

Derek L., PHILLIPS: *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton, University Press, 1993, 248 páginas.

La «visión crítica del pensamiento comunitarista» que D. Phillips presenta con este sugerente título, nos remonta al «Looking Backward» de E. Bellamy de 1881 —que vino a describir la utopía de protección y bienestar «de la cuna a la tumba», representando el paso del Estado de *laissez-faire*, limitado y descentralizado, al de la responsabilidad colectiva, con una administración centralizada y poderosa— y propone, como finalidad última, el *desenmascaramiento de un comunitarismo que proyecta su visión de comunidad ideal sobre las actuales estructuras sociales e institucionales, fruto del desarrollo del liberalismo*. Así Phillips, partiendo de las cuatro notas básicas con las que caracteriza el postulado comunitario de la moderna crítica al liberalismo, de una parte, demostrará, a partir de los datos historiográficos, sociales y estadísticos, que él apunta como obviados por los comunitaristas, que su proclamada comunidad histórica *ideal* (ateniense, medieval y de la temprana América) nunca tuvo la vigencia histórica pretendida por la teoría comunitarista y, por otra parte, que la crítica radical que el comunitarismo vierte sobre el liberalismo, resulta de la errónea comprensión del verdadero significado de la doctrina liberal en relación con el individuo, con los derechos humanos y con la realidad de la convivencia y de la necesaria intersubjetividad para el despliegue individual y la realización personal.

Phillips, a través de la Introducción y del cap. I, describirá la «comunidad como debe ser», parafraseando a MacIntyre, a la luz de la crítica esgrimida por los más representativos comunitaristas de la actualidad, Taylor, Sandel, MacIntyre y Bellah, sin dejar de mencionar ocasionalmente a otros, no menos significativos, como M. Walzer. A partir de ello caracterizará a la *comunidad ideal* por cuatro notas fundamentales, a saber, la «*dimensión territorial*», la «*existencia de unos valores compartidos*», la «*amplia participación política*» y un «*alto grado de solidaridad*». Ciertamente Phillips subraya el reiterado énfasis que los escritores comunitaristas ponen sobre el *carácter hereditario* de la realidad *ideal* comunitaria, especialmente Bellah y MacIntyre, que se opone y superpone a cualquier visión que realce la concurrencia de la voluntad, como característica principal, al hablar de la formación de la comunidad y de la vinculación del grupo humano, como conjunto de individualidades, a tal comunidad. Con esta consideración de lo colectivo heredado, se pone de manifiesto aquella vieja crítica hegeliana a la preminencia dada a la voluntad particular en la formación del contrato social roussoniano que, para Hegel, sólo promovía el *individualismo radical* del particular que, en realidad, no era más que *sujeto abstracto* en tanto que no participaba, y no era calado, de la *ética suprema* encarnada por el Estado.

Pienso que, el no querer ir más allá, el no profundizar en cuestiones anexas, y el reducir el comunitarismo tajantemente a cuatro notas, son algunas de las pocas objeciones a formular a este magnífico libro de D.L. Phillips; si la estricta delimitación a través de caracteres generales ofrece y asienta una clara visión de lo que el comunitarismo es, a la par que permite profundizar en su crítica sin ambages, entiendo que, en cualquier caso, no ha de olvidarse la ulterior concreción de las premisas señaladas, pues ésta es la que restringe y especifica el verdadero significado de esas premisas.

Con el cap. II se inicia un bloque destinado a la destrucción de la fe comunitarista en la vigencia histórica de la comunidad ideal, en cualquiera de las tres épocas citadas como paradigmáticas por los autores comunitaristas. Primero, en la *América del período fundante*, caps. II y III, la de los siglos XVII y XVIII, de la Revolución americana y de la Declaración de Virginia de 4 de julio de 1776. En este punto se centrará Phillips en el estudio de la principal obra de Bellah, «*Habits of the Heart*», así como en las erróneas e inadecuadas apreciaciones que éste tomaría de Tocqueville en relación a la existencia de la *comunidad* en la América de los ss. XVII y XVIII, para, mencionando puntualmente a otros comunitaristas, dismantelar el entramado histórico en el que

asienta la afirmación de la existencia de una *comunidad ideal*: ninguna de las cuatro características de la comunidad ideal se habría dado en la temprana América salvo, quizá, la *dimensión territorial*, si bien, con matizaciones tan significativas, que desvirtuarían en realidad el sentido que para algunos de los comunitaristas más relevantes y extremos, como MacIntyre, tiene el territorio común. Probará histórica, sociológica y estadísticamente la movilidad de una población (emigrante) acostumbrada a la constante búsqueda de unas mejores condiciones. Ahora bien, de lo que no le cabe duda a Phillips, es de que no se dio la segunda característica de la comunidad, esto es, la existencia de unos *valores compartidos* que, para el comunitarismo, se traduciría, señala Phillips, en las siguientes notas: *igualdad de condiciones* —pero la igualdad reclamada y proclamada lo fue para con Gran Bretaña—; *reconocimiento de la dignidad individual* —quedaría absolutamente diluida a la luz de los datos, así p. ej. «dos quintos de la población de Virginia era tan pobre como podía serlo», lo que se le ocultaría a Bellah al apoyarse y enfatizar, exclusivamente, en la *élite social*, en la «gentry»—; un *interés compartido por el bien público y por el bienestar de cada uno de los semejantes* —ni la unión que promueve la guerra, ni la trascendencia de la «acción compartida», ni la fuerza del sentimiento conjunto de romper con Gran Bretaña en 1776, permiten hablar de la búsqueda de un bien común, ya que, la guerra pronto se revelará como la fuente de enfrentamientos internos y de conflictos. Respecto a la tercera característica de la comunidad, la *amplia participación política*, decir que el aglutinante comunitario activo, para lograr la acción y la decisión común, venía dado, a finales del s. XVIII, por el pequeño grupo de la «gentry», lo que se explicita al considerar los parámetros imperantes de participación política: el criterio de la propiedad y la consideración de un amplio sector de población como incapaz de resistirse a la determinación de aquellos de los que dependían, excluyendo así a las mujeres, los tontos, los jóvenes, los mendigos y los negros. Y, ya respecto a la cuarta característica, la *solidaridad social*, destacar tan sólo uno de los aspectos recogidos por Phillips, la «cláusula 3/5» que posibilitaba el recuento de este porcentaje de la población esclava, cara al cómputo de la población total, para determinar el número de representantes elegibles; pero, para Phillips, esta cláusula, lejos de ser un atisbo de esperanza cara al abolicionismo, no significará más que: la cesión nortea que plasma el anhelo de una pronta consolidación de una Unidad más fuerte, la unificación de mercado y una centralización política que asegurase una mayor fuerza en la consecución de los intereses exclusivamente representados, esto es, los de la élite política y social. Así señalará que, «al final (los nortea) eran capaces de justificar sus compromisos e ignorar sus dudas y escrúpulos». Si, desde esta perspectiva, no puede hablarse de solidaridad, ni de verdadera unión nacional, tampoco se podrá a nivel de Estado (antiguas colonias), ciudad o villa, porque, como dice Phillips, la sospecha y la hostilidad de las relaciones entre colonias también caracterizaba las relaciones internas de éstas; a nivel de ciudad o villa existían abismales diferencias entre ricos y pobres, así como entre los grupos de hombres privilegiados que competían por el poder. Por tanto, apunta Phillips: «la realidad socio-política de finales del s. XVIII mostraba un pobre semblante de la idealizada descripción de la comunidad asentada por los comunitaristas»; «desgraciadamente ellos evocan y celebran una concepción de la comunidad que tiene una base ideológica más que científica»—.

Con el mismo criterio sistemático de ir característica a característica contrastando el ideal histórico comunitario, negará Phillips la existencia de una *verdadera comunidad* en la *Edad Media*, capítulos IV y V —ya reivindicada por teóricos del s. XIX como Tonnies o Durkheim, aunque se centra Phillips básicamente en el primero—.

Por último, siguiendo el mismo esquema señalado, negará la comunidad ideal de la *clásica Atenas*, cap. VI. En este punto, recogerá Phillips, fundamentalmente, la visión de Aristóteles dada por MacIntyre en «Tras la Virtud», donde éste señala que todo es, principalmente, una cuestión de virtudes, evidenciándose así que las virtudes son intrínsecamente buenas; el problema es el *relativismo moral*, porque no dice Aristóteles *cuáles son las virtudes buenas y válidas para todos*, con lo que se desconocerá qué forma de tradición informará la comunidad que sostenga la vida social, moral e intelectual de la sociedad en cada concreto tiempo y lugar.

Con este bloque de capítulos —II, III, IV, V y VI—, Phillips habrá demostrado que no puede hablarse de la existencia de una comunidad ética, a la luz de las características dadas por el comunitarismo, en ninguno de los tres estadios históricos apuntados por los teóricos comunitarios, con lo cual cumple su primer objetivo: probar que *los comunitaristas fallan en su propia propuesta comunitaria*. Esta parte histórica se cierra con la proclama del «aprendiendo de la historia», cap. VII, porque, para Phillips, el estudio y el aprendizaje de la historia no puede asentarse en datos falsos, insuficientes o interesadamente tergiversados y es éste, precisamente, uno de los mayores fallos de los comunitaristas —abanderados de la reivindicación del pasado— a los ojos de Phillips. «Mirando atrás» se constata que, ya no puede decirse que «el cambio social ha venido a significar la destrucción de la comunidad», puesto que ésta nunca se dio realmente. De la consecuencia que resulta surge la gran objeción que subyace a la crítica de Phillips: si el tipo de comunidad ideal no existió en el pasado, entonces, obviamente, *no puede* decirse que se ha dado paso a las fuerzas de la modernización, ésas que habrían desnaturalizado a la buena comunidad ideal, entre otras razones, porque ésa nunca se habría dado. En este sentido, la modernidad, expresada a través de la tradición liberal y de su evolución en las políticas liberales americanas y en la socialdemocracia europea, entiendo que puede ser un reflejo comunitario tan bueno como el de la antigüedad ateniense, medieval o del republicanismo americano, fuera cual fuese la realidad que éstas presentaran. Y aún aceptando un contenido material distinto, aportado por la comunidad tradicional respecto de las formas asociativas actuales, se trataría de saber por qué no ha de calificarse y aceptarse por el comunitarismo la entidad y el significado de la comunidad liberal, individualista, subjetivista y de los derechos, siendo tan cierto que viene avalada por una tradición heredada.

La teoría comunitarista proclama que la tradición se vincula íntimamente con la comunidad y viceversa y, en este sentido, el liberalismo sólo sería una forma irrespetuosa de ruptura de la normal evolución de la comunidad y de su tradición en tanto que, partiendo de características que no son comunitaristas, ofrece un desarrollo hacia el individualismo abstracto y egoísta, que no tiene más fundamento y justificación que su mero darse en la actualidad. Ciertamente me asusta pensar que esta respuesta viene avalada, únicamente, por la idealización comunitarista de una posible forma de vida, posibilidad que se desdibujaría y perdería en su no vigencia histórica, y que vendría a imponerse de forma autoritaria en el espacio de un liberalismo que desaparecería, precisamente, por carecer del carácter de tradición heredada, carencia de la que participaría el comunitarismo, como Phillips demuestra «mirando atrás».

Los factores que contribuyeron a crear y fortalecer el error de la creencia y la fe comunitarista en el pasado, son explicitados por Phillips: la nostalgia; la conversión del recuerdo histórico en invención o imaginación histórica; la propia seguridad comunitarista asentada sobre una evidencia inadecuada; su tendencia a ver los efectos de la cultura como monolítica, en tanto que la cultura es tomada, además de para penetrar todos los efectos de la vida social, para hacerla y presentarla de la misma manera para todos... El fallo radica para Phillips, como señala Susan Reynolds, en que «las referencias a la mentalidad, parecen asumir, más que argumentar, una homogeneidad de pensamiento. La homogeneidad pues, más que un carácter será una precondition para el ideal comunitarista». Con la misma claridad se le presenta —nota propia del fracaso de la política del bien común—, el «peligro de perseguir el ideal de la comunidad»: las muy negativas consecuencias para aquellos que son/van a ser excluidos de la relación de miembros (privilegiados) de esa comunidad. Esta consideración empírica viene acompañada por otra consideración teórica de relieve. Así dirá Phillips que, en tanto que los comunitaristas llaman al abandono de unas políticas de los derechos por unas políticas del bien común, el «quid» residirá en «saber cuál debería ser, exactamente, la concepción del bien común que la gente acepta». Esto se traduce en dos claras objeciones a la teoría comunitarista. De una parte, que los comunitaristas *no* ofrecen una concreción de lo que el bien común sea, como propio de la comunidad por ellos proclamada: dada la ambigüedad terminológica comunitarista a este respecto, Phillips se preguntará por la virtualidad de pasar de ser ciudadanos enfrentados, a colaborar y buscar el bien común en la sociedad post-industrial, en la sociedad postmoderna, constatando, a partir de las con-

clusiones precedentes —negadoras de la *comunidad histórica*—, que las políticas del bien común han servido para enmascarar la búsqueda de un interés y de una visión especial de cómo la gente debería convivir y, apunta, frecuentemente han sido los ricos, poderosos, hombres y blancos quienes habrían perseguido *su* bien común. El abuso de poder, las discriminaciones, los autoritarismos, los racismos o el esclavismo aristotélico, centrarán la aguda crítica de las últimas páginas de este capítulo. Pienso, sin embargo, que bien puede darse una solución optimista respecto al problema de la vaguedad e imprecisión del término **bien común** diciendo que, el comunitarismo en sí, huye de un *iusnaturalismo racionalista* que le lleve a la concreción del bien común en tanto que, de la relativización que sigue a la adscripción de cada comunidad particular a su propia tradición histórica, cada una tendrá un contenido material peculiar y propio con el que rellenar el término; sería algo así como el *concepto formal de bien común*, el bien común universal de la búsqueda del bien común propio. Ahora bien, lo cierto es que los comunitaristas más relevantes o, en cualquier caso, los presentados por Phillips como tales, conceptúan cada tradición particular a través de unas tradiciones que, existentes o no, han sido idealizadas comunitarísticamente. Es decir, proclaman los comunitaristas, que se han dado históricamente unas formas comunitarias que adquieren su bondad y trascendencia histórica a través de la optimización del bien común al que apuntan. Siendo así, queda aún por saber, segunda objeción, cómo puede obviarse el tránsito a la modernidad que, aún generadora de dispersión e individualidad, es una realidad y como tal conocida, algo de lo que ya se percató Hegel e intentó solucionar a través del respeto a la libertad subjetiva nacida con y por la modernidad, esfuerzo que, por asentarse sobre bases exclusivamente metafísicas, puede parecer, como ya vieron Walsh y Valcárcel, se queda en las buenas intenciones, y no ofrece, de hecho, una realidad comunitaria diferenciada para la modernidad, de la ofrecida por la Atenas de la eticidad inmediata. Se trataría en fin, de pedir o buscar el argumento que justifique la doctrina comunitarista hoy, por no caer en la forma más radical de individualismo y racionalismo, propio de ese liberalismo al que constantemente flagela.

Del segundo objetivo inicialmente planteado intenta Phillips la consecución ya en el cap. VIII. Efectivamente, si la argumentación comunitarista toma como punto de partida la crítica radical al liberalismo, parece de justicia ofrecer una «respuesta liberal al pensamiento comunitarista», ya no tanto como crítica al comunitarismo, sino más bien a su fundamento. Es decir, lo que ellos han tomado por liberalismo no se correspondería, ni con la formulación teórica individualista, ni con la aplicación práctica del liberalismo. Este será el objeto del cap. VIII, concretar y clarificar lo que el liberalismo, el individualismo y los derechos humanos son en realidad, así como especificar la consistencia de los argumentos comunitaristas, por probar que su teoría no es más que el resultado de una *opción valorativa arbitraria*, sustentada en la tergiversación y el intuicionismo fantasioso. En este capítulo se corregirá el *separatismo* individual presentado por Sandel —el «*atomismo*» de Taylor— a partir de lo que Phillips considera, la correcta comprensión de la intersubjetividad, necesaria y modeladora de la personalidad individual. Señalará Phillips, que los teóricos liberales, sociales y morales, reconocen, perfectamente bien, que nadie ha existido siempre completamente libre de otras personas y desarrollará esta idea desde dos perspectivas: la del reconocimiento individual de la inserción y necesidad de la sociedad y la del reconocimiento individual de la repercusión de los actos propios en el ámbito del conjunto social; pero en ningún caso la realidad social determinará fatalmente la esencia de la subjetividad personal. Y si, para Sandel, en el *separatismo* requerimos una estructura de *neutralidad* porque el liberalismo no presupondría la superioridad de un modo de vida sobre otros, también aquí, para Phillips, se tergiversa la **noción liberal de neutralidad**, pues ésta es neutralidad de gobierno hacia las concepciones del bien. En este sentido dirá Kymlicka¹ que, «la idea es que se refiere (la neutralidad liberal) a la existencia de un interés neu-

1. KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press. 1989.

tral del gobierno y a la inexistencia de neutralidad en los asuntos de justicia» porque el liberalismo es, después de todo, una *filosofía política normativa*. Entiendo que para Phillips, la virtualidad de la comunidad radica, a la luz de su «looking backward», tanto en la posibilidad de modelar y articular las actitudes individuales, cuanto en su propia incapacidad para determinar al individuo haciéndole perder el substrato que le diferencia, su personalidad, a través de su radical objetivización.

Dentro de la respuesta de la modernidad a la doctrina comunitarista, no olvidará Phillips, la crítica de ese neofeminismo del «care», de la relación y la solidaridad, que criticará al comunitarismo como transmisor de los valores autoritarios, jerárquicos y patriarcales impuestos a la mujer por la tradición que proclaman.

Aunque a lo largo del «looking backward» se ha ido haciendo referencia a los derechos subjetivos y al sujeto moral, no dejará Phillips pasar la ocasión de ofrecernos una visión crítica, concreta y específica, del posicionamiento de la teoría comunitarista al respecto. De una parte, en el apartado referido a «las obligaciones y lealtades comunitaristas», confrontará las concepciones del (buen) agente ofrecidas por el comunitarismo y por el liberalismo. Así, si para los comunitaristas el *self*, que es definido por y a través de los roles que le atañen y en los que se circunscribe en la sociedad en la que él o ella deben estar, es superior al que se describe a partir de los individuos autónomos separados, ejerciendo su elección, haciendo promesas y asumiendo voluntariamente obligaciones y preferencias, para los liberales no hay verdadera mediación moral sin la libertad para examinar cualquiera y todas las creencias, tradiciones, prácticas y acuerdos sociales. Tal libertad requiere, por supuesto, ciertos derechos civiles y políticos básicos. Desde esta perspectiva el *peligro del razonamiento comunitarista*, señala Phillips, consistirá en que éste obvia la autonomía individual enteramente y disuelve el *self* dentro de roles que son impuestos por la posición de uno en la sociedad. Por eso, la actual situación de la mayoría de nosotros, de continuo enfrentamiento por tradiciones heterogéneas, prácticas variadas y «cosas por el estilo» —relativismo moral e intelectual propio de la modernidad—, objeto de dura crítica por los comunitaristas y, especialmente, por MacIntyre en «Tras la Virtud», obliga a encontrar modos de optar entre las distintas opciones: «en tales instancias se han de buscar principios que trascienden las particularidades de nuestras concretas situaciones, principios que envuelven nociones de derechos básicos y justicia social». Será desde esta perspectiva, desde la que se invierte el criterio comunitarista, la comunidad ya no es quien juzga al individuo, sino que «los liberales argumentan que los fondos morales y prácticas sociales de las distintas sociedades pueden, incluso, ser juzgados y evaluados»; así los regímenes de la Alemania nazi o de Sudáfrica, lejos de ser obligatorios, «deberían ser vehementemente rechazados a causa de la violación de los derechos humanos en aquellas sociedades». De otra parte, en el apartado dedicado a «la necesidad de unos derechos humanos básicos», acordará Phillips con los comunitaristas en que el liberalismo no ofrece una clara concreción, delimitación y enumeración de los derechos, como tampoco logra acuerdo sobre su fundamento; sin embargo, en lo que sí estarán de acuerdo los liberales, es en que tales derechos son los límites del respeto y la *protección* a nuestro bienestar y libertad personal y, por otra parte en que, aún existiendo diversas teorías justificativas de ellos, todas justificarán la existencia de derechos morales en el individuo moralmente independiente, siempre la fuente última de valor.

Phillips, en fin, reivindica el superior valor de las asociaciones voluntarias sobre los comunitarismos heredados, basados en una ciega obediencia o aquiescencia no pensada, con lo cual abre camino al contractualismo, a teorías políticas representativas y a la teoría (de la voluntad) individual.

Termina Phillips con un último apartado de balance de las críticas vertidas sobre la teoría comunitaria, apuntando que, si bien es cierto que el comunitarismo abre los ojos a algunos aspectos que revelan cierta flojedad práctica de la doctrina liberal, aspecto positivo del comunitarismo que, pienso, no debería olvidarse a la hora de depurar la **tradición liberal de la modernidad**, no será menos cierto, como expone Phillips, que el comunitarismo peca de ignorancia o interesada tergiversación, al fin incorrección, en sus premisas históricas y teórico-liberales y, por ende, sus conclusio-

nes, igualmente incorrectas, serán, en su eficacia, la imposición de unos valores subjetivos, arbitrariamente elegidos y caracterizados así por su contingencia. Para Phillips está claro que la experiencia histórica no puede ser olvidada. Sin embargo, no se puede estar de acuerdo con los comunitaristas sobre *lo que* debe ser aprendido; se pueden compartir muchos de los desencantos de la vida de la modernidad, pero habrá de rechazarse el idealizado pórtico del pasado. «Si aquéllos fueron los buenos tiempos, Dios nos proteja contra los malos».

M.^a Leonor SUAREZ LLANOS