

# VALORES DEL INDIVIDUO Y DE LA COMUNIDAD EN UNA CULTURA DEMOCRÁTICA. *UNA PROPUESTA COMUNITARISTA*

*Juan Francisco Lisón Buendía*

Universitat de València

**Abstract:** The aim of this contribution is the communitarian, hermeneutical and phenomenological analysis of any values of our democratic culture: human dignity, autonomy and privacy (individual values) and appurtenance (community's value). It begins introducing a explanation of what is the theory of values als alternative of teleological and dentological theories and proposand a integral theory of values.

**Keywords:** value, human dignity, autonomy, privacy, appurtenance.

## 1. TEORÍA DE LOS VALORES: UNA ALTERNATIVA ÉTICA

EL título de la ponencia suscita algunos interrogantes a los que se ha de responder de modo introductorio para comprender mejor el significado de los valores que se van a analizar: ¿por qué la referencia a valores del individuo y de la comunidad y no más bien a virtudes o a deberes del individuo y la comunidad? ¿Se justifica una ética de los valores frente a éticas teleológicas o deontológicas? En caso de justificarse, ¿qué son los valores, cómo los aprehendemos?

Las éticas de los valores surgen fundamentalmente como crítica al subjetivismo y al racionalismo de la ética formal kantiana. Max Scheler, el principal representante de aquellas, ve tal peligro de subjetivismo en la injustificada confianza en que todas las razones prácticas individuales compartirán el mismo contenido objetivo al aplicar el imperativo categórico; y niega, además, que el único acceso a la aprehensión de lo moral sea por vía racional; hay otra facultad, un sentimiento especial, que intuye los valores.<sup>1</sup>

Pero Scheler y algunos seguidores cercanos (como pudo serlo N. Hartmann) asumirían del formalismo kantiano tanto su defensa del universalismo moral frente a las condicionadas éticas teleológicas como la protesta contra los abusos de la fundamentación metafísica de la ética.

¿Se siguen manteniendo hoy las tesis schelerianas sobre el valor? Hay orientaciones de pensamiento que simpatizan con ellas, particularmente las de base religiosa.<sup>2</sup> La idea de unos valores *a priori* fijos, intemporales y permanentes es, sin duda, atractiva

---

<sup>1</sup> Cfr. Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, especialmente 1ª Parte, Sección 1ª y cap. 1º de Sección 2ª.

<sup>2</sup> Adviértase el conocimiento especializado que Juan Pablo II tuvo de la obra de Scheler.

para posturas dogmático-religiosas. Pero en el mundo de la filosofía no han faltado los críticos de tales tesis y se han defendido nuevas propuestas acerca de la naturaleza y aprehensión de los valores. Así ha sucedido, concretamente, con los representantes del Comunitarismo moral y político. Esta orientación filosófica prefiere, por lo general,<sup>3</sup> referirse a valores antes que a fines o deberes.<sup>4</sup> En este marco comunitarista, crítico con Scheler, se sitúa la idea de valor de mi ponencia.

Comienzo con una propuesta de definición hermenéutico-fenomenológica del valor moral para, después, justificar críticamente, en su marco histórico-narrativo, el sentido y la vigencia actual de algunos valores, entre los que distingo valores del individuo (dignidad, autonomía y privacidad) más orientados al reconocimiento de la identidad personal y a su autoperfeccionamiento y valores de la comunidad (pertenencia, responsabilidad, tolerancia, lealtad y emulación), reguladores del compromiso práctico que las personas tienen con las comunidades a las que pertenecen y que ejercen un influjo efectivo en las relaciones morales interpersonales.

## 2. UNA TEORÍA COMUNITARIA DE LOS VALORES

Con la provisionalidad que incorpora toda propuesta teórica, con la conciencia de que se trata de una propuesta integradora de matices provenientes de diversas teorías de los valores y definitivamente incluida en la corriente del Comunitarismo, considero defendible la siguiente idea de valor:

a) Son intuiciones emocionales, convertidas por la razón en ideales regulativos de la práctica social.

b) Inventadas y reinventadas (in-venio) por las comunidades de tradición y por las personas individuales que cooperativamente viven en dichas comunidades para ayuda mutua.

c) Encuentran su justificación en un consenso más o menos explícitamente dialógico y argumentado, que responde a necesidades y capacidades, tanto de las personas singulares como de las comunidades, persiguiendo la estabilidad y orden de éstas para el logro y mantenimiento de la felicidad de aquellas.

d) El sentido crítico de las personas y el dinamismo coherente de las comunidades inventan y reinventan las condiciones emocionales y cognitivas desde las que es posible la justificación crítica de esos valores, reconocidos históricamente como válidos. En el sentimiento hay cierta predisposición innata a valorar ciertas cosas y a rechazar otras. De ahí los límites de la comunidad y de la propia libertad individual en la determinación del sentimiento que intuye los valores.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Una excepción es MacIntyre, cuyo aristotelismo queda plasmado en la obra que le ha dado merecida fama: *Tras la virtud*.

<sup>4</sup> Alguno de estos autores ha presentado sus propias tesis sobre los valores; véase por ejemplo, Etzioni, A., "Los árbitros definitivos de los valores", En *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, pp. 255-296.

<sup>5</sup> Tal limitación, procedente de exigencias naturales, se pone de manifiesto en el *conatus* spinoziano, en *l'amour de soi* de Rousseau, en la insistencia del Pragmatismo en la importancia de los contextos para determinar el orden moral, en la idea de la realidad como condición de X. Zibiri, etc. En esta línea se han de entender asimismo los estudios de Antonio Damasio, particularmente su libro *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005.

e) No es una defensa del relativismo axiológico, según el cual la validez y justificación de los valores es algo subjetivo, cambiante, contingente, innecesario.

f) Se defiende el **relacionismo**, tesis según la cual los valores no son, por definición, intuiciones e ideales regulativos absolutos, fijos, idénticos, permanentes (aunque tales características puedan atribuirse excepcionalmente a algunos valores de mínimos morales), sino que pueden cambiar conforme a la situación histórica concreta y a la evolución de las necesidades y capacidades humanas que condicionan de modo esencial el horizonte de los valores. En cada situación histórica, el horizonte axiológico intuitiva y racionalmente fundado es el que objetivamente exijan las condiciones históricas reales; los valores, como sostenía Zubiri, no son independientes de la realidad. La realidad es condición. No puede tenerse por válido cualquier valor tenido por tal por el sujeto o por la comunidad cuando tal valor no se atiene a la condición de la realidad, cuando el sentir y la razón actúan sin tener como referentes las necesidades y capacidades humanas.

De una tal definición-mostración puede colegirse que los valores no son ideas ‘platónicas’, como sostienen teorías de raíz teológica. Tampoco se entienden como cualidades semiplatónicas, como parece que pueden caracterizarse los valores en Scheler, a quien Zubiri critica con gran sentido en este punto.<sup>6</sup> Tampoco son reales, pues si lo fueran serían tan caducos e imperfectos como las cosas reales. ¿Llevaría razón Lotze cuando decía que los valores ‘valen’ pero no son? ¿Son ‘posibilidades apropiables’, como sostenía X. Zubiri? ¿Cuál sería, en definitiva el estatuto de los valores? Se abre un interrogante que no es momento de abordar.

### 3. VALORES DEL INDIVIDUO

Considero que, desde los anteriores supuestos, se justifican los valores regulativos de la acción humana en una cultura democrática como la nuestra.

Teniendo en cuenta que, como sostiene Amitai Etzioni,<sup>7</sup> lo que define una buena sociedad, una sociedad democrática, son un justo equilibrio entre autonomía y orden, cabe distinguir dos grupos de valores: unos que denominamos *valores del individuo* por orientar a las personas en el desarrollo de su naturaleza humana y en el consiguiente respeto a las otras personas; y otros que denominamos *valores de la comunidad* por cuanto regulan las acciones de las personas con el fin de lograr y, una vez logrado, mantener el orden y la estabilidad en las comunidades de vida a que se pertenezca.

Como está claro que no podemos hacer un estudio exhaustivo de todos los que pueden considerarse valores del individuo o valores de la comunidad, de los primeros, haremos algunas consideraciones sobre la dignidad del hombre, la autonomía, la privacidad y el autoperfeccionamiento; de los segundos, de modo mucho más breve y esquemático, detallaremos el significado y algunos aspectos del valor del sentimiento de pertenencia y de algunos valores ligados y dependientes de tal sentimiento.

---

<sup>6</sup> Cfr. Zubiri, X., “El problema del mal”, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1992, pp. 197-235

<sup>7</sup> Etzioni, A., *La nueva regla de oro*.

3.1. *El valor de la dignidad del hombre*

El valor moral supremo de la ‘dignidad del hombre’ alcanzó su más notable y sistemática expresión en la obra kantiana. A partir de entonces es bastante común entre los filósofos morales acudir a este valor como criterio de justificación de las acciones morales. Pero la idea del supremo valor del individuo como reguladora de la práctica tiene un origen mucho más remoto, un origen religioso que, aún hoy, detectamos al apercibirnos del carácter sagrado con que se nos presenta.

Cierto que el Dios del Antiguo Testamento parece ser un Dios preocupado más por la nación de Israel y menos por el ser humano individual. Sin embargo hay en los profetas remotas y excepcionales proclamaciones en las que “aparece esbozado un nuevo concepto de relación directa Dios-individuo”. Así sucede, por ejemplo en Ezequiel, 18, 2-4; dice el profeta: “Yavé me dirigió la palabra y me dijo: ‘¿Por qué circula entre vosotros este proverbio en el país de Israel: Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos arrastran la dentera? Vivo yo, dice el Señor Yavé, que no repetiréis más este proverbio en Israel. Pues todas las vidas son mías; la vida del padre lo mismo que la vida del hijo: Quien peque es el que morirá’”. Ya no es el pueblo y los individuos en tanto que pueblo los que son responsables ante El, sino que Dios mantiene una relación directa con cada persona singular y tal relación la dignifica.

Pero son el Nuevo Testamento y el cristianismo los efectivos introductores de este supremo valor moral.<sup>8</sup> En los Evangelios se multiplican las proclamaciones de que los hombres somos hijos de Dios y de que Dios nos cuida como hijos suyos. En Mateo, 25, 40 se lee: “En verdad os digo que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” y Pablo, en Carta a los Colosenses, 3,2, iguala a todos los hombres ante Dios con la venida de Cristo, “en el que no cabe distinción entre griego y judío, circuncisión o incircuncisión, bárbaro, escita, siervo, libre, sino que Cristo es todo en todos”.

La sacralidad e importancia del individuo decreció durante la Edad Media debido a la concepción organológica de la sociedad, de influjo romano. Un buen estudio sobre tal decaimiento nos lo ofrece Walter Ullmann en *The Individual and Society in the Middle Ages*. Afirma que los intereses que se habían de satisfacer eran los de la sociedad y que los del individuo podían sacrificarse fácilmente en aras del bien común. Importaba menos el individuo que el puesto por él ocupado. Por ello “no se buscaba la protección ‘del individuo, sino de la sociedad, del conjunto de los individuos’”.<sup>9</sup> Citando a Ullman, dice Lukes: que “la concepción predominante era ‘el punto de vista colectivista: todos los cuerpos individuales pueden morir, y morirán, pero lo que no puede hacerlo es la idea de la ley, del orden justo, vínculo del cuerpo público y del ente corporativo’”.<sup>10</sup>

El individualismo lógico y ontológico de Ockham pudo influir en la renovación del valor supremo del individuo. Pero tal valoración sólo la proclamaron abiertamente los autores renacentistas. Y, a mi entender, fue sin duda caldo de cultivo propicio para que la Reforma consolidara tal valor. Lutero y Calvino insistían en que todos los

<sup>8</sup> Han justificado esta afirmación Lindsay, A. D., “Individualism”, *Enciclopedia of the Social Sciences*, Nueva Cork, 1930-33, vol. VII, pp. 647-680; Lukes, S., *El individualismo*, Barcelona Península, 1975 y Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>9</sup> Lukes, *Ibid.*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibid.*

hombres son por igual hijos de Dios y en que la salvación individual estaba regida por una relación personal y directa del hombre con Dios.

La importantísima aportación de Kant en la sistematización moral del valor de la dignidad humana estuvo, sin duda, ligada a su pietismo. Para Kant “el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* utilizable según capricho de una u otra voluntad: en todos sus actos debe ser considerado *simultáneamente como un fin*, tanto si los dirige hacia sí mismo como a otros seres racionales”. De ahí una de las formulaciones del imperativo categórico: “*Obra de modo que nunca trates a la humanidad, ya sea tu propia persona o la de cualquier otro, como un simple medio, sino siempre y simultáneamente como un fin*”.

A partir de Kant, como hemos adelantado, con mayor o menor fuerza, los filósofos mantienen el valor de la dignidad humana como criterio clave de moralidad. Aunque hemos de reconocer que los radicalismos holistas, como pueden ser los nacionalismos extremos, los fascismos, los estalinismos, etc., minusvaloran e incluso desprecian ese valor. Aún más, ciertas formas de utilitarismo, pensando en el bien de la mayoría lo olvidan. Rawls, como es sabido, ha criticado este extremo. ¿Acaso este valor no tiene una justificación?

Considero que la pura filosofía no admite con facilidad una justificación metafísica, sea de orden tradicional sea trascendental. Como sostiene Lukes,<sup>11</sup> Kant fracasó en su pretensión de ofrecer, en sus escritos críticos, una prueba trascendental. Más encaminado iba, a mi entender, cuando en los escritos precríticos fundaba este valor en un sentir natural, innato universal, “un sentimiento presente en todos los corazones humanos, algo más que simple compasión y amabilidad”. En tal propuesta justificatoria Kant secundaba a Rousseau, para quien “el hombre es demasiado noble para ser un simple instrumento de los demás”.<sup>12</sup>

### 3.2. El valor de la autonomía

La autonomía está íntimamente relacionada y a veces es equivalente a la idea berliniana de libertad positiva. Como sostiene Lukes, la autonomía se basa en “el supuesto de que el individuo es dueño de sus pensamientos y actos, por lo cual éstos no vienen determinados por agentes o causas fuera de su control. En particular, un individuo es autónomo (en el plano social) en la medida en que, enfrentado a determinadas presiones y normas, las someta a una evaluación consciente y crítica, formándose intenciones y alcanzando decisiones prácticas, como resultado de su reflexión independientes y racional”.<sup>13</sup>

Como el resto de los valores a los que vamos a hacer referencia y, por tanto, con un significado muy ligado a la tradición que se remonta hasta los griegos (mito de Prometeo, Aristóteles, etc.), la autonomía es un valor que tiene su historia. Aunque fue la Ilustración la que subrayó más intensamente su importancia, hay otros testimonios históricos que muestran su reconocimiento, tanto desde el plano religioso como del estrictamente laico.

---

<sup>11</sup> Lukes, *Ibid.*, p. 66

<sup>12</sup> Rousseau, J. J., *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, V, lettre 2. Citado en Lukes, *Ibid.*, p. 65.

<sup>13</sup> Lukes, *Ibid.*, p. 69

Una incipiente valoración religiosa de la autonomía nos la ofrece, Sto. Tomás. “Todos estamos obligados a examinar nuestros actos a la luz del conocimiento recibido de Dios”... “omnis enim homo debet secundum rationem agere”, dice el Santo en las *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 17<sup>a</sup>, art. 4. Y a ningún concedor de la historia de las religiones le pasa desapercibido el papel jugado por el protestantismo en el reconocimiento del valor de la autonomía. Lutero afirma que “...todos y cada uno de nosotros somos sacerdotes, porque compartimos una fe, un evangelio, un sacramento; ¿por qué razón no vamos a tener derecho, todos nosotros, a probar, examinar y juzgar lo que es bueno o malo en la fe?”<sup>14</sup> Y tal idea de autonomía se radicaliza con Calvino al insistir en la responsabilidad del individuo ante Dios y en su afirmación de que la conciencia humana “no es cosa de los hombres, sino tan sólo de Dios”.

Son muchos los precedentes laicos humanístico-filosóficos que han propuesto y aclarado el significado del valor de la autonomía (aunque cabría preguntarse hasta qué punto sus ideas de autonomía estuvieron conectadas con sus inquietudes religiosas). Por evidentes razones de tiempo sólo me referiré a Pico della Mirandola, a Spinoza y a Kant. Pico expresa su idea de autonomía en las palabras que atribuye a Dios en su *De hominis dignitate*:

“Por último, el Obrero Perfecto decidió otorgar a quien nada propio podía recibir una amalgama de lo que antes repartiera entre todo lo creado... y le habló del siguiente modo: ‘Adán, no te concedí morada fija, ni forma exclusivamente tuya, ni don únicamente tuyo, a fin de que poseas como propia la morada, la forma, los dones que prefieras... Según los dictados de tu libre criterio, en cuyas manos te deposito, nada te ata; fijarás por ti mismo los límites de tu naturaleza... No te hice celestial ni terrenal, mortal ni inmortal. Tú mismo te crearás y darás forma... De ti depende que te hundas hasta la ínfima naturaleza de los brutos. Pero también de ti depende que te eleves, desde la razón de la mente, hasta la excelsa naturaleza divina.’”<sup>15</sup>

Spinoza, por su parte distingue entre libertad y servidumbre. Y su noción de libertad incorpora sustantivamente el valor de la autonomía. La libertad spinoziana supone el activo ejercicio del poder mental; el hombre libre es un ser activo, independiente, pensante. La libertad-autonomía consiste en “la integración de todos los deseos y aversiones (del hombre) en una actitud coherente: el perfeccionamiento de sus poderes de comprensión y el disfrute de sus energías activas”.<sup>16</sup>

Es en la ética kantiana donde halla su más clara expresión la noción de autonomía. Uno de los muchos lugares en que aparece tal noción es en su tercer principio práctico de la voluntad o de ‘la idea de la voluntad de todo ser racional, en cuanto voluntad creadora de la ley universal’, según el cual “se rechazan aquellas máximas irreconciliables con la promulgación de la ley universal de la propia voluntad. En consecuencia, la voluntad no está meramente sujeta a la ley, sino que además *se da sí misma esa ley*; precisamente por ello está sujeta, por encima de todo, a la ley de la que puede considerarse autora”.

<sup>14</sup> *Reformation Writings of Martin Luther*, introd. y notas de B. L. Woolf, Londres, 1952, Vol. I, p. 120; Cita sacada de Lukes, *Ibid.*, pp. 69 s.

<sup>15</sup> Citado en Lukes, *Ibid.*, p. 70

<sup>16</sup> Spinoza, “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” y “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”, en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1975, partes IV y V.

Desde un análisis crítico del valor de la autonomía como reguladora de la acción humana han de hacerse algunas puntualizaciones: una la hace el propio Lukes y es la más considerada entre los individualistas. Avisa este autor de las nefastas consecuencias posibles que pueden derivarse de esta noción de autonomía, puesto que “la libertad, en este sentido, puede convertirse, y lo ha hecho, en servidumbre cuando la referencia al ‘yo’ autónomo ha pasado del individuo efectivo, empírico, a su yo ‘real’, ‘superior’ o ‘racional’, y de ahí a la colectividad de la que es miembro: ‘el yo que debe liberarse ya no es el individuo sino el todo social’”.<sup>17</sup>

Otra puntualización, más enmarcada en una concepción comunitaria de la ética, pone de relieve la imposibilidad de que efectivamente se alcance el grado de independencia que ciertos teóricos conceden a la noción de autonomía. Ha de analizarse detenidamente hasta qué punto las opciones que se dicen autónomas son dependientes de los contextos culturales, del mundo de la vida, en que habita el hombre.<sup>18</sup>

Finalmente nos hemos de referir a las nefastas consecuencias para la ética que se derivan de una valoración radicalizada de la autonomía. Cuando el sujeto actúa pensando que él es señor y dueño de sus decisiones, cuando cree que su vida moral está exclusivamente regida por sus preferencias, cuando se piensa y siente como poseedor de una autonomía sin límites, se introduce en la praxis el subjetivismo, el emotivismo que anula el acuerdo moral, que destruye la moralidad. Así lo ha justificado ampliamente MacIntyre en *Tras la virtud* al hacer el diagnóstico de la cultura moral de nuestro tiempo.

### 3.3. *El valor de la privacidad o intimidad*

La privacidad se ha valorado históricamente de modo diverso. Hannah Arendt refiere que entre los griegos, por ejemplo, se valoraba negativamente. Quien llevaba una vida exclusivamente privada (v. gr. el esclavo) no era plenamente humano y, asimismo, dice Arendt que para los romanos lo privado consistía en un retiro temporal de los asuntos de la ‘res publica’.<sup>19</sup>

Comenzó a valorarse de modo positivo en la cultura helenista; valoración positiva que, con matices, continuó en el cristianismo a través de filosofías interioristas como la de S. Agustín (*noli foras ire, in interiore hominis habitat veritas*) o de la mística cristiana (Santa Teresa de Jesús o S. Juan de la Cruz) o en la apuntada relación directa del hombre con Dios de la Reforma Protestante.

En su acepción moderna, la privacidad es un valor definido y puesto en alza por el liberalismo, aunque también se ha de subrayar que entre los liberales hay al menos dos formas de entender y valorar el sentido de la privacidad. Los clásicos se inclinan por darle un sentido negativo: la privacidad se refiere a la necesaria preservación de aquellas zonas de la vida personal en las que no pueden entrometerse ni las otras personas ni el mismo Estado. Así la entiende Benjamín Constant y lo expresa a través de su clásica distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Aquellos, dice, “para proteger su importancia política y su participación en la

<sup>17</sup> Lukes, *Ibid.*, pp. 72 s.

<sup>18</sup> Las obras de Sandel, MacIntyre, Walzer, Ch. Taylor, Etzioni, etc., exponen el influjo de las comunidades en la determinación del juicio moral.

<sup>19</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993

administración del Estado, no dudaron en renunciar a su independencia privada”. Los modernos, como respuesta lógica a la exclusión del poder que ha sufrido la mayoría, sólo se interesan superficialmente de lo público y valoran grandemente la intimidad, la privacidad. Por eso creen que “lo que no entorpece el orden; lo que pertenece solamente a la naturaleza interna del hombre, como la opinión; lo que, en la expresión de la opinión, no perjudica a otros...; lo que, con respecto a la industria, permite el libre ejercicio de la competencia, es individual y no puede, legítimamente, ser sometido al poder de la sociedad”.<sup>20</sup>

John Stuart Mill ofrece un significado similar en sus canónicas tesis sobre la libertad y la privacidad. Existe, afirma Mill, “una esfera de acción donde la sociedad, en cuanto ente distinto del individuo, sólo puede tener –suponiendo que lo tenga– un interés indirecto: se trata de aquella faceta que nos afecta exclusivamente, o que si llegara a afectar a los demás, sólo lo haría por su libre voluntad e inequívoco consentimiento y participación”. Entre las facultades que comprende esta esfera de la libertad y que dicen relación más o menos próxima con el valor concedido a la privacidad están:

1º. “...La absoluta libertad de opinión y de criterio, en todos los temas, prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos.”

2º. “La libertad de preferencias e intereses; de proyectar nuestra vida según el propio carácter; de hacer como gustemos, con ciertas condiciones: sin impedimento de nuestros congéneres, siempre que lo que hagamos no les cause perjuicio, aunque consideren nuestra conducta absurda, perversa o errónea.”

“La única libertad digna de tal nombre –añade– es la de buscar el propio bien según mejor nos convenga, siempre que no despojemos a los demás de la suya, o impidamos sus esfuerzos por lograrla.”<sup>21</sup>

La noción de libertad negativa de Isaiah Berlin mantiene una concepción similar de privacidad. Lo privado, dice, “es algo sagrado por derecho propio”. Y será tal privacidad, conectada a una concepción individualista del hombre, la que dará soporte a “las libertades cívicas y los derechos; (a) toda protesta contra la explotación y la humillación, contra la usurpación de la autoridad pública, o la hipnosis de la costumbre o de la propaganda”.<sup>22</sup>

Podemos concluir que la noción moderna de privacidad, aunque generalmente propuesta desde valoraciones positivas de los derechos individuales, de las libertades cívicas, etc., es eminentemente negativa; hace referencia a aquellas zonas de la vida personal en las que no pueden entrometerse ni las demás personas ni el propio estado.

En la época contemporánea, sobre todo a partir de mediados del siglo pasado, el valor de la privacidad halla su fundamento y significado en la valoración positiva de la autonomía. No se trata –como antes– de que la persona desee ocultar al público los datos personales que considera íntimos y que exija protección del gobierno para que tales datos no salgan a la luz; se trata de que la persona, por ser *autónoma*, puede decidir sobre su propia vida, sin que por razones de bien común quede justificada la publicidad de sus datos personales.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Constant, B., *Mélanges de littérature et de politique*, en *Oeuvres*, Paris, 1957, p. 801.

<sup>21</sup> Cfr. Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, pp. 9-11

<sup>22</sup> Cfr. Berlin, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988

<sup>23</sup> He presentado un estudio más detallado de la evolución del valor de la privacidad en el Congreso de “Filosofía, Ciencia y tecnología”, celebrado en S. Sebastián y ha sido editado en CD.



Michael Sandel resume así el cambio en la noción de privacidad: “Mientras el derecho contemporáneo de la privacidad es el derecho a comprometerse con una conducta sin restricción gubernamental, la versión tradicional es el derecho a ocultar ciertos hechos personales de la vista pública. La nueva privacidad protege una independencia de la persona al tomar ciertas decisiones importantes, mientras que la antigua privacidad protege un interés de la persona en evitar la divulgación de asuntos personales.”<sup>24</sup>

Cabe decir, pues, que un análisis crítico de la historia del valor de la privacidad nos permitiría concluir que el derecho a ella, ligado al de la libertad, ha ido encontrando cada vez menos límites o sus límites han aparecido más difusamente desde los comienzos de la modernidad. El ámbito de lo íntimo, de lo privado, ha ido ganando cada vez más terreno, con el apoyo social y la garantía gubernamental. Más aún, últimamente hasta parece que desaparecen esos límites, aunque, como suele ocurrir con los problemas morales, no ha desaparecido la tensión entre la defensa de la privacidad individual y los derechos de ‘los otros’.

En la actualidad es, quizás, el comunitarismo la corriente de Filosofía Moral y Política que ha dedicado mayor atención al análisis de la necesidad de poner límites a nuestra privacidad, sin olvidar en ningún momento que se trata de un valor regulador de la conducta moral y política. Amitai Etzioni, uno de los pocos autores que se ha presentado como comunitarista y que posee una extensa formación humanística, ha dedicado un ilustrado y voluminoso libro al estudio de la misma: *The Limits of Privacy*.<sup>25</sup> Propone cuatro criterios que han de determinar los límites de la privacidad. Tienen un carácter secuencial, de modo que sólo las políticas y acciones sociales que satisfacen el primer criterio necesitan analizarse a la luz del segundo, del tercero, etc. Los criterios son los siguientes:

Primero: “Una sociedad bien equilibrada llevará a cabo una limitación de la privacidad si se enfrenta a una bien documentada y macroscópica amenaza al bien común, no a un daño meramente hipotético.”

Segundo: Una sociedad debe actuar con sumo cuidado (carefully) “para contrarrestar un tangible y macroscópico peligro sin recurrir primero a medidas que podrían restringir la privacidad”.

Tercero: “Siempre que deban introducirse medidas que limiten la privacidad, una sociedad comunitaria las hace lo menos intrusivamente posible.”

Cuarto: Las medidas limitadoras de la privacidad que tienen en cuenta los efectos indeseables de las mismas se han de preferir a las que ignoran esos efectos.<sup>26</sup>

#### 4. VALORES DE LA COMUNIDAD: EL VALOR DE LA PERTENENCIA A LA COMUNIDAD

Una de las características esenciales que definen al Comunitarismo es la importancia concedida al valor social, moral y político de la pertenencia a la comunidad.<sup>27</sup> En virtud de dicha pertenencia, los miembros de una comunidad se distribuyen entre sí los bienes propios y definitorios de dicha comunidad y excluyen de dicha distribu-

---

<sup>24</sup> Sandel, M., *Debating Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, p. 93. La cursiva en mia.

<sup>25</sup> Etzioni, *The Limits of Privacy*, New York, Basic Books, 1999.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 12-14 y, particularmente, 183-189.

<sup>27</sup> Así lo ponen de manifiesto los pensadores considerados comunitaristas en sus obras.

ción a quienes no gozan de tal pertenencia.<sup>28</sup> Aunque se ha de señalar que hay diversos grados de pertenencia y no-pertenencia. Y en consecuencia puede variar el derecho a percibir los bienes de la comunidad.

Teóricamente al menos, los poseedores de tal sentimiento no sólo valoran y respetan el compromiso que tienen con sus comunidades, sino que también las tienen en alta consideración y estima.

Pero aunque la pertenencia a la comunidad es un valor universal, pues nadie es persona sin pertenecer a alguna, el derecho a pertenecer a una determinada comunidad concreta depende de que se posean ciertas condiciones. ¿Cuáles son esas condiciones?; ¿Cuáles son los criterios que deciden el derecho a la pertenencia? Dependiendo de la naturaleza de la comunidad, los criterios son distintos. Cuando se trata de comunidades políticas, por ejemplo, los criterios, como señala Walzer, son políticos, económicos y derivados de la propia autocomprensión del país. Si se trata de comunidades religiosas, el criterio fundamental será la fe en una determinada religión, etc.

Hay, por lo demás, un criterio, común a todos los modos de pertenencia, que, aunque no siempre se cumple, es requisito imprescindible para que el miembro de una comunidad ‘pertenzca’ plenamente a ella: la voluntariedad. El momento hegeliano de la ‘eticidad’, superador de los momentos del derecho y la moralidad, sirve de gran ayuda para esclarecer el significado de la voluntariedad.

Así pues, en el marco de la cultura en que vivimos, cabe preguntarse por las prácticas y valores que voluntariamente asumimos y por los que optamos al sentirnos pertenecientes a nuestra comunidad democrática. Sin pretender, lógicamente, hacer una propuesta completa, de modo breve y sin apoyo hermenéutico histórico, expresaré el significado de algunos valores de nuestras comunidades democráticas; valores morales y políticos que hallan en el valor del sentimiento de pertenencia su fundamento y la garantía de su implantación efectiva. Trataré de los valores de responsabilidad, lealtad-compromiso, tolerancia y emulación.

*Responsabilidad positiva y negativa:* Cuando, voluntariamente, la persona se siente miembro de su comunidad o comunidades, ser responsable significa no sólo no hacer aquello que pueda perjudicar a los otros (como parece apuntar algún libro reciente)<sup>29</sup> o subsanar los daños y males del pasado, como subrayan, casi con exclusividad, algunos autores al describir la moderna virtud de la responsabilidad. Significa también conducirse de modo que nuestros actos busquen una mejora positiva de la vida de la comunidad y de sus miembros. Porque la comunidad es una institución que se percibe como valiosa y se la estima como tal. Lo que no significa que se menosprecie o no se valoren las otras comunidades y se obstaculice el camino de la tolerancia.

*La tolerancia: tolerancia activa y pasiva:* Es un valor fundamental para lograr el equilibrio entre orden y autonomía en sociedades democráticas y plurales, en las que es alta la posibilidad de conflictos. La paz va ligada a la tolerancia, que en grado menor, significa el no rechazo de lo diferente; y en mayor grado significa la valoración positiva de lo diverso, como se ha señalado, el reconocimiento del posible valor del otro<sup>30</sup> y de

<sup>28</sup> Para un detallado y fundado estudio del valor de pertenencia como reflejo de la igualdad compleja que defiende, véase Walzer, M., “La pertenencia”, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*, México, FCE, 1993, pp. 44-74.

<sup>29</sup> Cfr. Cruz, M., *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005

<sup>30</sup> Para una profunda reflexión acerca de la relación con ‘el otro’ como opuesto y no como contradictorio, cfr. Ratzinger, J. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pássim; especialmente en las páginas 42 ss. Cfr. también la obra de Levinas.

lo otro, el sentimiento de mutua estima entre culturas diversas dentro de una comunidad o entre comunidades distintas.<sup>31</sup>

*La lealtad y el compromiso:* El sentimiento compartido de pertenencia y el compromiso con la comunidad, mínimos indispensables para una justificada y justificable vida moral y política, generan entre todos sus miembros una urdimbre de relaciones de confianza que constituyen un componente básico de todo sistema democrático. El verdadero demócrata es un hombre confiado en la lealtad y el compromiso comunitario de los miembros de su comunidad.

*La emulación, alternativa al valor de la competitividad:* La valoración de la comunidad democrática como marco de una vida moral y política racional y razonable se compadece mal con una orientación de la praxis que, a mi entender, promueve el actual neoliberalismo de raíz individualista: se trata de la competitividad como forma de vida laboral y social. Creo que el competidor no se siente miembro del grupo ni responsable del mismo. Buscando su exclusivo interés actúa para lograr sus personales objetivos “a pesar” de los otros, a quienes considera, cuanto menos, como oponentes, si no como enemigos.

Poner en tela de juicio el valor de virtud de la competitividad no es una invitación a abandonar el esfuerzo por el logro de una vida mejor para todos; es entender y valorar nuestro esfuerzo como una contribución a la mejora de la vida de todos más que como un requisito para conseguir intereses egoístas. Es co-laborar activamente. Ya se oyen voces, a las que me sumo, que proclaman la conveniencia de sustituir en nuestro lenguaje moral el término competitividad por el de virtud de la ‘emulación’.

---

<sup>31</sup> R. Epstein subraya la relevancia de la aceptación voluntaria de la pertenencia para la tolerancia. En “Toleration: The Lost Virtud”, *The Responsive Community*, Spring/Summer, 2004, pp. 41-51, sostiene que las comunidades que hacen posible la tolerancia no son las comunidades involuntarias radicalizadas, sino las que surgen de uniones voluntarias.

