



Pensar políticamente

Michael Walzer

Selección, edición e introducción de David Miller

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD 174

CUANDO en 1996 se publicó la versión castellana de *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Rafael del Águila afirmaba en su estudio introductorio que Walzer era un teórico político poco conocido en los ambientes académicos e intelectuales españoles. En 2001, esta afirmación es reiterada por Rafael Grasa en su *Introducción* a la selección de artículos que Paidós publicó bajo el título genérico de *Guerra, política y moral*. Ahora, cuando aparece *Pensar políticamente*, Walzer es al menos un autor muy citado en el ámbito de la filosofía política, aunque casi siempre de forma un tanto marginal y muy ligada a su idea de justicia distributiva alternativa a la de Rawls. No obstante, sí podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que, tras más de once libros publicados en castellano, esta cuidada selección de artículos (casi la mitad de ellos ya publicados en nuestra lengua, pero muy dispersos), que abarcan un período de veinticinco años (entre 1980 y 2005), viene a completar un panorama editorial de la obra de Walzer que pone a disposición del público castellano el corpus fundamental de su teoría política, dado que en ellos se recogen aclaraciones y ampliaciones que Walzer ha ido realizando a sus propias posiciones respecto de todos los temas claves que componen su pensamiento político.

El primero de estos temas claves en el que interesa reparar es el relativo al encasillamiento teórico de la obra de Walzer. Siendo identificado en un inicio como un importante representante de la posición comunitarista, una mirada más atenta a la originalidad de su teoría nos lleva a advertir que la etiqueta que verdaderamente le conviene es la de comunitarista liberal, definición en la que el propio Walzer dice sentirse cómodo. Esto que en principio parece una contradicción desde las posiciones en liza entre comunitaristas y liberales, encuentra su aclaración teórica en el capítulo 7, 'La crítica comunitarista del liberalismo'. En él se resalta que la crítica comunitarista —ya sea en su versión de lamento conservador, acusación neomarxista o queja neorrepública— que insiste en la fragmentación y la atomización del individuo que ha producido la sociedad liberal encierra una inconsistencia, puesto que si ésta es la auténtica realidad la política liberal sería entonces el mejor modo de tratar los problemas de una sociedad que se ha descompuesto. Si nuestra práctica social es la de una multitud de individuos *desvinculados*, por usar un término caro a Sandel, recrear el paraíso perdido es forzar una unión artificial y ahistórica, por lo que resultaría más coherente adoptar la posición contractualista como punto de partida conceptual, y aceptar sin más la prioridad de lo correcto sobre las consecuencias sustantivas del bien, pues en una sociedad fragmentada conviven muchas y diferentes nociones morales, filosóficas y religiosas como para que podamos llegar a acuerdo alguno sobre el mismo. Walzer acepta que los comunitaristas tienen razón al afirmar que todos somos creaciones de la comunidad, que todos somos individuos *situados*, pero si nos preguntamos por nuestra situación o vinculación actual, si nos preguntamos cuál es el entorno comunitario que nos

MICHAEL WALZER, *Pensar políticamente*, traducción de Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2010, 480 pp. ISBN 978-84-493-2381-2.



da arraigo, no queda más remedio que admitir que nuestra integración social es la que ha generado el liberalismo y su lenguaje de los derechos individuales, por lo que no tienen sentido argumentar que el liberalismo nos impide comprender o sostener los vínculos que nos mantienen unidos, siendo que ésta es la teoría que ha engendrado los vínculos tras los que nos reconocemos. El punto de partida, la postura metodológica de Walzer, es comunitarista, pero siendo coherente con este postulado metodológico ha de tomar posición por los valores liberales. Para Walzer, “el héroe liberal, autor de su yo y de sus roles sociales, es una invención mítica” (p. 103), el individuo vive en un mundo que él no hizo, los individuos ya nacen dentro de grupos que les confieren identidad. Como defiende en el capítulo 3, ‘Objetividad y significado social’, toda regla de conducta es objetivamente correcta en relación con los significados prevalentes, por lo que toda moral es relativa a una determinada construcción social, todo individuo nace en un determinado contexto de sentido y valores del que él no es creador sino heredero. El sujeto político se define por su pertenencia a una comunidad, no puede poseer una identidad previa a ella como pretende el contractualismo, pues la identidad deriva del conjunto de valores compartidos. Ahora bien, el acervo valorativo de nuestra comunidad —comunidad en la que están incluidos los propios teóricos comunitaristas— es el proyecto de autorrealización del yo autónomo moderno, por eso para nosotros no hay otro punto de referencia que la modernidad liberal, de manera que el comunitarismo no puede ser sino una mera crítica o corrección de la misma, una búsqueda dentro de los valores liberales de indicios de comunidad. Pero, entonces, habremos de concluir también que si Walzer no fuera un judío blanco estadounidense no tendría por qué defender los valores liberales. Es más, si el contexto y la tradición de la que partiera fuesen otras, su metodología le obligaría a justificar otros valores, incluso contrarios. Es decir, en la obra de Walzer el contexto de descubrimiento condiciona el contexto de justificación, lo que no es sino una manera elegante de decir que Walzer está abocado al más absoluto relativismo.

Antes de entrar en este problema, es importante que anotemos algo más sobre el liberalismo de Walzer, pues es su particular versión del mismo lo que le ha convertido en un autor de obligada cita. El individualismo metodológico liberal impide reconocer algo básico para Walzer, y es que los individuos ya nacen dentro de grupos que les confieren identidad, género, etnia, religión, etc., de tal manera que las personas están condicionadas por aquellas particularidades no elegidas en las que crecen. Según Walzer, en tanto que el aspecto colectivo de la vida social es constitutivo, más que de la autonomía individual debemos hablar de autonomía colectiva. La autonomía colectiva consiste en la libertad liberal, pero ahora entendida, no como libertad de los individuos para actuar sin restricciones, sino como la libertad de las instituciones y grupos sociales para ordenar sus asuntos sin restricciones del exterior. Dado el carácter social del hombre, éste es verdaderamente libre cuando vive en instituciones libres. Cuando los individuos participan en iglesias libres, universidades libres, empresas libres, etc., llega un momento en el que podemos decir que ellos también son libres en general. “La libertad es aditiva, consiste en unos derechos ejercidos dentro de unos escenarios concretos, y debemos entender dichos escenarios, uno por uno, si pretendemos garantizar tales derechos” (p. 107). Y de la misma manera hemos de entender la igualdad. La libertad religiosa hace que todos los creyentes sean iguales a la hora de buscar su propia salvación, la libertad académica lleva a universidades autónomas de los poderes, en las que resulta difícil mantener privilegios de ricos aristócratas. El libre mercado está abierto a todos. La idea de privacidad presupone que todas las vidas son iguales. Es decir, de cada libertad se desprende una forma específica de igualdad, y la suma de éstas es lo que conforma una



sociedad igualitaria. “Auspiciados por el arte de la separación, la libertad y la igualdad van de la mano. De hecho, evocan una sola definición, podemos decir que una sociedad (moderna, compleja y diferenciada) disfruta de libertad y de igualdad cuando el éxito en un escenario institucional no es convertible en éxito en otro, es decir, cuando las separaciones se mantienen” (p. 100). Y en esto consiste el liberalismo de Walzer y el famoso argumento expuesto en *Las esferas de la justicia* (posteriormente desarrollado en el ensayo aquí incluido ‘El liberalismo y el arte de la separación’): la libertad y la igualdad consisten en la separación de las prácticas y las instituciones pero no de los individuos. Esta idea de igualdad es lo que Walzer denomina “igualdad compleja”, una igualdad mucho más acorde con la complejidad actual de la distribución de bienes. Así, el monopolio no tiene por qué ser inapropiado dentro de cada esfera. En la esfera del poder, por ejemplo, el control de los políticos sobre el mismo no tiene nada de reprochable. Ahora bien, utilizar esta ventaja alcanzada en la esfera del poder para obtener “predominio” en el acceso a otros bienes, como por ejemplo la educación, es tiranía o dominación. “En términos formales, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto. De esta manera, el ciudadano X puede ser escogido por encima del ciudadano Y para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera política. Pero no lo serán de modo general mientras el cargo de X no le confiera ventajas sobre Y en cualquier otra esfera —cuidado médico superior, acceso a mejores escuelas para sus hijos, oportunidades empresariales y así por lo demás”. La invasión de esferas es lo que produce predominio y dominación, se dé en la dirección que se dé (la posesión del dinero, verbi-gracia, no puede trasladarse en ventajas políticas). En definitiva, y a diferencia de la mayoría de filósofos que desde Platón a nuestros días han buscado la justicia en un único sistema distributivo (cuya correcta distribución siempre queda a cargo de la propia filosofía), Walzer argumenta que los principios de justicia, el instrumento de la igualdad, son en sí mismos plurales, de manera “que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes”, consistiendo la dominación o tiranía en la violación del criterio de distribución de otras esferas gracias a las ventajas obtenidas por el criterio distributivo de otra esfera. Así el régimen de igualdad compleja al prohibir estas violaciones establece un conjunto de relaciones tal donde la dominación es imposible. “Las personas a las que no les fuera bien en una esfera distributiva gozarían de una mejor situación en alguna otra, por lo que el resultado sería una versión horizontal y socialmente extendida del gobernar y ser gobernado a su vez de Aristóteles. Nadie mandaría ni estaría bajo el mando de otros en todo momento y lugar” (p. 132).

Como vemos, la justicia depende del respeto a los diferentes criterios de distribución que hemos establecido para cada esfera. Ahora bien, ¿cómo llegamos a establecer estos criterios? La respuesta de Walzer es clara y contundente: los criterios para la distribución de bienes sociales siempre son relativos a una determinada comunidad histórica. Como él mismo afirma, su planteamiento es radicalmente particularista. Según Walzer, la justicia tiene que ver con los distintos bienes sociales, y estos bienes adquieren significados distintos en sociedades distintas. Los bienes sociales no son naturales, sino un producto histórico de la propia comunidad. Incluso un alimento como el pan puede significar el sostén de la vida, el cuerpo de Cristo u hospitalidad y bienvenida. Los bienes no poseen ninguna naturaleza esencial, por eso los criterios y procedimientos distributivos no son relativos al bien en sí mismo, sino que son relativos al bien como construcción social. En conclusión, la justicia distributiva es relativa a los significados sociales, es una



construcción particular de comunidades concretas que participan de una misma cultura. Como era de esperar conociendo sus supuestos metodológicos, Walzer niega la existencia de criterios de justicia universales, con lo que nos encontramos de nuevo con el problema del relativismo.

La disputa universalismo-relativismo atraviesa transversalmente toda la obra de Walzer, por lo que tiene una presencia constante en el libro. El tema ya aparece inmediatamente en los dos ensayos que abren esta obra: 'Filosofía y Democracia' y 'Crítica de la conversación filosófica'. Walzer identifica el universalismo con la tarea que se ha encomendado a sí misma la filosofía, o al menos con aquella empresa filosófica que califica de "heroica" para diferenciarla de la función "crítica" de la misma, actividad esta última aceptada y valorada por Walzer a diferencia de la primera. En su "forma heroica" la empresa filosófica implica el distanciamiento consciente de las opiniones políticas predominantes en una comunidad determinada. El filósofo se distancia de la comunidad de ideas a la que pertenece con el propósito de refundarla, erigiéndose en la figura del fundador antiguo cuya obra legislativa se construye al margen de la ciudadanía común y del complejo de ideas que ésta comparte. Sin embargo, afirma Walzer, cuando el filósofo regresa a la comunidad pertrechado de sus principios está abocado a la decepción, pues los ciudadanos, imbuidos de sus propias tradiciones y maneras de entender la política, son reacios a aceptar estos principios. Para Walzer, un caso paradigmático de esta situación nos la encontramos hoy en día en la particular versión de esta filosofía heroica que representan figuras como Habermas o Rawls. Su contractualismo nos aboca a un escenario de república ideal donde los resultados del contrato social quedan ya predeterminados por el propio procedimiento. Las restricciones de los participantes de la asamblea perfecta en una "posición original" o en una "situación ideal de habla" son tales que toda persona se ve impelida "a decir lo mismo y a adelantar las mismas conclusiones" (p. 42). Los principios con los que regresa el filósofo de su retiro no son sino el producto de su propio pensamiento, tan diferentes y alejados de cualquier debate democrático real que raramente pueden ser aceptados por los ciudadanos. La república ideal no es sino la propia mente del filósofo. De manera que la tensión entre filosofía y democracia no puede sino resolverse a favor de la segunda, pues la filosofía política termina por resultar irrelevante a unos ciudadanos enfrascados en debates políticos reales, es decir, enfrascados en debates entre personas con ideas e intereses contrapuestos, que parten de sus propias tradiciones y convenciones resultantes de negociaciones e intrigas históricas, debates, en definitiva, producto de una experiencia compartida sobre el destino de su comunidad.

La política, ese medio en el que se fabrica el producto que llamamos experiencia compartida, adquiere así una importancia fundamental. En primer lugar, porque nos dota de una identidad al generar tradición y costumbres propias; y, en segundo lugar, porque es el medio donde esa experiencia puede ser llamada nuestra experiencia y no la de otros. Tanto en un caso como en otro vemos que del conocimiento anclado a la política se deriva un saber particular y pluralista, relativo a cada comunidad que tiene su propia respuesta a la pregunta por el significado y finalidad de la sociedad. En cambio, el saber filosófico es universalista y singular, pretende tener la respuesta correcta y ésta es la que ha de aplicarse por encima de las diversas respuestas particulares de cada comunidad. Mientras que el primer saber es interno, el segundo es externo a la comunidad. Por qué verdad decidirnos no tiene fácil respuesta, pero sí que hay algo obvio, que no es tan obvio que los ciudadanos vayan a entender que los derechos generados en una república ideal (los derechos liberales universales) deban protegerse por encima de sus propias convicciones y expectativas y contra su propia



práctica política, por mucho que nos horroricen muchos de los órdenes políticos particulares que así se generen, pues ese horror es relativo a una determinada construcción de significados sociales, la nuestra.

Pero entonces, ¿hay que acallar la crítica frente a las construcciones sociales reales que observamos por muy irracionales, injustas e incluso aberrantes que nos parezcan? Y, visto desde la propia comunidad, ¿cómo puede el sujeto moral criticar la propia auto-comprensión comunitaria si su propia moralidad e identidad está ligada a ella de forma inseparable? ¿No nos condena esto definitivamente al tribalismo? Dos son las maneras de contestar a estas preguntas, maneras que por lo demás están interconectadas por su dependencia de la particularidad.

La primera de ellas tiene que ver con el papel y alcance de la crítica social, lo que en términos de Walzer podemos denominar los límites de la objetividad. Hemos visto el rechazo de Walzer a la “función heroica” de la filosofía: el filósofo no puede criticar a la comunidad política desde unos supuestos principios de validez universal sin tener en cuenta los valores de la propia comunidad. Esto implica que no podemos acogernos a un punto de vista externo, universal y trascendente (bien sean los derechos humanos o la república ideal) para ejercer la crítica de otras comunidades ni de las propias. Ahora bien, aún así, todavía queda espacio para la “función crítica”, pues siempre encontraremos en cualquier modo de vida valores subyacentes al mismo que nos permitan establecer un contraste con las prácticas presentes en esa sociedad. Un ejemplo de lo que quiere decir Walzer lo podemos encontrar en la lectura, revisión e interpretación que algunas feministas islámicas presentan del Corán para demostrar que en él no se pueden fundamentar las prácticas machistas imperantes en sus sociedades. La “función crítica” llama entonces a sus ciudadanos a la coherencia con las raíces más profundas de su comunidad. Otras veces el crítico social parte de un valor heredado y lo desarrolla hasta su aplicación en otros ámbitos hasta ahora impensados. Un ejemplo pertinente es la universalización del voto o igualdad política que fue extendiéndose desde las clases propietarias hasta abarcar la sociedad en su conjunto, incluidas mujeres y minorías étnicas. Tanto en el primer como en el segundo caso, la crítica es inmanente, el filósofo actúa conectado con los valores de la sociedad, pudiendo condenar las prácticas sociales presentes por falta de coherencia con sus propios valores. Pero aún así, todavía desde un punto de vista externo, podríamos encontrar valores arraigados y coherentes con las prácticas y creencias sociales que sigamos pensando que son repulsivos. En tal caso, la crítica filosófica nada tiene que decir para Walzer, al menos hasta que se produzcan cambios que lleven a modificar las propias conceptualizaciones. El papel del filósofo pertrechado de principios universales no sirve como crítica de la comunidad. Su único papel es actuar como un agente más de la comunidad que produce interpretación de los propios valores para introducirlos como elementos contradictorios con los valores presentes en el debate político, elementos que pueden ser rechazados o aceptados, pero que al fin y al cabo no pueden pretender —porque no tienen frente al *demos*— ninguna autoridad especial.

La apuesta de Walzer está clara, él apuesta por la política y el pluralismo que de ahí se deriva, a pesar del relativismo inherente a esta apuesta. No obstante, este relativismo, y ésta es otra de las características originales de nuestro autor, debe de ser matizado de nuevo. Y este nuevo matiz es la segunda manera de contestar a nuestras preguntas.

Hemos visto como Walzer insiste en la irreductible pluralidad de las comunidades humanas, de ahí su oposición frontal a toda perspectiva universalista, a todo punto de vista externo a la propia comunidad que permita dar el salto a leyes comprensivas (para todos los hombres) sobre la forma correcta de entender lo justo



o la vida buena. Este modo de vida ampliamente compartido que determina los particulares y plurales criterios de justicia, es lo que Walzer denomina comprensiones *densas* o *moralidad máxima*. Pero, según Walzer, arraigados en toda moralidad maximalista se encuentran significados mínimos o *tenues* de los conceptos morales que constituyen un *minimalismo moral*. El concepto de minimalismo moral o “moralidad reiterativa”, como también lo denomina Walzer, es un concepto problemático. Walzer le otorga un reconocimiento empírico: una determinada construcción social de objetos que producen las mismas implicaciones normativas en todas las sociedades, de tal manera que un mismo comportamiento (el asesinato, por ejemplo) sería incorrecto por las mismas razones en todas las sociedades humanas. Pero a su vez este concepto no puede ser tomado como el fundamento de unos principios de extensión universal, este concepto no es fundacional. El debate relativismo-universalismo adquiere ahora las dimensiones de una reflexión teórica sobre las posibilidades y límites de las relaciones entre culturas, con implicaciones claras para la política de relaciones internacionales.

Una de las preocupaciones presente en la obra de Walzer desde sus inicios se refiere a nuestra capacidad moral para comprender e identificarnos con la lucha de otro pueblo contra la opresión, el genocidio o el asesinato. Y lo hacemos a pesar de que su cultura y experiencias, es decir, sus comprensiones densas (moralidad máxima), no son las nuestras. Nos identificamos con su lucha sin necesidad de comprender o compartir sus propias razones locales para oponerse al tirano y su camarilla. Incluso podríamos mostrarnos en desacuerdo si las escucháramos. Pero todo esto es secundario, lo principal es que somos capaces de comprender y compartir su lucha. Y, se pregunta Walzer, dado el hecho de esta comprensión de rasgos internos de toda moralidad, ¿es extensible la misma hasta legitimar un conjunto de principios universales (moralidad tenue o mínima) que puedan ir adaptándose a las diferentes circunstancias históricas (moralidad densa o máxima)? Según Walzer, esta es la pretensión del universalismo típico de los filósofos procedimentales como Rawls o Habermas, un minimalismo moral que gobierna toda creación de una moralidad máxima o sustantiva. Esta sería una moralidad de todos porque no es de ninguno, ya que los intereses subjetivos y las diversas expresiones culturales del bien han sido evitados. Pero Walzer niega de raíz cualquier esperanza al respecto. Para él la moralidad es *densa* desde el principio, siempre está culturalmente integrada, y se revela *mínima* sólo en ocasiones especiales ligadas a propósitos específicos. Así, el minimalismo moral no puede nunca ser objetivo ni inexpresivo como pretenden los filósofos procedimentalistas, aunque *reiterativo* es siempre particularista y localmente significativo, atado a moralidades máximas de aquí o allá, y si somos capaces de solidarizarnos con las luchas de otras culturas sólo es porque encontramos en nuestra moralidad densa ocasiones y experiencias parecidas que nos hacen comprender lo que es la tiranía, y siempre podemos hacer una lista de ocasiones similares de modo que nos expresemos críticamente contra el asesinato, la mentira, la tortura o la opresión, pero esta empresa crítica siempre se lleva a cabo en términos de una moralidad densa. La pretensión de la filosofía universalista es vana, nunca el minimalismo precede al maximalismo. El minimalismo moral siempre está incardinado en una moralidad densa de la que es extraído. Nos da una respuesta a por qué nos resulta sencillo acceder a los problemas de otras culturas, de manera que en momentos de crisis contribuye a la comunalidad con ellas, pero aquí se para su valor, es producto de una coyuntura histórica, no un fundamento filosófico. No se trata de que todas las culturas compartan un grupo de valores últimos. El valor del minimalismo sólo reside en que nos facilita encuentros, pero no encuentros lo suficientemente permanentes y de tal calibre como para producir



una moralidad densa universal. El minimalismo es posible porque existen las diversas y plurales moralidades densas, pues es gracias a éstas como poseemos la comprensión que nos hace adherirnos a determinadas manifestaciones de culturas ajenas. Por eso el minimalismo moral no puede llegar a ser un fundamento de los distintos maximalismos morales, ya que sólo es una parte de estos últimos que se va reiterando.

Pero entonces, nos podemos preguntar: ¿qué papel juega el minimalismo moral, y por qué Walzer le da tanta importancia si ni siquiera puede justificar una visión aunque minimalista de una moral universal? Walzer presenta la idea del minimalismo moral a la vez que el reconocimiento de su incapacidad para dar con un sólo razonamiento conclusivo en su favor. Pero aún así, sigue afirmando que es una de las características que ha definido su pensamiento y su propia obra desde el principio. Y así debemos entenderlo también nosotros, pues en el libro y en la obra de Walzer el minimalismo moral vuelve a estar muy presente en su respuesta a dos problemas claves de la política contemporánea: el problema del nacionalismo y el problema de los derechos humanos y las intervenciones en su favor, las intervenciones que solemos llamar humanitarias.

Según Walzer, una forma paradigmática de reiteración moral es la autodeterminación nacional. Es una de aquellas ocasiones morales que aparecen reiteradamente en todas las sociedades, dando la oportunidad para que los hombres colaboren en la creación de un modo de vida diferenciado. Esta idea de comunidad, este sentido integrador que está detrás de la idea de Nación, es muy valorado por Walzer, como no podía ser de otro modo dados sus postulados teóricos. Walzer siempre se ha presentado como nacionalista, como un defensor de las comunidades políticas para administrar sus propios asuntos. Pero justamente por ser un modo de vida diferenciado, la nación representa la particularidad, y de todos son conocidas las atrocidades justificadas en el hecho diferencial. Frente al poder destructivo del nacionalismo, echa mano Walzer del minimalismo moral para presentar un tipo de nacionalismo defendible, un nacionalismo que él llama “reiterativo”.

El minimalismo moral nos es presentado ahora con un nuevo argumento, con el argumento del “universalismo reiterativo” que viene a constituirse como una moral esencial. Como vemos en el capítulo 12, ‘Nación y Universo’, esta moral esencial que se encuentra tras el universalismo reiterativo nos dice que todas las comunidades (incluidas las minorías culturales que conviven en el seno de una misma nación) tienen la misma libertad para generar sus propios caminos particulares que la nación reclama para sí misma. Por eso, desde el punto de vista reiterativo la crítica a los movimientos nacionalistas debe encaminarse a examinar la actitud que adoptan hacia otras naciones, si les otorgan o no el derecho de reivindicar lo que ellos mismos reivindican o reivindicaron en otro momento para ellos mismos. El universalismo reiterativo implica la libre expresión a los movimientos de liberación nacional, y ésta es la única forma, según Walzer, de que el nacionalismo no sea peligroso, que cualquier reivindicación nacional pueda expresarse libremente y defender sus creencias. Ocurrirá entonces igual que ocurrió con la religión, con la libre expresión los nacionalismos tenderán a expresarse y resolver pacíficamente sus diferencias. Y (como ya defendió en *Guerras justas e injustas*) cuando esto no sea posible, porque una reivindicación localizada no encuentra acomodo dentro de las fronteras de la nación con la que disputan, la partición siempre se podrá presentar como solución. Como le gusta decir a Walzer, “las buenas fronteras hacen buenos vecinos”. El universalismo reiterativo no prohíbe la unidad política, pero esta unidad ha de ser respetuosa con la diferencia, justo lo contrario que ocurre con el universalismo de las leyes comprensivas.



De nuevo nos encontramos con el rechazo de cualquier punto de vista externo a la propia comunidad que pretenda justificar leyes o principios de aplicación universal. Ahora bien, si el punto de vista ha de ser interno a cada comunidad, hemos de admitir que la legitimidad política no tiene por qué ser solamente democrática, sino que junto a ésta existe una segunda forma de legitimidad que es aquella basada en las propias tradiciones de los pueblos. Este problema lo aborda Walzer en el capítulo 13, 'El estatus moral de los Estados', en el que contesta a las críticas del argumento de la no intervención desarrollado en *Guerras justas e injustas*. Estas críticas básicamente insisten en que Walzer es un estatista, un conservador de la autoridad y de los derechos de los Estados que se sitúan por encima de los derechos de los individuos, de tal forma que viene a proteger a regímenes ilegítimos y tiránicos que no deberían ser protegidos. Walzer responde que el sujeto real de su argumento no es el Estado, sino la comunidad política sobre la que éste se sustenta, comunidad que expresa las formas políticas ideadas y desarrolladas por ella misma en un gobierno. El Estado es esta unión del pueblo y el gobierno, y este encaje, que puede ser de muchos tipos —es decir, incluso autoritario—, es el único que cuenta. De tal manera que, siempre que el pueblo es gobernado con arreglo a sus tradiciones, ningún extranjero tiene derecho a intervenir en los asuntos internos de una comunidad que cuenta con su propia historia y cultura, y menos intervenir apelando a sus propias concepciones de la justicia. El problema de sus críticos, según Walzer, es que se basan en la teoría de los derechos universales, mientras que para él, los derechos "son sólo aplicables e imponibles dentro de las comunidades políticas donde han sido reconocidos colectivamente" (p. 325).

Esta última afirmación nos lleva directamente a tener que encarar cuál es la posición de Walzer respecto de los derechos humanos, pues en esta afirmación lo que está implícito es que sólo existen derechos ligados a la ciudadanía y no derechos ligados a la persona y su dignidad. Frente a la idea liberal de la primacía de los derechos individuales, la posición comunitarista de Walzer y su idea de que la justicia es relativa a las distintas construcciones sociales, relativa a una determinada comunidad histórica, implica que todos somos miembros de comunidades políticas antes de ser depositarios de derechos. Ésta es la idea que ha venido repitiéndose en su crítica a la filosofía universalista y en la anterior respuesta a sus críticos.

Walzer con el tiempo ha ido matizando esta afirmación, y así lo podemos ver en los capítulos 14 y 15, 'El argumento de la intervención humanitaria' y 'Más allá de la intervención humanitaria'. Aquí se muestra dispuesto a aceptar las intervenciones por razones humanitarias sobre Estados soberanos, incluso alguno de ellos con su propio encaje de pueblo y gobierno. Para ello apela a la violación de unos mínimos derechos humanos fundamentales, principio moral que contradice sus posiciones respecto a que todo principio moral está ligado a una moralidad densa o a una comunidad particular, y respecto a la primacía de la comunidad política sobre un sujeto abstracto individual depositario de unos derechos prepolíticos, ya que los derechos humanos, por muy minimalista y austera que sea la versión que de ellos demos, se justifican de manera independiente a cualquier comunidad política particular.

Las bases sobre las que sustenta esta postura (por lo que para él no es tan contradictoria) vuelven a encontrarse en su minimalismo moral, pero ahora reformulado como explicación minimalista de los derechos humanos. Para Walzer, los casos de asesinatos en masa, la limpieza étnica, los campos de trabajo o las hambrunas provocadas por un gobierno, son violaciones de los derechos humanos que merecen una respuesta. Diríamos, continua Walzer, que disponemos de una concepción mínima de los derechos que abarca la vida, la libertad y un nivel mínimo de subsistencia de las



personas, concepción en la que están de acuerdo en la mayor parte del mundo, aunque cada cultura pueda diferir en los significados concretos que otorga a estas nociones. Esta base moral, este principio de defensa de una dignidad básica ampliamente compartido, permite que la sociedad intervenida ya encuentre en su seno los principios de la intervención, adquiriendo ésta, por lo tanto, justificación más allá de los derechos de autodeterminación nacional. Ahora bien, la lista de los derechos que justifican la intervención queda restringida a estos tres casos (vida, libertad y alimentación básica), oponiéndose Walzer a aquellas concepciones que extienden el alcance de los derechos humanos hasta abarcar gran parte de lo que nosotros, demócratas liberales, pedimos a nuestros gobiernos, pues esto último significa fijar unos límites demasiado estrechos a la propia autonomía comunitaria, que es quien debe fijar la extensión de sus propios derechos. Es tarea de cada comunidad local encontrar en su propia cultura, a través de la organización y actividades de los grupos que se sienten desprotegidos, la confección de su propia lista de derechos no reconocidos. Walzer aquí, en la extensión de derechos, se mantiene fiel a sí mismo y no admite otra objetividad que la que queda adscrita a la construcción de significados sociales por la propia comunidad. Para Walzer los derechos positivos, aquellos que disfrutamos efectivamente, dependen de la existencia de una comunidad fuerte, por lo que hablar de derechos humanos en general sólo sería posible y efectivo en una comunidad global y un gobierno mundial. Y ¿cuántos de nosotros no temeríamos ese gobierno?

Antonio Velasco Zorrilla