, como acertadamente señala Cortina, aproximándose a Walzer, se trataría de encontrar el principio en cada una de las actividades, de descubrirlo en los distintos ámbitos y averiguar cómo debe modularse en cada uno de ellos, por más que éste coincida. De esta forma, la aplicación siempre vendrá condicionada por el contexto situacional y las consecuencias derivadas. Al igual que en Walzer, no se trata de buscar principios en el exterior de una caverna, al modo platónico, sino de adentrarnos en cada esfera, ámbito o actividad, y buscar los principios y valores que los rigen. La diferencia con Walzer estribaba en que para Cortina este principio hallado resultaba ser el mismo para todos, además de verdadero. De esta forma, concluimos que mientras Cortina ponía el acento por igual tanto en el principio discursivo, como medio de coordinación entre los campos o esferas, como en la sustancia de éstas, Walzer se centraba fundamentalmente en este último aspecto.

2.9 Además, junto a la relación de no absorción entre mínimos y máximos, destacamos otras similitudes importantes que tenían algunos rasgos relevantes de la propuesta de ética cívica de Cortina, como por ejemplo: el dinamismo en el que su propuesta discurría y la necesidad de

## Conclusiones

respetar los mínimos compartidos, ya que algunos valores y principios no podían transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia, pues eran la base de la ética cívica o ética de mínimos, y que, en Walzer venían determinados por esas líneas rojas que no podían transgredirse. A este respecto y en cuanto a la exigencia de su cumplimiento, así como la posibilidad de intervención, concluimos que Walzer estaba dispuesto a su autorización en algunos casos, mientras que Cortina expresaba una exigencia moral ausente de coacción externa.

### **3. Relativas a la justicia distributiva**

3.1 Sostuvimos igualmente que ambos autores coincidían en algunas de las características expuestas por Cortina a la hora de realizar cualquier actividad humana y que en Walzer eran expresadas a través de las caracterizaciones de la justicia distributiva. En este sentido, con Cortina, concluimos que hemos de tener en cuenta la actividad o esfera de la que nos ocupamos, así como la meta por la que esa actividad cobra su sentido; también los valores, principios y actitudes que es necesario desarrollar para alcanzar su meta propia, siempre teniendo en cuenta que estos surgen de la actividad concreta y en el contexto general de la sociedad en la que se desarrollan. A su vez, los datos y las consecuencias de la situación deberán ser descritos y comprendidos del modo más completo posible y con la mayor densidad.

3.2 A este respecto, concluimos con Walzer que la justicia distributiva se desarrolla fundamentalmente en contextos maximalistas pues cualquier descripción completa de cómo deben ser distribuidos los bienes sociales será dependiente del contexto moral maximalista en el que se efectúe.

3.3 Sostuvimos que la justicia distributiva debía poseer relación con los bienes a distribuir y para ello era necesario atender a los significados sociales, los cuales dependían de una comprensión compartida que los reconociera y los constituyese a través de los diversos procesos sociales.

3.4 En este sentido, establecimos que tanto la concepción como la creación de bienes precedían a su distribución y concluimos que los criterios y procedimientos eran intrínsecos al bien social, lo que constituía un principio de legitimación a la vez que un principio crítico, de modo que el significado de los bienes determina su movimiento y distribución.

## Conclusiones

3.5 A su vez, afirmamos que los bienes y su uso eran configuradores de identidades y que no existía un sólo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales. Defendimos el carácter plural de los bienes sociales y cómo estos debían ser distribuidos alcanzados, tenidos, merecidos, etc., por las razones pertinentes, dependientes de cómo entendamos cada bien concreto, su esfera de aplicación y los mecanismos de distribución. Por esta razón, concluimos que el pluralismo de los contextos morales tenía su refrendo en el pluralismo valorativo y en el pluralismo distributivo que le acompañaban, distinguiendo así entre bienes y criterios de distribución en función de sus contextos morales maximalistas.

3.6 De este modo, concluimos que los criterios de distribución han de ser diferentes y autónomos entre sí, si bien las esferas a que dan lugar pueden estar interrelacionadas. En cualquier caso, afirmamos que la autonomía relativa de las mismas era un principio crítico y radical.

### **4. Relativas a la igualdad compleja y la ciudadanía**

4.1 En este sentido, establecimos que la justicia distributiva y también el resultado de la igualdad compleja tenían que ver con el arte de la separación en el que las diferentes esferas creadas en base a los bienes a distribuir debían ser respetadas y defendidas dentro de sus fronteras y límites, de manera que la posesión de un bien no conllevara la del resto, y de forma que los criterios por los que se distribuía un bien fueran internos a su propia esfera.

4.2 Por esta razón, afirmamos que la esfera política jugaba un papel dual como articuladora y garante del resto de esferas. A su vez, resaltamos la importancia de la sociedad civil, su relación con el poder político y cómo la relación debía ser recíproca. Con Cortina, la enmarcamos dentro de una ética cívica y diferenciada suficientemente del poder político, aunque pueda y deba influir en él, teniendo así un papel relevante y un espacio propio. Sostuvimos con ambos autores que la fuerza de la sociedad civil no solo es real sino también eficaz para la legitimación democrática y que es necesario fomentar un espíritu cívico a través de las diferentes tramas asociativas, pues solo así podrá extenderse y desarrollarse una política democrática. Entre esas tramas, reconocíamos con ambos la necesidad, no siempre vista, de incluir la esfera económica como parte importante de la sociedad civil.



## Conclusiones

4.3 A su vez, resaltamos cómo ambos hacían un llamamiento a una ciudadanía más activa, si bien Cortina exigía acertadamente una presión desde la sociedad civil al poder político en aras del bien común, reprochando así el olvido de Walzer al respecto en esta dirección. En este contexto, concluimos que el concepto de ciudadanía cobraba un papel instrumental y simbólico, a la vez que crítico, al zanjar disputas internas. De este modo, pusimos en valor el concepto de ciudadanía.

Respecto a la identificación pretendida por Miller entre igualdad de estatus y ciudadanía en el pensamiento de Walzer, concluimos que la idea de igualdad de estatus en Miller no podía identificarse plenamente ni con la igualdad compleja, ni tampoco con la igualdad de ciudadanía, por más que la igualdad compleja en Walzer contuviera a su base cierta igualdad de estatus, que en el caso de las sociedades occidentales podía incluso traducirse en igualdad de ciudadanía previamente, posibilitando así la misma igualdad de estatus. En cualquier caso, resaltamos que la igualdad de estatus podía desempeñar un papel práctico importante, pues ayudaba a sostener el principio de igualdad de ciudadanía y, como ideal político, brindaba razones para que las esferas existentes no se disolvieran unas dentro de otras.

Dando un paso más allá, nos pareció oportuno vincular la idea de ciudadanía compleja en Walzer y asumida por Cortina, con el concepto de ciudadanía civil en el marco de una democracia comunicativa, expuesto por Cortina. En este sentido, resaltamos como para ambos era necesaria una educación que sirviera a los intereses de los ciudadanos democráticos. A este respecto, destacaba Walzer que ésta era dependiente de nuestras nociones comunes de escuela pública, mientras Cortina exponía también la necesidad de una educación para la ciudadanía que formase ciudadanos capaces de sostener la democracia con un pensamiento propio a partir de las nociones básicas de derechos y obligaciones en un estado democrático y que fuera capaz de reconocer a otros en su dignidad y vulnerabilidad. En este sentido, concluimos que para ambos ésta era una esfera clave para proscribir la exclusión, en especial la de los más vulnerables, además de ser una herramienta fundamental en la igualdad de estatus y ciudadanía, pues de ella partía la capacidad de empoderar a los ciudadanos y hacerlos susceptibles de ser agentes de cambio.

4.4 Dentro de este contexto, asumimos el papel relevante del espacio público como un espacio en el que el pluralismo es y debe ser evidente,

## Conclusiones

señalando así el carácter polifónico de la esfera pública, sin más límite que los mínimos de justicia para Cortina y las líneas rojas en palabras de Walzer. Por todo esto, establecimos que una democracia comunicativa vendría integrada por un estado laico, una sociedad pluralista y una ciudadanía compleja en el marco de una esfera pública en la que se expresasen todas las voces que no atentan contra los mínimos de una ética cívica compartida. Teniendo en cuenta lo dicho, concluimos que estos rasgos podían ser compartidos ampliamente por Walzer y, de este modo, asumimos como válida la propuesta práctica de democracia comunicativa para sociedades democráticas de Cortina, afirmando que algunos de estos principios esenciales eran también asumidos por Walzer y que podían complementar a la idea de igualdad compleja con el objetivo de fomentar sociedades más justas.

4.5 En este sentido, y reiterando la aplicabilidad de la idea de igualdad compleja, concluimos que ésta funcionaba como un principio o ideal regulativo en la medida en que permitía vislumbrar la dirección en la cual caminar, actuando como medidor y baremo de cuán justa era una sociedad, fomentando así sociedades más igualitarias y más libres. Si el objetivo del igualitarismo político era crear una sociedad libre de dominación, la igualdad compleja contribuía a ello estableciendo que ningún grupo de personas pudiera dominar todos los criterios distributivos, y esto debido a que ningún bien particular debía dominar sobre todos los demás, de modo que poseyendo uno poseyésemos el resto por los criterios relativos a ese bien y sin contar con los significados sociales del resto.

4.6 En cualquier caso, reconocimos el cruce ilegítimo de fronteras como un peligro real, si bien señalamos la posibilidad de poder identificar su ilegitimidad dentro de cada sociedad a través de la igualdad compleja, ya que la idea se mostraba no sólo descriptiva sino también crítica y prescriptiva, de tal forma que la salvaguarda de la igualdad y la diferencia se convertían también en objetivos a alcanzar. Por estas razones, concluimos que donde la igualdad compleja existe, la injusticia y la corrupción disminuyen, pues permite identificar la corrupción y luchar contra ella.

4.7 De esta forma, si bien apuntamos la dificultad de poder medir la igualdad compleja, afirmamos su papel como defensora de cierta igualdad social, mostrando a su vez su firme oposición por injusto al

## Conclusiones

predominio y monopolio, -como analizamos al respecto del dinero y el poder político, pues no eran otra cosa que formas de dominación que se traducían en la dominación de bienes y de las personas-, de manera que la idea regulativa de igualdad compleja, concluimos, actuaba como antídoto y previsor de toda forma de tiranía. A su vez, establecimos que la igualdad compleja resultaba efectiva frente a la exclusión, negando así la acusación de algunos de que la igualdad compleja podía generar exclusión de forma justa atendiendo a criterios pertinentes.

4.8 A este respecto, resolvimos que la igualdad compleja era capaz, al menos en sociedades democráticas, de fomentar cierta igualdad de estatus, sosteniendo así, la idea de ciudadanía y no permitiendo que unas esferas se disolvieran en otras, como tampoco los criterios propios de cada una de ellas. Por todas estas razones concluimos que el ideal de igualdad compleja resultaba fundamental para este tipo de sociedades pluralistas y democráticas, pues nos permitía salvaguardar la diferencia, fomentar un mayor pluralismo, una sociedad civil fuerte y una mayor participación ciudadana.

4.9 Sin embargo, la aplicabilidad del ideal de igualdad compleja no quedaba restringida a este tipo de sociedades, pues en lo referente a sociedades no democráticas, concluimos que la idea de igualdad compleja todavía mantenía un margen de actuación importante, como idea regulativa, mínima y medidora de justicia. De hecho, expresamos su aplicabilidad en la medida en que constituía también un buen baremo para identificar injusticias en cualquier sociedad, sirviendo así de medidor de la justicia real para los pueblos.

Por esta razón, establecimos que, entendida en términos minimalistas, al igual que Cortina hacía con la ética cívica planteada a nivel transnacional, podía ser extendida al plano internacional de forma cuasi universal en clave de ideal regulativo válido para todo tipo de sociedades de forma procedimental, permitiendo así su uso más allá incluso del régimen adoptado por una sociedad. De este modo, la extensión presentaba la ventaja de que no discurría abruptamente por encima de interpretaciones y decisiones locales, tomando su forma bajo la negativa de no traspasar fronteras entre los significados compartidos por los pueblos particulares, constituyendo así una apuesta sobre los efectos antijerárquicos de las distribuciones autónomas y permitiendo mitigar las injusticias de forma clara, en aras de caminar en la búsqueda de un mundo mejor y más justo.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. DE MICHAEL WALZER

#### 1.A. LIBROS

- *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press, Cambridge, 1965. (Trad. castellana de Silvia Villegas: *La revolución de los santos: Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Barcelona, 2008.)
- *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Harvard University Press, Cambridge, 1970 (Trad. castellana de Carlos Raúl Yujnovski: *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*. Edisar, Buenos Aires, 1976.)
- *Political Action*, Quadrangle Books, Chicago, 1971.
- *Regicide and Revolution*, Cambridge University Press, London, 1974.
- *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977 (Trad. castellana de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar: *Guerras Justas e Injustas: Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001).
- *Radical Principles*, Basic Books, New York, 1977.
- *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983 (Trad. castellana de Heriberto Rubio: *Esféricas de Justicia. Una defensa del Pluralismo y la Igualdad*. FCE, México, 1993).
- *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985 (Trad. castellana: *Éxodo y revolución*, Per Abbat, Buenos Aires, 1985).
- *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1987 (Trad. castellana de Horacio Pons: *Interpretación y Crítica social*. Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, 1993).
- *The Company of Critics*. Basic Books, New York, 1988 (Trad. castellana de Horacio Pons: *En compañía de los críticos*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993).
- *What It Means to be an American*. Marsilio, 1992.

## **Bibliografía**

- *Civil Society and American Democracy*. Rotbuch Verlag, 1992. (selección de artículos en alemán)
- *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame Press, 1994 (Trad. castellana de Rafael del Águila: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza, Madrid, 1996).
- *Toward a Civil Society*, Berghahn Books, Oxford, 1995.
- con MILLER, DAVID, *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995 (Trad. castellana de Horacio Pons: *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. FCE, Buenos Aires, 1995).
- *On Toleration*, Yale University Press, New Haven and London, 1997 (Trad. castellana de Francisco Álvarez: *Tratado sobre la tolerancia*. Paidós, Barcelona, 1998).
- *Arguments from the Left*, Atlas, 1997. (Selección de artículos en sueco.)
- *Pluralism and Democracy*, Éditions Esprit, 1997. (Selección de artículos en francés.)
- *Reason, Politics, and Passion*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.)
- *The Jewish Political Tradition, vol. I Authority*, co-editado con Menachem Lorberbaum, Noam Zohar y Yair Lorberbaum. Yale University Press, New Haven and London, 2000.
- *Exilic Politics in the Hebrew Bible*. Mohr Siebeck, 2001.
- *Guerra, política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001. (Selección de artículos en castellano.)
- *The Thread of Politics: Democracy, Social Criticism, and World Government*, Diábasis, 2002. (Selección de artículos en italiano).
- *The Jewish Political Tradition, vol. II Membership*, co-editado con Menachem Lorberbaum, Noam Zohar y Yair Lorberbaum. Yale University Press, New Haven and London, 2003.
- *Erklärte Kriege-kriegserklärungen*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburgo, 2003. (Selección de artículos en alemán.)
- *Arguing about War*, Yale University Press, 2004. (Trad. castellana *Reflexiones sobre la guerra*. Paidós. Barcelona, 2004.)

## **Bibliografía**

- *Politics and Pasion: Toward a more Egalitarian Liberalism*, Yale University Press, 2005.
- *Thinking Political Theory: Essays in political theory*, Yale University Press, 2007. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010.)
- *Terrorismo y guerra justa*, Katz, Barcelona, 2008.
- con MILLS, NICOLAUS, *Getting Out: Historical Perspectives on Leaving Iraq*. University of Pennsylvania Press, 2009.

### **1. B. ARTÍCULOS**

- “The Travail of the U.S. Communists”, *Dissent* 3 (otoño 1956), pp. 406-410.
- “Hungary and the Failure of the Left”, *Dissent* 4 (primavera 1957), pp. 157-162.
- “John Wain: The Hero in Limbo”, *Perspective* 10 (verano-otoño 1958), pp. 137-145.
- “Politics of the Angry Young Men”, *Dissent* 5 (primavera 1958), pp. 148-154.
- “When the Hundred Flowers Withered”, *Dissent* 5 (otoño 1958), pp. 360-374.
- “Education for a Democratic Culture: I”, *Dissent* 6 (primavera 1959), pp. 107-121.
- “The American School: II”, *Dissent* 6 (verano 1959), pp. 223-236.
- Intercambio con H. Brand, “Classless Education in Class Society?”, *Dissent* 7 (invierno 1960), pp. 86-89.
- “A Cup of Coffee and a Seat”, *Dissent* 7 (primavera 1960), pp. 111-120.
- “The Idea of Resistance”, en “Politics of Non-Violent Resistance: A Discussion”, *Dissent* 7 (otoño 1960), pp. 369-373.
- “In Place of a Hero”, *Dissent* 7 (primavera 1960), pp. 156-162.
- “The Politics of the New Negro”, *Dissent* 7 (verano 1960), pp. 235-243.
- “Cuba: The Invasion and the Consequences”, *Dissent* (junio 1961)

## **Bibliografía**

- Intercambio con Joyce Kolko, “Cuba and Radicalism”, *Dissent* 8 (otoño 1961), pp. 517–519.
- “After the Election”, *Dissent* 8 (invierno 1961), pp. 3-5.
- Intercambio con Tom Kahn, “The Idea of Revolution”, *Dissent* 8 (primavavera 1961), pp. 180-184.
- “The Protestant Mind of the English Reformation: 1570-1640 por Charles H. George and Katherine George”, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1961., pp. 89-96.
- “The Mood and the Style”, *Dissent* 9 (invierno 1962), pp. 29-33.
- “Students in Washington: A New Peace Movement”, *Dissent* 9 (primavavera 1962), pp. 179-182.
- “The Young Radicals: A Symposium”, *Dissent* 9 (primavavera 1962), pp. 129-131.
- “In Defense of Spying”, *Dissent* 10 (otoño 1963), pp. 398-399.
- Intercambio con Bernard Rosenberg, “King and Reuther for 64”, *Dissent* 10 (otoño 1963), pp. 300, 390–391.
- “Puritanism as a Revolutionary Ideology”, *History and Theory* 3 (1963), pp. 59–90.
- “Revolutionary Ideology: The Case of the Marian Exiles”, *The American Political Science Review* 57 (1963), pp. 643-654.
- “The Future of Goldwaterism”, *Views* (otoño 1964), pp. 13-18.
- “The Only Revolution: Notes on the Theory of Modernization”, *Dissent* 11 (otoño 1964), pp. 432-440.
- “Paul Goodman’s Community of Scholars”, con respuesta de Paul Goodman. *Dissent* 11 (invierno 1964), pp. 21-28.
- Intercambio con John Schrecker, “American Intervention and the Cold War”, *Dissent* 12 (otoño 1965), pp. 431-446.
- Intercambio con Michael Rustin, “Labor in Britain: Victory and Beyond”, *Dissent* 12 (invierno 1965), pp. 21-31.
- “Report from America”, *Views* (verano 1965), pp. 12-13.
- “Democracy and the Conscript”, *Dissent* 13 (enero-febrero 1966), pp. 16-22.



## **Bibliografía**

- Intercambio (co-autor con John Schrecker) con Henry Pachter, “Ideology and Power in Foreign Affairs: Comments on John Schrecker and Michael Walzer, “American Intervention and the Cold War”, *Dissent*, otoño, 1965”, *Dissent* 13 (marzo–abril 1966), pp. 198-207.
- “On the Nature of Freedom”, *Dissent* 13 (noviembre-diciembre 1966), pp. 725-728.
- “Options for Resistance Today”, en el simposio, “The Draft: Reflections and Opinions.” *Dissent* 13 (mayo–junio 1966), pp. 318-319.
- “Puritanism as a Revolutionary Ideology”, en *Political Theory and Ideology*, editado por Judith N. Shklar, MacMillan, New York, 1966, pp. 49-66.
- Intercambio con Lewis Coser, “Anti-Communism and the CIA”, *Dissent* 14 (mayo–junio 1967), pp. 274-280.
- “The Condition of Greece: Twenty Years After the Truman Doctrine”, *Dissent* 14 (julio– agosto 1967), pp. 421-431.
- “The Exodus and Revolution: An Exercise in Comparative History”, *Mosaic* 8 (1967), pp. 6-21.
- “Moral Judgement in Time of War”, *Dissent* 14 (mayo-junio 1967), pp. 284-292.
- “The Obligation to Disobey”, *Ethics* 77 (1967), pp. 163-175.
- “The Obligation to Disobey”, en *Political Theory and Social Change*, editado por David Spitz, Atherton Press, New York, 1967, pp. 185-202
- “On the Role of Symbolism in Political Thought”, *Political Science Quarterly* 82 (1967), pp. 191–204.
- “Civil Disobedience and Resistance”, *Dissent* 15 (enero–febrero 1968), pp. 13-15.
- “The New Left”, *The University and the New Intellectual Environment: The Frank Gerstein Lectures, York University 1967–8*, Macmillan of Canada, Toronto, 1968, pp. 29-48
- “Politics in the Welfare State”, *Dissent* 15 (enero–febrero 1968), pp. 26-40.
- “Civil Disobedience and Corporate Authority”, en *Power and Community: Dissenting Essays in Political Science*, editado por Philip Green y Sanford Levinson, Random House, New York, 1969, pp. 223-246.
- “Corporate Authority and Civil Disobedience”, *Dissent* 16 (septiembre-

## **Bibliografía**

octubre 1969), pp. 395-406.

- “Prisoners of War: Does the Fight Continue after the Battle?”, *The American Political Science Review*, Vol 63 (1969), pp. 777-786.

- “A Journey to Israel”, *Dissent* 17 (noviembre–diciembre 1970), pp. 497-503.

- “The Revolutionary Uses of Repression”, en *Essays in Theory and History: An Approach to the Social Sciences*, editado por Melvin Richter, Harvard University Press, Cambridge, 1970, pp. 122-136.

- “Citizens Politics: How to Do It”, *Dissent* 18 (junio 1971), pp. 252-257.

- “Violence: The Police, the Militants, and the Rest of Us”, *Dissent* 18 (abril 1971), pp. 119-127.

- “World War II: Why Was This War Different?”, *Philosophy and Public Affairs* 1 (1971), pp. 3-21.

- “Notes for Whoever’s Left”, *Dissent* 19 (primavera 1972), pp. 309-314.

- “In Defense of Equality”, *Dissent* 20 (fall 1973), pp. 399-408.

- “The Peace Movement: What Was Won by Protest”, *The New Republic* 168 (febrero 10, 1973), pp. 24-26.

- “Political Action: The Problem of Dirty Hands”, *Philosophy and Public Affairs* 2 (invierno 1973), pp. 160-180. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 385-406).

- “Regicide and Revolution”, *Social Research* 40 (1973), pp. 617-642.

- “Civility and Civic Virtue”, *Social Research* 41 (1974), pp. 593-611.

- “Political Action: The Problem of Dirty Hands”, en *War and Moral Responsibility*, editado por Marshall Cohen, Thomas Nagel, y Thomas Scanlon, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp. 62-82.

- “Rebels Without a Cause”, *Review of Religion and Revolution*, por Guenter Lewy. *The New York Review of Books* 21 (octubre 17, 1974), pp. 33-34.

- “World War II: Why Was This War Different?”, en *War and Moral Responsibility*, editado por Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp. 85-103.

- “Consenting to One’s Own Death: The Case of Brutus”, en *Beneficent Euthanasia*, editado por Marvin Kohl, Prometheus Books, Buffalo: New York, 1975, pp. 100-105.

## **Bibliografía**

- “The New Terrorists”, *The New Republic* 172, (agosto 30, 1975).
- “A Note on Commitments”, *The New Republic* 172 (abril 19, 1975), pp. 10-11.
- Intercambio con J. Bowyer Bell and Roger Morris, “Terrorism: A Debate”, *The New Republic* 173 (diciembre 27, 1975), pp. 12-15.
- “Arms to All Men”, *The New Republic* 174 (marzo 20, 1976), pp. 5-6.
- “Israeli Arabs: The Rabin Government’s Dilemma”, *The New Republic* 174 (abril 17, 1976), pp. 11-13.
- “Israeli Policy and the West Bank”, *Dissent* 23 (verano 1976), pp. 234-236.
- “The Memory of Justice: Marcel Ophuls and the Nuremberg Trials”, *The New Republic* 175 (octubre 9, 1976), pp. 19-23.
- “Thoughts on Democratic Schools”, *Dissent* 23 (invierno 1976), pp. 57-64.
- “Disadvantaged Groups, Individual Rights”, *The New Republic* 177 (octubre 15, 1977), pp. 5-9.
- “The Election: Lessons and Rewards?”, *Dissent* 24 (invierno 1977), pp. 5-6.
- “Hope in the Middle East”, *The New Republic* 177 (diciembre 3, 1977), pp. 5-6.
- “How to Welcome President Sadat”, *The New Republic* 176 (abril 9, 1977), pp. 5-6, 8.
- “War Crimes: Defining the Moral Culpability of Leaders and Citizens”, *The New Republic* 177 (noviembre 5, 1977), pp. 17-23.
- “Settlements, Planes, Peace”, *The New Republic* 178 (febrero 25, 1978), pp. 8, 10, 12.
- “Capitalism, Socialism, and Democracy”, *Commentary*, vol. 65, abril 1978, pp. 70-71.
- “Israel in Lebanon: Just and Unjust Responses to Terrorism”, *The New Republic* 178 (abril 8, 1978), pp. 17-18.
- “Must Democracy Be Capitalist?”, *Review of Politics and Markets: The World’s Political-Economic Systems*, por Charles E. Lindblom. *The New York Review of Books* 25 (julio 20, 1978), pp. 40-42.
- “Teaching Morality: Ethics Makes a Comeback”, *The New Republic* 178 (junio 10, 1978), pp. 12-14.
- “Town Meetings and Workers’ Control: A Story for Socialists”, *Dissent* 25

## **Bibliografía**

- (verano 1978), pp. 325-333.
- Intercambio con Robert L. Heilbroner. "What is Socialism?", *Dissent* 25 (verano 1978), pp. 341-360.
  - "Vietnam and Cambodia", *Dissent* 25 (fall 1978), pp. 390-391.
  - "Blessed Be the Peacemakers", *The New Republic* 179 (septiembre 30, 1978), pp. 1, 5-6.
  - "The Arab Card", *The New Republic* 180 (enero 6, 1979), pp. 6, 8.
  - "Arafat's Unexpected Ally", *The New Republic* 180 (junio 23, 1979), pp. 8-10.
  - "Blacks and Jews", *The New Republic* 181 (septiembre 1 y 8, 1979), pp. 5-6.
  - "The Islam Explosion: Religion is Reemerging as a Political Force Throughout the Third World", *The New Republic* 181 (diciembre 8, 1979), pp. 18-21.
  - "The Moral Problem of Refugees: The Boat People Are an Easy Case. How Will We Handle a Tough One?", *The New Republic* 180 (febrero 10, 1979), pp. 15-17.
  - "Nervous Liberals", *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics*, editado por Peter Steinfels. *The New York Review of Books* 26 (octubre 11, 1979), pp. 5-9.
  - "The Only Game in Town", *The New Republic* 180 (marzo 17, 1979), pp. 7-8.
  - "The Pastoral Retreat of the New Left", *Dissent* 26 (fall 1979), pp. 406-411.
  - Intercambio con Edward Luttwak, "An Exchange on 'Sideshow'", *The New Republic* 181 (noviembre 3, 1979), pp. 38-40.
  - "Socialism and Self-Restraint: The Moral Equivalent of War Requires the Moral Equivalent of Wartime Equality", *The New Republic* 181 (julio 7 and 14, 1979), pp. 16-19.
  - "A Theory of Revolution", *Marxist Perspectives* 52 (primavavera 1979), pp. 30-44.
  - Intercambio con Irving Howe, "Were We Wrong About Vietnam?: Reconsidering the Antiwar Movement", *The New Republic* 181 (agosto 18, 1979), pp. 15-18.
  - "Chosen for Attention", *The New Republic* 183 (agosto 16, 1980), pp. 6, 8-9.

## Bibliografía

- “French Terror”, *The New Republic* 183 (octubre 18, 1980), pp. 5-6.
- “Greensboro, 1980”, *The New Republic* 182 (febrero 16, 1980), pp. 10-11.
- “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics”, *Philosophy and Public Affairs* 9, 1980, pp. 209–229. (Trad. castellana en *Guerra, política y Moral*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 59-85; *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 307-328).
- “The New Masters”, *Review of The Intellectuals on the Road to Class Power*, editado por George Konrád, Ivan Szelényi. *The New York Review of Books* 27 (marzo 20, 1980), pp. 37-39.
- “Political Decision-Making and Political Education”, en *Political Theory and Political Education*, editado por Melvin Richter, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 159-176.
- “Pluralism: A Political Perspective”, en Stephan Thernstrom, Ann Orlov, y Oscar Handlin (comps.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1980, pp. 781-787.
- “Revolution-Watching: The Iranian Captivity”, *The New Republic* 182 (marzo 29, 1980), pp. 14-16.
- “The Political Theory of Ethnic Pluralism”, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Belknap Press, 1980.
- “The Challenge of Liberation”, *The Making of Modern Zionism: Intellectual Origins of the Jewish State*, editado por Shlomo Avineri. *The New Republic* 185 (octubre 21, 1981), pp. 28-29.
- “The Courts, The Elections, and the People”, *Dissent* 28 (primavavera 1981), pp. 153-155.
- “Democracy vs. Elections: Primaries Have Ruined Our Politics”, *The New Republic* 184 (enero 3 y 10, 1981), pp. 17-19.
- Intercambio con Paul Fussell, “An Exchange on Hiroshima: Michael Walzer and Paul Fussell on the Moral Calculus of the Bomb”, *The New Republic* 185 (septiembre 23, 1981), pp. 13-14.
- “Israel’s Election”, *The New Republic* 184 (junio 27, 1981), pp. 7- 8.
- “Life with Father”, *Review of Wealth and Poverty*, por George Gilder. *The New York Review of Books* 28 (abril 2, 1981), pp. 3-4.
- “Philosophy and Democracy”, *Political Theory* 9 (1981), pp. 379-99. (Trad.

## **Bibliografía**

castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 29-52)

- “Response to Chaney and Lichtenberg”, *Boundaries: National Autonomy and its Limits*, editado por Peter G. Brown and Henry Shue, Rowman and Littlefield, Totowa: New Jersey, 1981, pp. 101-105.
- “From R.H. Tawney’s Commonplace Book: Introduction”, *Dissent* 28 (fall 1981), p. 487.
- “Totalitarianism vs. Authoritarianism: The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory”, *The New Republic* 185 (julio 4 y 11, 1981), pp. 21, 24–25.
- “Totalitarianism vs. Authoritarianism: The Theory of Tyranny, the Tyranny of Theory”, *Dissent* 28 (fall 1981), pp. 400-403.
- “Two Kinds of Military Responsibility”, *Parameters* 11 (marzo 1981), pp. 42-46.
- “The distribution of Membership”, *Boundaries*, editado por Peter Brown and Henry Shue, Rowman and Little Field, Totowa, 1981.
- “The Community: Wanted: Moral Engagement”, *The New Republic* 186 (marzo 31, 1982), pp. 11-12, 14.
- “Pluralism in political perspective”, en *The Politics of Ethnicity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 1-27.
- “From Contract to Community”, *Review of Liberalism and the Limits of Justice. The New Republic* 187 (diciembre 13, 1982), pp. 35–37.
- “Dirty Work Should Be Shared: In a Society of Equals, Garbage is Everyone’s Business”, *Harper’s* 265 (diciembre 1982), pp. 22–31.
- “Peace or the PLO: A Dead End (and a Way Out)”, *The New Republic* 187 (agosto 16 y 23, 1982), pp. 13-15.
- Intercambio con Stanley Hoffman, “The PLO Problem”, *The New Republic* 187 (septiembre 6, 1982), pp. 2, 39.
- “Political Alienation and Military Service”, en *The Military Draft: Selected Readings on Conscription*, editado por Martin Anderson, Hoover Institution Press, Stanford: California, 1982, pp. 153-170.
- “Response to Lackey”, *Ethics* 92 (1982), pp. 547-548.
- “Solidarity’s Refusal”, *The New Republic* 187 (octubre 4, 1982), p. 12.
- “What Kind of Triumph?: The Battle of Lebanon:1”, *The New Republic* 187

## Bibliografía

(julio 5, 1982), pp. 11-12, 14.

- “Socialism and the Gift Relationship”, *Dissent*, otoño 1982, pp. 431-441.
- “On Failed Totalitarianism”, *Dissent* 30 (verano 1983), pp. 297-306.
- “Local Struggle, Local Compromise”, *Review of Ethnic Dilemmas 1964–1982*, editado por Nathan Glazer. *The New York Times Book Review* 88 (octubre 2, 1983), pp. 7, 24–25.
- “Notes from an Israel Journal: What the Students Taught the Teacher about Just and Unjust Wars”, *The New Republic* 189 (septiembre 5, 1983), pp. 13-17.
- “The Politics of Michel Foucault”, *Dissent* 30 (fall 1983), pp. 481-490.
- “The Pull of Public Life”, *Review of Politics in the Ancient World*, editado por M.I. Finley. *The New Republic* 189 (diciembre 12, 1983), pp. 35-37.
- “States and Minorities”, *Minorities: Community and Identity*, editado por C. Fried, Berlin: Verlag, 1983, pp. 219-227.
- Intercambio con Ronald Dworkin, “Spheres of Justice: An exchange”, *New York Review of Books* (julio 21, 1983), pp. 43-46.
- “Commitment and Social Criticism: Camus’s Algerian War”, *Dissent* 31 (fall 1984), pp. 424-432.
- “Deterrence and Democracy: In a Nuclear Age We Need Both ‘Normal’ and ‘Abnormal’ Politics”, *The New Republic* 191 (julio 2, 1984), pp. 16-21.
- “*Dissent* at Thirty”, *Dissent* 31 (invierno 1984), pp. 3-4.
- “Liberalism and the Art of Separation”, *Political Theory* 12 (1984), pp. 315–30. (Trad. castellana en *Guerra, política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 93-114; *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 93-112).
- “The Politics of the Intellectual: Julien Benda’s *La Trahison des Clercs* Reconsidered”, *Conflict and Consensus: A Festschrift in Honor of Lewis A. Coser*, editado por Walter W. Powell y Richard Robbins, New York: Macmillan, 1984, pp. 365–377.
- “The Popular Patron”, *The New Republic* 190 (abril 9, 1984), pp. 33-35.
- “The Secret of Citizenship”, *The New Republic* 191 (diciembre 31, 1984), pp. 34-36.
- “Bitburg–Looking Back”, *Congress Monthly* 52 (julio–agosto 1985), pp. 2, 23.

## **Bibliografía**

- Intercambio con Joseph Frank y Lionel Abel, “Camus and the Algerian War”, *Dissent* 32 (invierno 1985), pp. 105-110.
- “Hold the Justice: At McPrison and Burglar King, It’s... “, *The New Republic* 192 (abril 8, 1985), pp. 10-12.
- Intercambio con Milton Babbitt, William J. Bennett, Marshal Cohen, Ashton Hawkins, Philip Johnson y Richard A. Wollheim, “Panel Discussion: The Arts, the Humanities, and Their Institutions”, *Art and the Law* 9 (1985), pp. 179-214.
- “In Search of Solidarity”, *The New Republic* 192 (mayo 13, 1985), pp. 36-37.
- “What’s Left of Marx?”, *The New York Review of Books* 32 (noviembre 21, 1985), pp. 43-46.
- “The Long-Term Perspective”, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 62 (enero–febrero 1986), pp. 8-14.
- “Bleeding Nicaragua: Justice and the Contras”, *The New Republic* 194 (abril 28, 1986), pp. 15-16.
- “Follow that Network”, *The New Republic* 194 (junio 2, 1986), p. 8.
- “Cheap Moralizing”, *The New Republic* 195 (noviembre 10, 1986), p. 20.
- “Justice Here and Now”, *Justice and Equality Here and Now*, editado por Frank S. Lucash, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pp. 136-50. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 113-130.)
- “Nuclear Deterrence and Democratic Politics”, en *The Nuclear Dilemma and the Just War Tradition*, editado por William V. O’Brien and John Langan, Lexington Books, Lexington: Mass. D.C., 1986, pp. 209-220.
- “Pleasures and Costs of Urbanity”, *Dissent* 33 (fall 1986), pp. 470-75.
- “The Politics of Michel Foucault”, *Foucault: A Critical Reader*, editado por David Couzens. Basil Blackwell, Oxford, 1986, pp. 51–68
- “The Reform of the International System”, *Studies of War and Peace*, editado por Øyvind Østerud. Norwegian University Press, Oslo, 1986, pp. 227-250, 276.
- “Introduction”, en Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, Simon and Shuster, Touchstone, Nueva York, 1986 (Trad. castellana: *El erizo y la zorra: Tolstói y su visión de la historia*, Península, Barcelona, 2002).
- “Toward a Theory of Social Assignments”, *American Society: Public and Private Responsibilities*, editado por Winthrop Knowlton y Richard Zechhauser,



## **Bibliografía**

- Ballinger Publishing Cambridge: Massachusetts, 1986, pp. 79-96.
- “What’s Terrorism—And What Isn’t”, *Dissent* 33 (verano 1986), pp. 274-275.
  - “The Imperfectionist”, *Review of The Morality of Freedom*, por Joseph Raz. *The New Republic* 197 (diciembre 7, 1987), pp. 30-32.
  - “Israel’s Great Victory: A War of Survival or Conquest?”, *New Republic*, vol. 196, junio 8, 1987, pp. 22-25
  - “Notes on Self-Criticism”, *Social Research* 54 (1987), pp. 33–43. (Trad. castellana: “El individuo dividido” en *Moralidad en el ámbito local e internacional* Alianza, Madrid, 1994, pp. 115-134).
  - “The Ambiguous Legacy of Antonio Gramsci”, *Dissent* 35 (fall 1988), pp. 444-456.
  - “The Green Line: After the Uprising, Israel’s New Border”, *The New Republic* 199 (septiembre 5, 1988), pp. 22–24.
  - “Interpretation and Social Criticism”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, editado por Sterling M. McMurrin, vol. 8, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988, pp. 1-80.
  - “Search for Zion”, *Tikkun* 3 (mayo-junio 1988), pp. 75-79, 127-28.
  - “Socializing the Welfare State”, en *Democracy and the Welfare State*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 13-26.
  - “Socializing the Welfare State: Democracy in the Distributive Sector”, *Dissent* 35 (verano 1988), pp. 292-300.
  - “Terrorism: A Critique of Excuses”, en *Problems of International Justice*, editado por Steven Luper-Foy, Westview Press, Boulder, 1988, pp. 237-247.
  - “Why Not Jackson?“, *Dissent* 35 (verano 1988), pp. 267-268.
  - “Citizenship”, en *Political Innovation and Conceptual Change*, editado por Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 211–219.
  - “The Critic in Exile: Breyten Breytenbach and South Africa”, *Dissent* 36 (primavavera 1989), pp. 177-185.
  - “A Critique of Philosophical Conversation”, *The Philosophical Forum* 21 (fall–invierno 1989–1990), pp. 182-196 (Trad. castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 53-72.)

## **Bibliografía**

- “Flight from Philosophy”, *Review of The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, por Benjamin Barber. *The New York Review of Books* 36 (febrero 2, 1989), pp. 42-44.
- “The Sins of Salman: The Do’s and Don’t’s of Blasphemy”, *The New Republic* 200 (abril 10, 1989), pp. 13-15.
- “Socialism Then and Now”, *The New Republic* 201 (noviembre 6, 1989), pp. 75-78.
- “What Kind of State Is a Jewish State? “, *Tikkun* 4 (julio-agosto 1989), pp. 34-37, 126-128.
- “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 18 (1990), pp. 6-23. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 153-176.)
- “The Constitution and Social Change: A Comment”, en Shlomo Slonim (comp.), *The Constitutional Bases of Political and Change in the States*, Nueva York, Praeger, 1990, pp. 353-356.
- “The Minimalist”, *The New Republic* 202 (enero 22, 1990), pp. 39-41.
- “Nation and Universe”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, editado por Grethe B. Peterson, vol. 11, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990, pp. 507-556. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 263-306).
- “Nation-States and Inmigrant Societies”, *Can Liberal Pluralism be Exported?* Oxford University Press, Oxford, 1990 , pp. 150-153.
- “A Note on Positive Freedom in Jewish Thought”, *S’vara* 1 (invierno 1990), pp. 7-11.
- “Only Connect”, *The New Republic* 203 (agosto 13, 1990), pp. 32-34.
- “What Does It Mean to Be an ‘American?’”, *Social Research* 57 (1990), pp. 591-614.
- “Two Kinds of univesalism”, *Tanner Lectures Human Values* XI, 1990.
- “Constitutional Rights and the Shape of Civil Society”, *The Constitution of the People: Reflections on Citizens and Civil Society*, editado por Robert E. Calvert, University Press of Kansas, Lawrence: Kansas, 1991, pp. 113-126.
- “On Distributive Justice.” Prefacio en *The 1990 American Education Finance Association Yearbook: Spheres of Justice in Education*, editado por Deborah A.

## **Bibliografía**

Verstegen y James G. Ward, HarperCollins, Harper Business, New York, 1991, pp. 5-8.

- "Education", en *The 1990 American Education Finance Association Yearbook: Spheres of Justice in Education*, editado por Deborah A. Verstegen y James G. Ward, HarperCollins, HarperBusiness, New York, 1991, pp. 239–268.

- "Good Aristocrats/Bad Aristocrats: Thomas Hobbes and Early Modern Political Culture", en *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*, editado por Richard T. Bienvenu y Mordechai Feingold, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: The Netherlands, 1991, pp. 41–53.

- Intercambio con with Brian Morton, "The Gulf War—Once More", *Dissent* 38 (verano 1991), pp. 424-425.

- "The Gulf War—Taking Positions", *Dissent* 38 (primavavera 1991), pp. 153-154.

- "The Idea of Civil Society: A Path to Social Reconstruction", *Dissent* 38 (primavavera 1991), pp. 293-304.

- "Perplexed: Moral Ambiguities in the Gulf Crisis", *The New Republic* 204 (enero 28, 1991), pp. 13-15.

- "Unquick Fix: The Peace Process Begins", *The New Republic* 205 (noviembre 18, 1991), pp. 13-14.

- "What Is to Be Done?: A Symposium", *The New Republic* 204 (mayo 20, 1991), p. 31.

- "Introduction", *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Providence (Rhode Island), 1991, pp. 1-4.

- "The Civil Society Argument", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, editado por Chantal Mouffe, London, 1992, pp. 89-107. Trad. "La idea de una sociedad civil", *Debats* 29, 1992, pp. 31-37.

- "The Idea of Holy War in Ancient Israel", *The Journal of Religious Ethics* 20 (1992), pp. 215-228.

- "The Legal Codes of Ancient Israel", *Yale Journal of Law and the Humanities* 4, 1992, pp. 335-349.

- "Moral Minimalism", en *From the Twilight of Probability: Ethics and Politics*, editado por William R. Shea and Antonio Spadafora, Watson Publishing International, Science History Publications, Canton: Mass., 1992, pp. 3–14. (Trad. castellana de Rafael del Águila: Moralidad en el ámbito local e

## **Bibliografía**

internacional. Alianza, Madrid, 1996, pp. 33-51).

- “The New Tribalism: Notes on a Difficult Problem”, *Dissent* 39 (primavavera 1992), pp. 164-171.
- “Scenarios for Possible Lefts: Where Can We Go?“, *Dissent* 39 (fall 1992), pp. 466-469.
- Intercambio con James B. Rule, “Tribalism and the State”, *Dissent* 39 (fall 1992), pp. 519-524.
- “The Turn: Israel’s Change of Heart”, *The New Republic* 207 (septiembre 28, 1992), pp. 12, 14-15.
- “Two Kinds of Institute”, *The Cambridge Review* 113 (junio 1992), pp. 55–56.
- “The View From Somewhere”, *The New Republic* 206 (febrero 17, 1992), pp. 30-32.
- “Exclusion, Injustice, and the Democratic State”, *Dissent* 40 (invierno 1993), pp. 55-64. (Trad. castellana en *Guerra, política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 131-151; *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 131-152).
- “Irving Howe: 1920-1993”, *Dissent* 40 (verano 1993), pp. 275-276.
- “Möglichkeiten der Linken. Wohin soll der Weg gehen?”, *What’s Left? Prognosen zur Linken*, Rotbuch Verlag, Berlin, 1993, pp. 141-150.
- “Between Nation and World: Welcome to Some New Ideologies”, *The Economist*. Número especial, *150 Economist Years* (septiembre 11, 1993), pp. 51-54.
- “Objectivity and Social Meaning”, *The Quality of Life*, editado por Martha C. Nussbaum y Amartya Sen, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 165–177. (Trad. *La calidad de vida*, México, FCE, 1996; *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 73-92.)
- “On the Road: The Shock of Recognition IV”, *The New Republic* 209 (octubre 4, 1993), pp. 22–23, 26.
- “The First Locarno Conference”, *Dissent* 41 (fall 1994), pp. 548-549.
- “The Legal Codes of Ancient Israel”, en *The Rule of Law: Nomos XXXVI*, editado por Ian Shapiro, New York University Press, New York, 1994, pp. 101-119.
- “Toward a New Realization of Jewishness”, *Congress Monthly* 61 (junio–julio–agosto 1994), pp. 3-6.

## **Bibliografía**

- “Notes on the New Tribalism”, en *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, editado por Chris Brown, Routledge, London, 1994, pp. 187-200.
- “The Road Not Taken”, *Review of Liberal Socialism*, por Carlo Rosselli, editado por Nadia Urbinati, traducido por William McCuaig. *The New Republic* 211 (agosto 22 y 29, 1994), pp. 38-40.
- “Shared Meanings in a Poly-Ethnic Democratic Setting: A Response”, *Journal of Religious Ethics* 22.2 (1994), pp. 401-405.
- “Multiculturalism and individualism”, *Dissent*, primavera 1994, pp. 185-191
- “The Solipsist as Hero”, *Review of Representations of the Intellectual*, por Edward W. Said. *The New Republic* 211 (noviembre 7, 1994), pp. 38-40.
- “Are there Limits to Liberalism”, *Review of Isaiah Berlin*, por John Gray. *The New York Review of Books* 42 (octubre 19, 1995), pp. 28–31.
- “The Civil Society Argument”, en *Theorizing Citizenship*, editado por Ronald Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 153–174. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 177-202).
- “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, editado por Amitai Etzioni, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995, pp. 52–70.
- “Education, Democratic Citizenship, and Multiculturalism”, *Journal of Philosophy of Education* 29 (1995), pp. 181-189.
- “Fifty Years After Hiroshima”, *Dissent* 42 (verano 1995), pp. 330-331.
- “Locarno II”, *Dissent* 42 (fall 1995), p. 537.
- “The Politics of Rescue”, *Social Research* 62 (1995), pp. 53-66.
- “The Public Impact of the Christian-Jewish Dialogue”, *New Theology Review* 8 (mayo 1995), pp. 79-83.
- Prefacio de “Anti-Semite and Jew”, *Schocken Books*, New York 1995, pp. 5-25.
- Intercambio con Veit Bader.”Citizenship and Exclusion”, *Political Theory*, 1995, pp. 211-252.
- “Pulp Fiction”, *The New Republic* 213 (noviembre 27, 1995), pp. 36-37.
- “Reasons to Mourn: What Rabin’s Assassin Was and, More Disturbingly, Was Not”, *The New Yorker* 71 (noviembre 20, 1995), pp. 7-8.

## **Bibliografía**

- “For Identity”, *The New Republic* (12 febrero, 1996), p. 39.
- “Bernard Rosenberg: 1924–1996”, *Dissent* 43 (fall 1996), pp. 139-140.
- “A Dissenter’s Dissenter”, *Dissent* 43 (invierno 1996), p. 125.
- “Gulf Crisis”, *The New Republic* 215 (agosto 5, 1996), p. 25.
- “For Identity”, *The New Republic* 215 (diciembre 2, 1996), p. 39.
- Intercambio con Cornel West, “The Million Man marzo”, *Dissent* 43 (invierno 1996), pp. 97-101.
- “On Negative Politics”, *Liberalism Without Illusions*, editado por Bernard Yack, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 17-24.
- “Opportunism Knocks”, *The New Republic* 215 (septiembre 16 y 23, 1996), p. 27.
- “Vote Early”, *The New Republic* 215 (octubre 28, 1996), p. 29.
- “What’s Going On? Notes on the Right Turn”, *Dissent* 43 (invierno 1996), pp. 5-11.
- “War and peace in the jewish tradition” en las conferencias *The ethics of war and peace 1993*. Princeton Academic Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- “Blacks and Jews: A Personal Reflection”, *Struggles in the Promised Land: Toward a History of Black-Jewish Relations in the United States*, editado por Jack Salzman y Cornel West, pp. 401–409. Oxford University Press, New York, 1997.
- “The politics of difference: Statehood and toleration in a multicultural world”, *Ratio Juris* vol 10, n° 2, 1996, pp. 165-176. Segunda edición en *The morality of nationalism*, Oxford University Press, 1997, pp. 245-257. (Trad. “La política de la diferencia: Estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural”, *Isegoría*, 1996, pp. 37-53; *Debats*, 2003; *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 243-262).
- “Citizenship in a Changing Society”, *Esprit*, Berlín, marzo-abril, 1997. (Trad. castellana en *Guerra, Política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 153-166).
- “Campaign Financing: Four Views”, *Dissent* 44 (verano 1997), pp. 5-6.
- “On Campaign Finance Reform”, *Dissent*, verano 1997.
- “A response”, *Ethics and international affairs*, vol 11, 1997, pp. 99-104.
- “The Disenfranchised”, *The New Republic* 216 (enero 6 y 13, 1997), p. 23.

## Bibliografía

- “Left Alone”, *The New Republic* 216 (marzo 24, 1997), p. 27.
- “Piracy Isn’t What It Used to Be”, *The New Republic* (abril 28, 1997), p. 29.
- “Feed the face”, *The New Republic* 216 (junio 9, 1997), p. 29.
- “Outside agitation”, *The New Republic* 216 (julio 28, 1997), p. 25.
- “Power Drill”, *The New Republic* 216 (febrero 17, 1997), p. 25.
- “Response to Kukathas”, en *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*, editado por Ian Shapiro y Will Kymlicka, New York University Press, New York, 1997, pp. 105-11.
- “Zionism at 100: A Symposium”, *The New Republic* 217 (septiembre 8, 1997), p. 22.
- “The Underworked American”, *The New Republic* 217 (septiembre 22, 1997), p. 29.
- “The fraud fraud”, *The New Republic* 217 (noviembre 3, 1997), p. 27.
- “The big Shrug”, *The New Republic* 218 (febrero 2, 1998), pp. 9-10.
- “Getting Personal”, *The New Republic* 218 (marzo 16, 1998), pp. 11-12.
- “Lone Ranger”, *The New Republic* 218 (abril 27, 1998), pp. 10-11.
- “Crass demos”, *The New Republic* 218 (junio 8, 1998), pp. 11-12.
- “Disunited”, *The New Republic* 218 (julio 20, 1998), pp. 10-11.
- “News unworthy”, *The New Republic* 218 (septiembre 28, 1998), p. 10
- “Higher Ground”, *Dissent* 45 (primavavera 1998), pp. 97-99.
- “Ich Setze Größere Hoffnungen auf Israel”, *Mein Israel: 21 erbetene Interventionen*, editado por Micha Brumlik, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1998, pp. 118-121.
- “On Involuntary Association”, en *Freedom of Association*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 64–74; también en *Politics and Passion*, Yale University Press, 2005, pp. 1-20. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 15-42).
- “Michael Sandel’s America”, en *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, editado por Anita L. Allen y Milton C. Regan Jr., Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 175-182.

## **Bibliografía**

- “Multiculturalism and the Politics of Interest”, *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism*, editado por David Biale, Michael Galchinsky y Susannah Heschel, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1998, pp. 88-98.
- “Pluralism and Social Democracy”, *Dissent* 45 (invierno 1998), pp. 47-53. (Trad. castellana en *Guerra, política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 115-130; *Debats*, 2002, pp. 106-115).
- “Rethinking Social Democracy” *Dissent*, 1998.
- “Complex equality” *Economic justice*, 1998, pp. 237-265.
- “Deliberation, and What Else?“, *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, editado por Stephen Macedo, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 58–69. (Trad. castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 203-218; *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 43-70).
- “Drawing the Line: Religion and Politics”, *Utah Law Review* 1999, nº3, pp. 619–38. (Trad. castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 219-242).
- “Israel ‘99: The Three Coalitions”, *Dissent* 46 (fall 1999), pp. 25-26.
- “Rescuing Civil Society”, *Dissent* 46 (invierno 1999), pp. 62-67.
- “Politics and Morality in Kosovo”, *Dissent*, (verano 1999), pp. 5-7. (Trad. castellana en *Guerra, Política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 87-92).
- “Zur Erfahrung von Universalität”, *Ein Ethos für eine Welt?: Globalisierung als ethische Herausforderung*, editado por Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani y Martin Zillinger, Campus Verlag, Frankfurt, 1999, pp. 38–47.
- “The Bridge at No Gun Ri: Repsonses”, *Dissent* 47 (primavavera 2000), pp. 44-45.
- “Choosing a President 2000”, *Dissent* 47 (invierno 2000), pp. 5-6.
- “Mut, Mitleid und ein gutes Auge: Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (mayo 2000), pp. 709-718.
- “Simone Plastrik: 1919–1999”, *Dissent* 47 (invierno 2000), p. 98.
- “International Society. What is the Best that We Can Do?” *Institute for Advanced Study*, Princeton, New Jersey, junio 2000, Paper 8. También publicado



## Bibliografía

bajo el título “Governing the globe: What is the best that we can do?” *Dissent* (fall 2000), pp. 44-51.

- “¿Qué derechos para las minorías culturales?”, *Isegoría* 24, 2001, pp. 15-24.

- “Emergency Ethics”, en *The Leader’s Imperative: Ethics, Integrity, and Responsibility*, editado por J. Carl Ficarrotta, Purdue University Press, West Lafayette: Indiana, 2001, pp. 126-39.

- “Excusing Terror: The Politics of Ideological Apology”, *The American Prospect* 12 (octubre 22, 2001), pp. 16-17. (Trad. castellana: “Las emergencias y las excusas al terrorismo”, *Claves de razón práctica* n°143, pp. 10-20).

- “Universalism and Jewish Values”, en *The Twentieth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*, 15 de mayo de 2001, Carnegie Council on Ethics and Foreign Policy, Nueva York, 2001.

- “History and National Liberation”, *The Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 20 (verano 2001), pp. 1-8.

- “Liberalism, Nationalism, Reform”, en Ronald Dworkin, Mark Lilla y Robert B. Silvers (comps.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York Review Books, Nueva York, 2001, pp. 169-176.

- “Nation-States and Immigrant Societies”, en Will Kymlicka y Magda Opalski (comps.), *Can Liberal Pluralism Be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 150-153.

- “Double Effect”, *The doctrine of Double Effect*, editado por P.A. Woodward, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.

- “Guerras justas e intervenciones humanitarias”, *Claves de razón práctica* n° 117, pp. 5-9.

- “What We’re Fighting For. A Letter From America”. *Institute for American Values*. febrero 2002. (Carta firmada por Walzer y otros intelectuales antes de la Guerra de Irak).

- “The Argument about Humanitarian Intervention”, *Dissent* 49 (invierno 2002), pp. 29-37. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 329-348).

- “Can There Be a Decent Left?”, *Dissent* 49 (primavera 2002), pp. 19-23.

- “Equality and Civil Society”, *Alternative Conceptions of Civil Society*, editado por Simone Chambers y Will Kymlicka. *Princeton University Press*, Princeton, 2002,

## **Bibliografía**

pp. 34-49.

- “Five Questions about Terrorism”, *Dissent* 49 (invierno 2002), pp. 5-16.
- “Terrorismo y Guerra justa”, Conferencia pronunciada en la UIMP de Valencia, 2002 y en el centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2004. Publicada en *Claves*, nº 147, 2004 y posteriormente en Katz, Barcelona, 2008, pp. 9-44.
- “The Four Wars of Israel/Palastine”, *Dissent* 49 (fall 2002), pp. 26-33.
- “9/11 – License”, *Renewal*, vol.10, nº 3, 2002, pp. 28-31.
- “No Strikes”, *The New Republic* 227 (septiembre 30, 2002), pp. 19-22.
- “Politics and Passion”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, noviembre, 2002, pp. 617-633. (Trad. castellana: *Razón, política y pasión: Tres defectos del liberalismo*. Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, pp. 71-98).
- “The Triumph of Just War Theory (and the Dangers of Success)” *Social Research*, vol. 69, 2002, pp. 925-944.
- “¿Es está una Guerra justa?” Diario *El País*, 8 abril 2003, p. 21.
- “What Rights for Illiberal Communities?” en *Forms of Justice: Critical Perspectives on David Miller’s Political Philosophy*, editado por Daniel A. Bell y Avner de-Shalit, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 123-134
- “The Right Way”, *The New York Review of Books*, (marzo 13, 2003), p. 4.
- “What a Little War in Iraq Could Do”, *The New York Times* (marzo 7), 2003, p. 27.
- “Is There an American Empire?”, *Dissent*, otoño 2003, pp. 27-31.
- “Can There be a Moral Foreign Policy?”, en E. J. Dionne, Jr., Jean Bethke Elshtain y Kayla Drogoz (comps.), *Liberty and Power: A Dialogue on Religion and U.S. Foreign Policy in an Unjust world*, Brookings Institution Press, Washington (D.C.), 2004, pp. 34-52.
- “A Liberal Perspective en Deterrence and Proliferation of Weapons of Mass Destruction”, en Sohail H. Hashimi y Steven P. Lee (comps.), *Ethics and Weapons of Mass Destruction: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 163-167.
- “Zionism and Judaism”, en Jonathan W. Malino (comp.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Ashgate, Hampshire (Inglaterra) y Burlington (Vermont), 2004, pp. 308-325.

## Bibliografía

- “Beyond Humanitarian Intervention: Human Rights in Global Society” *International Politik Transatlantic Edition* (primavavera, 2005), pp. 4-13. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 349-366).
- “All God’s Children Got Values”, *Dissent*, primavera de 2005, pp. 35-40.
- “The Good Society”, en Uri Zilbersheid (comp.), *Marx and the Future of Socialism*, Resling, Tel Aviv, 2005, pp. 260-267.
- “Moral Education and Democratic Citizenship”, en Robert E. Calvert (comp.), *To Restore American Democracy: Political Education and the Modern University*, Rowman and Littlefield, Oxford, 2006, pp. 217-230.
- “Morality and Politics in the Work of Michael Wyschogrod”, *Modern Theology*, vol. 22, nº 4, octubre de 2006, pp. 687-692.
- “Political Theology: Response to the Six”, *Political Theology*, vol. 7, nº 1, enero, 2006, pp. 91-99.
- “Regime Change and Just War”, *Dissent*, verano 2006, pp. 103-108. Reimpresión del prólogo de la 4ª edición de *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Nueva York, 2006.
- “Terrorism and Just War”, *Philosophia*, vol. 34, nº.1, enero de 2006, pp. 3-12. (Trad. castellana: *Pensar políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 367-384).
- “Who is an American Jew?”, *Ocasional Papers on Jewish Civilization, Jewish Thought, and Philosophy*, febrero 2006, pp. 8-15. The program for Jewish Civilization, Edmund A. School of Foreign Service, Universidad de Georgetown, 19 de noviembre de 2003.
- “Michael Walzer on the American Left.” *Dissent* (winter, 2007), pp. 83-88.
- “Killing Tyrants.” *Dissent* (spring, 2007), pp. 7-8.
- “Grim, But Hopeful.” *Dissent* (spring, 2007), p. 1.
- “Response to Jerome Slater: The Lebanon War.” *Dissent* (invierno, 2007), pp. 109-110.
- “Response” *Journal of Military Ethics* (vol. 6, 2007, pp. 168-171).
- “Morality and Universality in Jewish Thought”, *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives* (Cambridge University Press, editado por Sullivan & Kymlicka, 2007, pp. 38-52).
- *A Dream of Zion: American Jews Reflect on Why Israel Matters to Them*, (Jewish Lights Publishing, editado por Rabbi Jeffrey K. Salkin, 2007, pp. 89-92).

## **Bibliografía**

- “The Anomalies of Jewish Political Identity”, *Judaism and the Challenges of Modern Life*, editado por Moshe Halbertal y Donniel Hartman, Continuum, New York, 2007, pp. 134-138.
- “The Crime of Aggressive War.”, *Washington University Global Studies Law Review*, (vol. 6, n° 3, 2007, pp. 635-643)
- “On Fighting Terrorism Justly”, *International Relations*, Sage Journals Online, December 2007, vol. 21, No. 4, pp. 480-484.
- “Internationalism and Beyond”, *Dissent*, otoño, 2007.
- “Zionism and Judaism: The Paradox of National Liberation”, *The Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, Editado por Nir Kedar, Routledge, vol. 26, n° 2, septiembre 2007, pp. 125-136.
- “The Crime of Aggressive War” in *Washington University Global Studies Law Review*, vol. 6, n° 3, 2007, pp. 635-643.
- “Can We Choose Politically between Right and Left?”, *The Jewish Condition: Challenges and Responses – 1938-2008*, editado por William B. Helmreich, Mark Rosenblum y David Schimel , Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 2008, pp. 33-37.
- “Of Course it Does”, *Does the Free Market Corrode Moral Character?, Investing the Big Questions*, John Templeton foundation, otoño 2008, pp. 20-23.
- “The Democratiya Project”, prefacio de *Global Politics After 9/11: The Democratiya Interviews*, The Foreign Policy Centre, 2008.
- “On Promoting Democracy”, *Ethics & International Affairs*, vol. 22, N° 4, invierno 2008, pp. 351-355.
- “Two Visions of Democracy: Michael Walzer Responds”, *Dissent*, enero, 2008.
- “El Argumento de la Proporcionalidad” *Letras Libres*, (febrero 2009, n° 122, pp. 54-55).
- “Responsibility and Proportionality in State and Nonstate Wars” *Parameters*, (primavera 2009, vol. XXXIX, pp. 40-52).
- “Filosofi och demokrati” (Philosophy and Democracy), *Fronesis*, (n° 29-30, 2009, pp. 149-169).
- “Prophecy and International Politics”, *Hebraic Political Studies* (vol. 4, n° 4, fall 2009, pp. 319-328).

## **Bibliografía**

- "Israel: Civilians & Combatants", con Avishai Margalit, *The New York Review of Books*, vol. 56, n° 8, 14 mayo, 2009.
- "Is the Two-State Solution Viable After Gaza?", *Dissent*, marzo 3, 2009.
- "What is "the Good Society"?", *Dissent*, marzo 3, 2009.
- "Does the Internet Change Politics?", *Dissent*, 26 mayo, 2009.
- "Two States After Gaza", Simposio con Michael Walzer, John Strawson, Ghada Karmi, Donna Robinson Divine, *Democratija* 16, primavera-verano 2009.
- "Afterword", *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, editado por William A. Galston y Peter H. Hoffenberg (Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 285-293).
- "The Anomalies of Jewish Identity", *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, editado por Pini Ifergan (S. H. Bergman Center for Philosophical Studies, Hebrew University of Jerusalem, 2010, pp. 24-38).
- "Internationalism", *Dissent*, invierno, 2010.
- "Which Socialism?", *Dissent*, verano, 2010.
- "Which Socialism for the Future?" publicado en italiano como "Quale socialismo per il futuro?", *Il futuro de Norberto Bobbio*, Michelangelo Bovero, ed., (Editori Laterza, 2011).
- "What Keeps Us Going?", *Dissent*, winter, 2011.
- "The Killing of Osama bin Laden", Simposio con Michael Walzer, Lindsay Beyerstein, Feisal G. Mohamed, Fred Smoler, Bhaskar Sunkara. *Dissent*, 10 mayo, 2011.
- Intercambio con ALAN JOHNSON, "Wishful Thinking: An Exchange with Alan Johnson and Michael Walzer", *Dissent*, 14 marzo, 2011.
- "The Wrong Intervention", *Dissent*, 21 marzo, 2011.
- "Introduction. American Jews and Israel", *Dissent*, primavera, 2011.
- "The Democratic Peace Theory", *Jewish Review of Books* (vol. 2, n° 1, primavera 2011, p. 49).
- "The Jewish Political Tradition," *Identities. Journal of Jewish Culture and Identity*, vol. 1, 2011, pp. 13-19.

## **Bibliografía**

- “Protest in the Golan Heights“, *Dissent*, 7 junio 2011.
- “Hebron”, *Dissent*, 19 julio 2011.
- “How Shall We Support Democracy?”, *Dissent*, verano 2011.
- “Achieving Global and Local Justice”, *Dissent*, verano 2011.
- “Tent Cities and Demonstrations“, *Dissent*, 8 agosto, 2011.
- “Social Justice Postponed”, *Dissent*, 22 agosto, 2011.
- “9/11 Symposium: Response to Jim Rule”, *Dissent*, 9 septiembre, 2011.
- “Fred Shuttlesworth, 1922-2011”, *Dissent*, 6 octubre, 2011.
- “The Aftermath of War: Reflections on *Jus post Bellum*” *Beyond War’s End*, editado por Eric Patterson (Georgetown University Press, Washington D.C., 2012, pp. 35-46).
- “What Does Paul Goodman Mean To Me?”, *Dissent*, invierno, 2011.
- “Syria”, *Dissent*, 9 marzo, 2012.
- “Left Internationalism”, *Dissent*, vol. 59, No. 2, primavera, 2012, p. 1.
- “Dissentniks in Poland”, *Dissent*, 15 junio, 2012.
- “Social Movements and Election Campaigns”, *Dissent*, verano, 2012.
- “Israeli Terrorists and Lynch Mobs”, *Dissent*, 24 agosto, 2012.
- “Horst Brand, 1919–2012”, *Dissent*, 20 septiembre, 2012.
- “Michael Walzer Responds”, *Dissent*, otoño, 2012.
- “Is America Ready for Democracy?”, *Dissent*, otoño, 2012.
- “The Paradox and Tragedy of Israeli-Palestinian Politics”, *Dissent*, noviembre, 2012.
- “The Ethics of Warfare in the Jewish Tradition,” *Philosophia*, vol. 40, 2012, pp. 633-641.
- “Planted For Another Climate”, *Dissent*, invierno, 2013.
- “Feminism and Me”, *Dissent*, invierno, 2013.
- “Targeted Killing and Drone Warfare”, *Dissent*, 11 enero, 2013.

## Bibliografia

- “Becoming a Dissentnik”, *Dissent*, primavavera, 2013.
- “What Obama Omitted”, *Dissent*, primavavera, 2013.
- “Syria: What Ought to be Done? *Dissent*, 14 mayo, 2013.

### 1.C. ENTREVISTAS

- “Intervista a Michael Walzer.” Entrevista realizada por Anna Elisabetta Galeotti. *Notizie di politeia* 3 (otoño 1987), pp. 18–21.
- “L’eguaglianza non è semplice.” Entrevista realizada por Yasmine Ergas. *Noi donne* 43 (marzo 1988), pp. 102-104.
- “E ora politica ‘part time.’” Entrevista realizada por Giancarlo Bosetti. *l’Unità* (noviembre 12, 1990).
- “Il pendolo della sinistra.” Entrevista realizada por Giancarlo Bosetti. *l’Unità* (noviembre 12, 1990), p. 11.
- “La democrazia: Entrare e uscire dall’impegno politico.” Entrevista realizada por Giancarlo Bosetti. In *Il legno storto*, editado por Saggi Marsilio, Venice, 1991, pp. 60-74.
- “Éloge du pluralisme démocratique.” Intercambio con Chantal Mouffe. Entrevista realizada por *Esprit*, n° 180 (marzo–abril 1992), pp. 123-32.
- “Tribù America.” Entrevista realizada por Stefano del Re, *Panorama* (octubre 1992), pp. 46-56.
- “Bobbio–Walzer: La sinistra e i nuovi barbari.” Intercambio con Norberto Bobbio. Entrevista realizada por *La Stampa* (diciembre 4, 1992), p. 21.
- “Abschied vom egoismus.” Entrevista realizada por *Manager magazin* (mayo 1993), pp. 270-79.
- “Michael Walzer: Ma la democrazia ha alternative.” Entrevista realizada por Giancarlo Bosetti. *l’Unità* (mayo 9, 1994), p. 2.
- “Libertà è potere distribuito: Colloquio col filosofo Michael Walzer sulle diversità culturali e i rapporti politica-informazione.” Entrevista realizada por Armando Massarenti. *Il sole* (mayo 10, 1994), p. 6.
- “Michael Walzer: Teoria, politica, e critica sociale: intervista biografico-

## Bibliografía

filosofica.” Entrevista realizada por Sergio Caruso. *Iride: Filosofia e discussione pubblica* 7 (diciembre 1994), pp. 593-627.

-“A Conversation with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Erik Berggren, NSSR, con cuestiones adicionales de Abraham Unger. *Conference* 5 (invierno 1994–5), pp. 3-13.

-“Sinistra Usa, scendi dal piedistallo.” Entrevista realizada por Giancarlo Bosetti. *l'Unità* (mayo 5, 1995), p. 2.

- “La politica americana? Marmellata.” Entrevista realizada por Guido Moltedo. *Il manifesto* 26 (octubre 31, 1996), p. 20.

-“An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Mikael Carleheden y René Gabriëls. *Theory, Culture, and Society* 14 (febrero 1997), pp. 113–30. (Trad. castellana en *Guerra, política y Moral*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 1-29).

-“Michael Walzer: pour une théorie de la justice distributrice.” Entrevista realizada por Laurent Bouvet. *Magazine littéraire*, no. 361 (enero 1998), pp. 93–96.

-“De la politique à la théorie: la voie de l’engagement.” Entrevista realizada por Ramin Jahanbegloo, traducido por Marthe Tenzer. *Le Banquet*, n° 12 y 13 (septiembre– octubre 1998), pp. 265-80.

-“Die Linke muss den Krieg neu bedenken.” Entrevista realizada por *Tagespiegel* (1999)

-“Universalismus, Gleichheit und das Recht auf Einwanderung.” Entrevista realizada por Herlinde Pauer-Studer, *Konstruktionen praktischer Vernunft: Philosophie im Gespräch*, editado por Herlinde Pauer-Studer, 260-285. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

-“Michael Walzer: A User’s Guide to Democracy.” Entrevista realizada por Amy Otchet. *UNESCO: The Courier* (enero 2000), pp. 46–50.

-“Civil Society and Democracy: A Conversation with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Talbot Brewer. *The Hedgehog Review* 2 (primavavera 2000), pp. 108-21.

-“Reconciliation of Liberalism and Communitarianism.” Entrevista realizada por Jung Soon Park. *Philosophy and Reality*, n° 45 (verano 2000), pp. 136-179. (en coreano)

-“Democrazia, invenzione per gente che lavora.” Entrevista realizada por Stella Bianchi. *Reset*, n° 61 (julio– agosto 2000), pp. 30-35.



## **Bibliografía**

-“Les Grands Poètes ont Besoin de Grands Lecteurs.” Entrevista realizada por *Revue des Deux Mondes* (junio 2001), pp. 29-33.

“Entrevista a Michael Walzer, ensayista y politólogo: Atacar Afganistán está justificado.” Entrevista realizada por Daniel Gamper. *La Vanguardia* (octubre 19, 2001), p. 2.

-“Die Linke muss den Krieg neu bedenken.” Entrevista realizada por Ralph Obermaier. *Tagesspiegel* (noviembre 13, 2001).

-“La Guerra Occasione Perduta della Sinistra.” Entrevista realizada por Maurizio Viroli. *La Stampa* (diciembre 22, 2001), p. 9.

-“La Confrontation entre Islam et Modernité.” Entrevista realizada por *Revue des Deux Mondes* (febrero 2002), pp. 23–25.

-“Wofür wir kämpfen: Michael Walzer über die Verteidigung gegen den Terror.” Entrevista realizada por *Frankfurter Rundschau* (febrero 20, 2002), p. 21.

-“An Interview with Michael Walzer.” Entrevista realizada por Michael F. Shaughnessy and Mitja Sardoc. *Studies in Philosophy and Education* 21 (2002), pp. 65-75.

“Professore a Princeton ed esponente dell’ebraismo americano di sinistra: L’errore di Sharon è stato di non lasciare uno spiraglio.” Entrevista realizada por Maurizio Viroli. *La Stampa* (abril 14, 2002), p. 2.

-“Le Vietnam Non, L’Afghanistan Oui.” Entrevista realizada por *Alternatives Internationales* (septiembre-octubre, 2002), pp. 44-47.

-“Nicht notwendig: Michael Walzer über den drohenden Krieg gegen Irak.” Entrevista realizada por *Frankfurter Rundschau* (octubre 5, 2002), p. 17.

-“Universalism, Equality, and Immigration.” Entrevista realizada por Herlinde Pauer-Studer. *Constructions of Practical Reason: Interviews on Moral and Political Philosophy*, editado por Herlinde Pauer-Studer, 194-210. Stanford: Stanford University Press, 2003.

-“The United States in the World-Just Wars and Just Societies: An Interview with Michael Walzer”, entrevista publicada en *Imprints: A Journal of Analytical Socialism*, vol. 7, n° 1, 2003, pp. 4-19. (Trad. castellana: *Pensar Políticamente*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 407-426).

-“Terrorismo y guerra justa”. Entrevista realizada por Daniel Gamper, Katz, Barcelona, 2008.

## Bibliografía

### 2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- ACKERMAN, BRUCE, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven, 1980.

— y FISHKIN, J., “Deliberation Day”, en J. Fishkin y P. Laslett (Eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 7-30.

- ALARCÓN, VICTOR, “Nuestras demandas permanentes: Pluralismo, justicia e igualdad” *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 12, Madrid, 1998, pp. 202-205.

- ÁLVAREZ, SILVINA, “Reflexiones sobre la calificación moral del soborno”, Francisco J. Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 91-114.

- AMEZÚA, LUIS CARLOS, “Una ciudadanía para la democracia”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 18, Valladolid, 2009, pp. 54-69.

- ARMSTRONG, CHRIS, “Complex Equality. Beyond Equality and Difference”, *Feminist Theory*, SAGE, London, 2002, pp. 67-82.

- ANDRÉS SANTOS, FRANCISCO J., “Cicerón y la teoría de la constitución mixta: un enfoque crítico”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 27, Valladolid, 2013, pp. 1-29.

- APEL, KARL OTTO, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985. (Traducción de Jesús CONILL, Adela CORTINA y Joaquín CHAMORRO). Edición original: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

— “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 105-173.

— *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 125-170.

— *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1998.

— “Globalización y necesidad de una ética universal”, *Debats*, nº 66, verano 1999, p.60. Versión en castellano revisada por Jesús Conill.

— “First Things First”, M. Kettner ed., *Angewandte Ethik als Politikum*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 21-50.

## Bibliografía

- ARENDT, HANNA, "Philosophy and Politics: What is Political Philosophy", *New School for Social Science*, Nueva York, primavera 1969.
- BARBER, BENJAMIN, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, Berkeley, 1984. (Trad castellana: *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época*, Almuzara, 2004).
- \_\_\_\_ *Un lugar para todos*, Paidós, Barcelona, 2000.
- BARRY, BRIAN, *The Liberal Theory of Justice*, Claredon Press, Oxford, 1975.
- \_\_\_\_ *Social Criticism and Political Philosophy*, en *Philosophy and Public Affairs*, vol 19, nº4, 1990.
- BEINER, RONALD, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- BEITZ CHARLES, "Justice and international relations", *Philosophy and Public Affairs* 4, 1974, pp.1066-1067.
- \_\_\_\_ *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- \_\_\_\_ "Bounded Morality: Justice and the State in World Politics", *International organization*, vol.1, nº 33, 1979, pp. 405-424.
- BENHABIB, SHEYLA, *Critique, Norm and Utopia: A Study on the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.
- \_\_\_\_ "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 67-94.
- \_\_\_\_ "Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos", *Isegoría*, nº 39, julio-diciembre, 2008, pp. 175-203.
- BERLIN, ISAIAH, *Two concepts of Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1958.
- BENERÍA, LOURDES, "Crisis de los cuidados. Migración internacional y políticas públicas", en *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, editado por Cristina CARRASCO, Cristina BORDERÍAS y Teresa TORNOS (eds.), Catarata, Madrid, 2011, pp. 359-390.
- BERTOMEU, MARÍA JULIA y DOMENECH, ANTONI, "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico", *Isegoría*, nº 33, 2005, pp. 51-75.

## **Bibliografía**

- BLYTH, MARK, *Austerity: The History of a Dangerous Idea*, Oxford University Press, Nueva York, 2013.
- BOCARDO CRESPO, ENRIQUE, ¿es posible una ética global?. *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 29, 2003, pp. 35-50.
- BOHMAN, JAMES, *Public Deliberation*, The MIT Press, Cambridge, Mass./London. 1996.
- BOUCHER, DAVID, y KELLY, PAUL editores, *Social Justice: From Hume to Walzer*, Routledge, London , 1998.
- BREYTENBACH, BREYTEN, *End Papers: Essays, letters, Articles of faith, workbook notes*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1986.
- BROWN, WENDY, “American Nightmare, Neoliberalism, Neoconservatism and Democratization”, *Political Theory* 34, diciembre 2006, pp. 690-714.
- BUBER, MARTIN, *The profetic Faith*, Harper, Nueva York, 1960.
- CARENS, JOSEPH H., “A Contextual Approach to Political Theory Author”, *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, nº 2, abril, 2004, pp. 117-132.
- CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- CICERÓN, *Los oficios*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.
- COHEN, JEAN L., “Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization” *Political Theory* 36 , agosto 2008, pp. 578-606.
- COHEN, JOSHUA, “Deliberation and Democratic Legitimacy”, en Hamlin, A. y B. Petit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- COLEMAN, RICHARD PATRICK y RAINWATER, LEE, *Social standing in America*, Rotledge and Kegan Paul, Londres , 1979.
- CONILL, JESÚS, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- \_\_\_ *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- \_\_\_ *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.
- \_\_\_ y CROCKER, DAVID A. editores, *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003.

## **Bibliografía**

- \_\_\_ “La tradición del republicanismo aristocrático”, *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003, pp. 57-72.
- \_\_\_ “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en Cortina, A., y García-Marzá, D., (Eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 121-142.
- \_\_\_ *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.
- \_\_\_ “Neuroética y neuromarketing” en *Neurofilosofía práctica*, editado por Adela CORTINA, Comares, Granada, 2012, pp. 39-64.
- \_\_\_ “Camino para una justicia global”, *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013., pp. 59-80.
- CONSTANT, BENJAMÍN, *Political Writings*. Edición de B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. (Trad. *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989).
- \_\_\_ “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, *Escritos Políticos*, CEC, Madrid, 1989.
- CORTÉS RODAS, FRANCISCO, “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 15, 1997, pp. 93-106.
- CORTINA, ADELA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- \_\_\_ *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- \_\_\_ *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.
- \_\_\_ *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994.
- \_\_\_ “Del estado de bienestar al estado de justicia”, *Claves de Razón Práctica*, nº 41, 1994, pp.12-20.
- \_\_\_ *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- \_\_\_ “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades Humanas”, *Isegoria* 13, 1996, pp. 118-134.
- \_\_\_ *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.
- \_\_\_ “Ética de la sociedad civil”, ¿Un antídoto contra la corrupción?”, Francisco Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 253-270.

## **Bibliografía**

- \_\_\_ *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.
- \_\_\_ “Sociedad civil”, *Diez palabras clave en filosofía política*, Verbo Divino, Pamplona, 1998, pp. 353-387.
- \_\_\_ y MARTÍNEZ, Emilio., *Ética*, Akal, Madrid, 1998.
- \_\_\_ y CONILL, Jesús, “Pragmática trascendental”, M. Dascal ed., *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Trotta, Madrid, 1999, pp. 137-166.
- \_\_\_ y otros, *La empresa ante la crisis del estado de bienestar: Una perspectiva ética*, Miraguano, Madrid, 1999.
- \_\_\_ y CONILL, JESÚS, *Ética de las profesiones*, Verbo Divino, Pamplona, 2000.
- \_\_\_ *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001.
- \_\_\_ *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.
- \_\_\_ y otros, *Construir confianza*, Trotta, Madrid, 2003.
- \_\_\_ y GARCÍA MARZÁ, DOMINGO, *Razón pública y éticas aplicadas*, Tecnos, Madrid, 2003.
- \_\_\_ “Ethica cordis”, *Isegoría*, nº 37, julio-diciembre, 2007, pp. 113-126.
- \_\_\_ *Ética de la razón cordial*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2007.
- \_\_\_ y PEREIRA, GUSTAVO (Eds), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, 2008.
- \_\_\_ *La escuela de Fráncfort: Crítica y Utopía*, Síntesis, Madrid, 2008.
- \_\_\_ *Justicia cordial*. Trotta, Madrid, 2010.
- \_\_\_ *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.
- \_\_\_ “Ciudadanía democrática: Ética, política y religión”, *Isegoría*, nº 44, 2011, pp., 13-55.
- \_\_\_ *Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012.
- \_\_\_ *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013.
- COSTA, JOAN, *La imagen de marca: un fenómeno social*. Paidós, Barcelona, 2004.
- CROCKER, DAVID, *Ethics of Global Development. Agency, Capability and Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

## Bibliografía

- \_\_\_\_ “Functioning and Capability: The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic”, editado por M. NUSSBAUM y J. GLOVER, *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 153- 198 (*Political Theory*, vol. 20, n° 4 (1992), pp. 584-612).
- DEKKER, PAUL, “La disolución de la sociedad civil: sobre los ideales y las vaguedades en la esfera de las asociaciones de voluntariado”, *Recerca*, revista de pensament i anàlisi, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 113-133.
- DESCARTES, RENNE, *El Discurso del Método*, Espasa, Madrid, 1993.
- DOPPELT, GERALD, “Walzer’s Theory of Morality in International Relations”, *Philosophy and Public Affairs* 8, n° 1, 1978, pp. 3-26.
- DWORKIN, RONALD, *Talking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1978.
- \_\_\_\_ “Law as Interpretation”, en Mitchell W.J.T.T., *The Politics of Interpretation*, Chicago University Press, Chicago, 1982, pp. 257-260.
- \_\_\_\_ “To Each His Own”, *New York Review of Books*, 14 abril de 1983, pp. 4-6.
- \_\_\_\_ “What Justice Isn’t”, en *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985, pp. 214-220.
- \_\_\_\_ *Law’s Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986, p. 56. Trad. castellana: *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- ELSTER, JOHN, “The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory”, en Bohmann J. y Regh. W., (Eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1997, pp. 3-33.
- \_\_\_\_ *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- ENCISO VANEGAS, CAMILO ALBERTO, *La igualdad compleja de Michael Walzer y los fallos económicos de la Corte Constitucional*, Textos de jurisprudencia, Universidad del Rosario, Bogotá, 2007.
- ETZIONI, AMITAI, “The community of communities”, *The Responsive Community*, 7, 1997, pp. 21-32.
- FERRELL, JASON, “Isaiah Berlin as Essayist”, *Political Theory* 40, septiembre 2012, pp. 602-628.
- FEUERBACH, LUDWING, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1998.
- FOLBRE, NANCY, “Medir los cuidados: Género, empoderamiento y la economía de los cuidados”, pp. 278-305, *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y*

## **Bibliografía**

*políticas*, editado por Cristina CARRASCO, Cristina BORDERÍAS y Teresa TORNS, Catarata, Madrid, 2011, pp. 278-305.

- FRAENKEL, CARLOS, “Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy”, *Political Theory* 38, 2010, pp. 340-366.

- GADAMER, HANS GEORGE, “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y Método II*, Sigueme, Salamanca, 1992.

- GALSTON, WILLIAM A., “Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer”, *Political Theory*, vol.17, n°1, 1989, pp. 119-120.

— *Liberal Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

- GAMIO GEHRI, GONZALO, “Tomar la corrupción en serio”. *Centro de estudios y publicaciones*, vol. 33, n° 212, 2008, pp. 40-45.

- GARCÍA CÍVICO, JESÚS, “Justicia y legitimidad de la desigualdad tras la crisis financiera”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n° 18, Valladolid, 2009, pp. 124-139.

- GARCÍA MARZÁ, DOMINGO *Ética de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

— *Teoría de la democracia*, Nau Llibres, Valencia, 1993.

— “Política deliberativa y sociedad civil: El valor actual de la deliberación”, en Jesús CONILL y David CROCKER editores, *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Comares, Granada, 2003, pp. 111-132.

— *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.

— y Ramón A. FEENSTRA editores, “Sociedad civil: una perspectiva crítica”, *Recerca*, revista de pensament i anàlisi, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008.

— “La dimensión ética del diseño institucional”, *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013., pp. 31-58.

- GARCÍA ROCA, JOAQUÍN, “El salario social en una sociedad de no pleno empleo”, *La empresa ante la crisis del estado de bienestar: Una perspectiva ética*, Miraguano, Madrid, 1999, pp. 111-132.

- GARGARELLA, ROBERTO. “El constitucionalismo según John Rawls”, *Las ideas. Su política y su historia: Rawls. Araucaria*, Revista de Filosofía, Política y Humanidades, n° 14, 2005.

- GARSTEN, BRYAN, “Religion and the Case Against Ancient Liberty:



## Bibliografía

Benjamin Constant's Other Lectures”, *Political Theory* 38, diciembre 2009, pp. 4-33.

- GARZÓN VALDÉS, ERNESTO, “Acerca del concepto de corrupción”, Francisco J. Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 39-70.

- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

- GEUSS, RAYMOND, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

- GIL SOLDEVILLA, JOSUÉ, “Una reflexión en torno al concepto de libertad como no-dominación en Walzer y Pettit”, *Enfoques*, nº 2, 2004, pp. 141-150.

\_\_\_ “El ideal de libertad y su relación con el problema de la dominación en Michael Walzer y Philp Pettit”, *Veritas*, nº 12, 2004, pp. 183-193.

- GONZÁLEZ ALTABLE, M<sup>a</sup> PILAR “Democracia y deliberación pública desde la perspectiva rawlsiana”, *Isegoría* nº 31, 2004, pp. 79-94.

- GONZÁLEZ, ELSA (ed.), *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI*, Comares, Granada, 2013.

- GRAY, JOHN, “¿Corrompe el capitalismo el sentido moral?: Sin duda”, *Philosophie Magazine*, nº 26, febrero 2009, p. 45.

\_\_\_ *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona, 2001.

- GREENBERG, MOSHE, *Biblical Prose as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, University of California Press, Berkeley, 1983.

- GUTMANN, AMY y THOMPSON, DENNIS, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge. Ma. 1996.

- HABERMAS JÜRGEN, *Legitimation crisis*, trad. de Thomas McCarthy, Beacon, Boston, 1975. (Trad. castellana: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999.)

\_\_\_ *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

\_\_\_ *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1981.

\_\_\_ *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.

## Bibliografía

\_\_\_ “A Reply to My Critics”, en John B. Thompson y David Held (compiladores), *Habermas: Critical Debats*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982.

\_\_\_ *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1990.

\_\_\_ *Moral Concioussness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1990. (Trad. castellana: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991.)

\_\_\_ *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. (Trad castellana *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.)

\_\_\_ con John Rawls, “Razonable versus Verdadero, o la moral de las concepciones del mundo”, *Debate sobre el liberalismo político*, (Introducción de Fernando Vallespín), Barcelona, Paidós, 1998.

\_\_\_ “Derechos humanos y soberanía popular: Las versiones liberal y republicana”, en Rafael del Águila, F. Vallespín, y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 267-280.

\_\_\_ “Crear y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 129-146.

\_\_\_ *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

- HAMPSHIRE, STUART, *Inocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989.

- HELD, DAVID, *Democracia y el nuevo orden global: del estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós. Barcelona, 1997.

\_\_\_ *Modelos de democracia*, Alianza Ensayo, Madrid, 2001.

- HOBBS, THOMAS, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1995.

- HORKHEIMER, MAX, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000.

- HUSSERL, EDMUND G., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México-Buenos Aires, 1949.

\_\_\_ *Meditaciones cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

- KALLSCHEUER, OTTO, “El liberalismo comunitario de Michael Walzer. La fuerza de la oposición interna.” *Europa, la democracia y la izquierda.*, *Debats*, n° 39, verano 1992, pp. 41-45. (Traducido por Hildegard Resinger.)

## **Bibliografía**

- KAZIN, MICHAEL, "A Decent Leftist", *Dissent*, spring, 2013.
- KEANE, John, "Once tesis sobre el mercado y la sociedad civil", *Recerca, Revista de pensament i anàlisi*, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón, 2008, pp. 11-25.
- KYMLICKA, WILL, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- KLEIN, NAOMI, *No logo: el poder de las marcas*. Paidós, Barcelona, 2007.
- KNOPS, ANDREW, "Delivering Deliberation's Emancipatory Potential", *Political Theory* 34, octubre 2006, pp. 594-623.
- \_\_\_\_ *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Ariel, Barcelona, 1995.
- \_\_\_\_ *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- KORANTENG-PIPIM, SAMUEL, *Recibiendo la palabra*, ACES, Buenos Aires, 1997.
- KRAUSE, SHARON, *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2008.
- KRUPNICK, MARK, "The Critic and His Connections: The case of Michael Walzer", *American Literary History*, 1989, pp. 689-698.
- KUTTNER, ROBERT, *Debtors' Prison: The Politics of Austerity versus Possibility*, Knopf Books, Nueva York, 2013.
- LAFONT, CRISTINA, "Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: Una crítica de la concepción estatista de los derechos humanos", *Isegoría*, n° 43, julio-diciembre, 2010, pp. 407-434.
- LAHERA SÁNCHEZ, ARTURO, *La participación de los trabajadores en la democracia industrial*, Catarata, Madrid, 2004.
- LAMAS LADAGA, ANA MARÍA, "Justicia pedagógica y atención a la diversidad", *Revista Complutense Educación*, vol. 17 n° 2, 2006, pp. 51-66.
- LAMO DE ESPINOSA, EMILIO, "Corrupción política y ética económica" en Francisco J. Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 271-292.
- LAPORTA, FRANCISCO J. y ÁLVAREZ, SILVINA (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997.
- LARIGUET, GUILLERMO, "Las tensiones internas del pluralismo moral",

## **Bibliografía**

*Isegoría*, nº 44, enero-junio, 2011, pp. 161-184.

- LINDBLOM JOHANES, *Prophecy in Ancient Israel*, Basic Blackwell, Oxford, 1962.

- LINDSTROM, MARTIN, *Así se manipula al consumidor*, Gestión 2000, Barcelona, 2011.

- LISÓN, JUAN FCO., “Michael Walzer: La interpretación como justificación de la moral”, *Actas del XII congreso de la Societat Valenciana de Filosofia*, 1998.

- \_\_\_\_ “Democracia republicana y comunitarismo”, *Daimon, Revista de Filosofia*, nº 29, 2003, pp. 87-100.

- LIST, CHRISTIAN y KOENIG-ARCHIBUGI, MATHIAS “Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach”, *Philosophy & Public Affairs* 38, nº 1, 2010, pp. 76-110.

- LOCKE, JOHN, *A letter concerning Toleration in focus*, en John Horton and Susan Mendus eds., Routledge, London, 1991.

\_\_\_\_ *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985.

- LORA DELTORO, PABLO “Annete Baier y Michael Walzer: Acerca de la ética normativa y el filósofo moral”, *Doxa* nº15-15, Vol II, Alicante, pp. 599-611.

- LOZANO, JOSÉ FELIX, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004.

\_\_\_\_ “Ética del desarrollo y la cooperación”, *La cooperación internacional para el desarrollo*, cuadernos de cooperación nº 1, UPV, Valencia, 2010, pp. 133-152.

\_\_\_\_ “Efectos de la corrupción”, *Economía* 3, nº 109, mayo, 2011.

\_\_\_\_ *Qué es la ética de la empresa*, Proteus, Barcelona, 2011.

- LOVETT, FRANK, “Cultural Accommodation and Domination”, *Political Theory* 38, diciembre 2010, pp. 243-267.

- LUBAN, DAVID, “Just war and human rights”, *Philosophy and Public Affairs* 9, nº 2, pp. 161-181.

- LUKES, STEVEN, “Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason”. *Critical Debats*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1982.

- MACEDO, STEPHEN, *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, New York, 1999.

## Bibliografía

- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984. Traducido como *Tras la virtud*, Grijalbo, Barcelona, 1987.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS, *El Príncipe. El Arte de la Guerra*, Edición Círculo de Amigos de la Historia, Barcelona, 1974.
- MALEM SEÑA, JORGE F., “El fenómeno de la corrupción”, Francisco J. Laporta y Silvina Álvarez (eds.), *La corrupción política*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 71-90.
- MARGALIT, AVISHAI, “Liberal or Social Democrat?”, *Dissent*, spring, 2013.
- MARKELL, PATCHEN, “The Insufficiency of Non-Domination”, *Political Theory* 36, enero 2008, pp. 9-31.
- MARSHALL, T.H. y BOTTOMORE, TOM, "Ciudadanía y clase social", Alianza, Madrid, 1998.
- MARTÍ, JOSÉ LUIS y PETTIT, PHILIP, *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2011.
- MARTÍNEZ, EMILIO, *Solidaridad liberal, la propuesta de John Rawls*, Comares, Granada, 1999.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT, “Excluidas y excluidos de las tradiciones democráticas. Un diálogo con el republicanismo”, en CONILL, JESÚS y CROCKER, DAVID A. Eds., *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*. Comares, Granada, 2003, pp. 99-110.
- MARX, KARL, *Sobre la cuestión judía*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2004.
- MOLLER OKIN, SUSAN, “Gender and political equality”, Herlinde Pauer-Studer compiladores, *Norms, Values and Society*, n° 2, 1994.
- \_\_\_ “La política y las desigualdades complejas de género”, *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995, pp. 161-190.
- MONSALVE SOLÓRZANO, ALFONSO, “Maximalismo moral y Estado. Minimalismo moral y sociedad internacional”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol.10, 1997, pp. 70-89.
- MORENO, JOSÉ ÁNGEL, “Economía” en Adela Cortina y Jesús Conill Directores, *Ética de las profesiones*, Verbo Divino, Pamplona, 2000, pp. 80-127.

## Bibliografía

- MORTON, BRIAN, “The Man Who Knows Himself”, *Dissent*, spring, 2013.
- MOUFFE, CHANTAL, *En torno a la política*, Buenos Aires, F.C.E., 2009.
- MUGUERZA, JAVIER, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991.
- NAGEL, THOMAS, “The Limits of Objectivity”, en *The Tanner Lectures of Human Values*, Utah University Press, Salt Lake City, 1986.
- \_\_\_ *The view from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- NOZICK, ROBERT, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974, pp. 155-160. (Trad. castellana en FCE, México, 1988.)
- NUSSBAUM, MARTHA, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002.
- \_\_\_ *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.
- \_\_\_ *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.
- \_\_\_ “The Mensch”, *Dissent*, spring, 2013.
- OAKESHOTT, MICHAEL, *Rationalism in Politics*, Basic Books, Nueva York, 1962.
- OJEDA, JESÚS DOMINGO, “Bondades e infortunios de la democracia deliberativa: Michael Walzer crítico de Habermas”, *Episteme*, vol. 31 n° 2, 2011, pp. 79-94.
- OKUH, ARTHUR, *Equality and Efficiency*, Washington D.C, 1975.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Meditación sobre la técnica*, Alianza, Madrid, 1995,
- PASCAL, BLAISE, *Pensamientos*. Aguilar, Buenos Aires, 1973.
- PAGE, OLOF, “Igualdad y mérito ¿un conflicto de valores?” *Isegoría*, n° 47, julio-diciembre, 2012, pp. 571-585.
- PENA LÓPEZ, JOSÉ ATILANO y SÁNCHEZ SANTOS, JOSÉ MANUEL “El problema de Smith y la relación entre moral y economía”, *Isegoría*, n° 36, enero-junio, 2007, pp. 81-103.
- PEÑA, JAVIER, “Ciudadanía republicana y cosmopolitismo”, *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 29, 2003, pp. 17-33.

## Bibliografía

- PEREIRA, GUSTAVO, *La propuesta de igualdad de recursos de Ronald Dworkin como articuladora de criterios distributivos de medios y capacidades*, Universidad de Valencia, 2002.

\_\_\_ “Condiciones de posibilidad para una justicia global”, *Isegoría*, nº 30, 2004, pp. 107-126.

\_\_\_ y MODZELEWSKI, HELENA, “Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global” *Isegoría*, nº 34, 2006, pp. 111-128.

- PETTIT, PHILIP, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford University Press, New York, 1993.

\_\_\_ *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, 1997. (Trad. castellana: *Republicanismo*, Barcelona, Paidós, 1997).

\_\_\_ *A theory of Freedom. From the Psychology to the Politics as Agency*. Polity Press, Cambridge, 2001.

\_\_\_ “Republicanism and Redistribution”, *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (Traducción de Josué Gil y Daniela Gallegos, *Debats* 77, 2002).

\_\_\_ “The instability of freedom as non-interference: The Case of Isaiah Berlin”, *Ethics*, Vol 121, The University of Chicago Press, 2011, pp. 693-716.

- PINZANI, ALESSANDRO, “Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?”, *Isegoría*, nº 33, 2005, pp. 77-97.

- PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2010.

- POCOCK, J.G.A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

- POGGE, THOMAS, “Rawls and Global Justice”, *Canadian Journal of Philosophy* 18, nº 2, 1988, pp. 227-256.

\_\_\_ *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.

\_\_\_ “An Egalitarian Law of Peoples”, *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, pp. 195-224,

\_\_\_ *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona, 2005.

- POOLE, M.J.F., “Industrial Democracy, a Comparative Analysis”, *Industrial Relations* 18, 1979, pp. 262-272.

## Bibliografía

- \_\_\_ “Industrial Democracy in Comparative Perspective”, en R. MANSFIELD y M.J.F. POOLE (eds.), *International Perspectives of Management and Organization*, Aldershot, Gower, 1981, pp. 23-38.
- \_\_\_ “Theories of Industrial Democracy: the Emerging Synthesis”, *Sociological Review* 30, 1982, pp. 181-207.
- \_\_\_ *Relaciones industriales, Modelos y orígenes de la diversidad nacional*, MTSS, Madrid, 1993.
- \_\_\_ *Hacia una nueva democracia industrial. La participación de los trabajadores en la industria*, MTSS, Madrid, 1995.
- RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1971. Trad. castellana: *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid, 1978.
- \_\_\_ “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, n. 77, (1980), pp. 515-572.
- \_\_\_ “Justice as Fairness: Political non Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n° 3, 1985, pp. 223-251.
- \_\_\_ “The Idea of a Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, n° 7, 1987, pp. 1-25.
- \_\_\_ “The Priority of Right and Ideas of Good”, *Philosophy and Public Affairs*, n. 17, 1988, pp. 251-276.
- \_\_\_ *Political Liberalism*, Columbia University Press. Nueva York, 1993. (Trad castellana: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996)
- \_\_\_ “Réplica a Habermas”, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998
- \_\_\_ *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass. EEUU), 1999 (Trad. castellana: *El derecho de gentes: Una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, 2001)
- \_\_\_ *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Paidós, Barcelona, 2001.
- REVERING, ALAN, “Eschatology in the Political Theory of Michael Walzer”, *The Journal of Religious Ethics*, vol. 33, n° 1, marzo, 2005, pp. 91-117.
- RICHARDSON, HENRY. S., “Democratic Intentions”, en James BOHMAN y William REHG, *Deliberative Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997, pp. 349-382.



## Bibliografía

\_\_\_ *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the End of Policy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

- RILE HAYWARD, CLARISSA, “What Can Political Freedom Mean in a Multicultural Democracy? On Deliberation, Difference, and Democratic Governance”, *Political Theory* 39, junio 2011, pp. 468–497.

- RILEY, JONATHAN, “Isaiah Berlin’ Minimum of Common Moral Ground”, *Political Theory* 41, febrero 2013, pp. 61-89.

- RIVERO, ÁNGEL, “Republicanism y neo-republicanismo”, *Isegoría*, n° 33, 2005, pp. 5-17.

- RODRÍGUEZ ZEPEDA, JESÚS, “El igualitarismo radical de John Rawls”, *Isegoría* n° 131, 2004, pp. 95-114.

- ROMERO CUEVAS, JOSÉ MANUEL, “Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas”, *Isegoría*, n° 44, enero-junio, 2011, 139-159.

- RORTY, RICHARD, “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp.175-196.

- ROSEMBLUM, NANCY, “Moral Membership in a Postliberal State”, *World Politics*, Princeton University, 1984, pp. 581-596.

- ROSENZWEIG, FRANZ, *His Life and Thought*, Nahum Glatzer ed. Schocken, Nueva York, 1961.

- RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, “El paradigma ético: Justicia, solidaridad y autonomía” en *Philosophica Malacitana* VII, 1994, pp.136-142.

\_\_\_ “La teoría rawlsiana de la justicia internacional: Maximalismo en la justificación, minimalismo en la univeralización”, *Daimon*, n°15, 1997, pp. 157-175.

- SAMPEDRO, JOSE LUIS, “Transición y metaeconomía”, *Información Comercial Española*, 1985, pp. 617-618.

\_\_\_ “Aprendizajes de un metaeconomista”, VVAA, *Homenaje al profesor Sampedro*, vol. II, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1987.

- SANDERS, LYNN M., “Against Deliberation”, *Political Theory*, vol 25, n° 3, 1997.

- SARNA, NAHUM, *Understanding Genesis: The Heritage of Biblical Israel*, Schocken, Nueva York, 1970.

## Bibliografía

- SCANLON, THOMAS, “Contractualism and Utilitarianism” en Amartya Sen y Bernard Williams compiladores, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- SECO MARTÍNEZ, JOSÉ MARÍA y RODRÍGUEZ PRIETO, RAFAEL, “El nuevo dilema de la izquierda: identidad vs justicia social”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 22, Valladolid, 2011, pp. 135-161.
- SEN, AMARTYA, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999. ( Trad. catalana: *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000).
- \_\_\_ “Human Rights and Capabilities”, *Journal of Human Development*, 2005, pp. 151-166.
- \_\_\_ *La idea de justicia*, Taurus, Madrid, 2010.
- \_\_\_ y NUSSBAUM, MARTHA, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- SHACHAR, AYELET y HIRSCHL, RAN, “Citizenship as Inherited Property”, *Political Theory* 35, junio 2007, pp. 253-287.
- SHKLAR, JUDITH N., *The Faces of Injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1988.
- SILAR, MARIO, “Liberalismo político y razón pública: Una aproximación a John Rawls desde la teoría de la Ley Natural”, *Ethics and Politics*, X, 2008, 1, pp. 272-285.
- SIURANA, JUAN CARLOS, *Una brújula para la vida moral*, Granada, Comares, 2003.
- \_\_\_ *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*. Proteus, Barcelona, 2009.
- SMITH, MARTIN, *Palestinian Parties and Politics*, Columbia University Press, Columbia, 1971,
- SMITH, ROGERS M., “Religious Rhetoric and the Ethics of Public Discourse: The Case of George W. Bush”, *Political Theory* 36, febrero 2008, pp. 272-300.
- SPECTOR, HORACIO, “Four Conceptions of Freedom”, *Political Theory* 38, noviembre 2010, pp. 780–808.
- SPRAGENS, TOM, “Justice, Consensus, and Boundaries: Assessing Political Liberalism”, *Political Theory* 31, agosto 2003, pp. 589-601.

## Bibliografía

- STARK, ANDREW, "Global Justice, Historical Justice: Looking at the Two Debates in Tandem" *Political Theory* 40, octubre 2012, pp. 543-572.
- SWIFT, ADAM, "La sociología de la igualdad compleja", *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995, pp. 327-363.
- TAYLOR, CHARLES, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- \_\_\_ "The liberal-Communitarian Debate", en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989.
- \_\_\_ "La política del reconocimiento", en Gutmann, A., (comp.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.
- \_\_\_ *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- \_\_\_ *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- \_\_\_ "¿Qué principio de identidad colectiva?", *Política*, n° 3, (1997), pp. 133-138.
- \_\_\_ "Multiculturalism and Identity Politics", *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2001.
- \_\_\_ *Identity in democracy*, Princeton University Press, New Jersey, 2003.
- TENA SÁNCHEZ, JORDI, "El papel de la virtud cívica en el liberalismo igualitarista", *Isegoría* n° 41, julio-diciembre, 2009, pp. 163-180.
- DE TIENDA PALOP, LIDIA, "La noción plural de sujeto de justicia. Un nuevo reto para la filosofía", *Daimon* 3, 2010, pp. 171-179.
- TÖNNIES, FERDINAND, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979, pp. 69-70.
- TOSCANO MÉNDEZ, MANUEL, "El pluralismo y la prioridad de la democracia en Michael Walzer", *Sistema* 137, marzo, 1997.
- UJALDÓN, ENRIQUE, "Republicanism y sociedad civil liberal", *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 39, 2006, pp. 105-121.
- URBINATI, NADIA, "Unpolitical Democracy", *Political Theory* 38, junio 2010, pp. 65-92.
- VALLESPÍN, FERNANDO, *Nuevas teorías del Contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985.

## **Bibliografía**

- \_\_\_ “Introducción: Una disputa de familia: El debate Rawls- Habermas”, en Habermas, J. y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 9-37.
- \_\_\_ *El futuro de la política*, Taurus, Madrid, 2000.
- YOUNG, MICHAEL, *The Risk of Meritocracy*, Harmondsworth, Penguin, 1961. (Trad. castellana: *El triunfo de la meritocracia*, Tecnos, Madrid, 1964.)
  - VELASCO, JUAN CARLOS, “La justicia en un mundo globalizado”, *Isegoría*, nº 43, julio-diciembre, 2010, pp. 349-362.
  - WASSERSTROM RICHARD, *Harvard Law Review* 92, diciembre 1978, p. 544.
  - WEBB, SIDNEY, *La democracia industrial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
  - WEBER, MAX, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, Madrid, 1993.
- \_\_\_ “El judaísmo antiguo”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, Taurus, Madrid, 1998.
- WHITE, STEPHEN K., *The Ethos of a Late-Modern Citizen*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009.
  - ZYGMUNT, BAUMAN, *Vida de consumo*, FCE, Madrid, 2010.