# DERECHOS HUMANOS Y COMUNITARISMO. APROXIMACIÓN A UN DEBATE[1]

Durante los últimos años, el más radical oponente teórico de las doctrinas de los derechos humanos ha sido el pensamiento que se ha dado en llamar, a falta de un nombre mejor, comunitarista[2]. En realidad, la oposición del comunitarismo no se ciñe únicamente a las doctrinas que toman como fundamento moral último la noción de derechos humanos, sino a cualquier construcción moral basada en criterios universalistas, tanto a las que toman a los deberes como punto de partida cuanto a concepciones morales consecuencialistas como la utilitarista. Se diría, a pesar de todo, que de todas ellas, contra lo que el comunitarismo tiende a oponerse de manera más directa y frontal es precisamente contra los supuestos y contenidos decididamente individualistas o atomistas y, a la vez, universalistas de las doctrinas de los derechos humanos. Sin embargo, el primer propósito de estas páginas es mostrar cómo en la tradición de las doctrinas de los derechos humanos existe una profunda y ancha veta que, haciendo algunas

[1] Una primera versión de este trabajo fue presentada en mayo de 1992 como ponencia a un seminario organizado por el Centro de Teoría Política de la UAM.

[2] En la literatura en castellano, dicho sea sin ánimo exhaustivo, se han ocupado del comunitarismo Carlos Thiebaut («De nuevo criticando al liberalismo», *Arbor, nn. 503-504, CXXVIII, nov.-dic., 1987, pp. 147-62, y Cabe Aristóteles,* Madrid, Visor, 1988), Carlos S. Nino («Liberalismo 'versus' comunitarismo», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* n. 1, sept-dic. 1988, pp. 363-76; recogido, como «Kant y Hegel, otra vez», en *El constructivo ético,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 135-152), Adela Cortina (*Ética sin moral,* Madrid, Tecnos, 1990) y Emilio G. Martínez Navarro («La polémica de Rawls con los comunitaristas», *Sistema, n. 107,* marzo 1992, pp. 55-72). Asimismo, un estimable artículo relacionado con el tema aquí tratado es el de Maurizio Passerin d'Entréves, «Tolleranza e comunità. Un confronto tra i teorici comunitari e la teoria liberale», *Teoría política,* VII, 1, 1991, pp. 121-36.

concesiones comunitaristas, viene a limitar el alcance individualista y universalista que aquellas doctrinas parecían proponer en principio, de modo que la oposición entre la perspectiva de los derechos humanos y la comunitarista puede que no sea tan absoluta como pudiera parecer a primera vista en la medida en que importantes teóricos de los derechos humanos han cedido mucho terreno, y no sólo en tiempos recientes sino a lo largo de esa misma tradición doctrinal. A partir de esa constatación, si es que resulta fundada, el propósito último de estas páginas es inquirir sobre las razones de esa limitación y dar alguna explicación de ello, que en una materia como ésta no podrá excusar los compromisos valorativos.

La referencia a los compromisos valorativos hace casi ocioso añadir que el debate aquí recogido no tiene sólo un alcance meramente teórico entre doctrinas morales recluidas en el supuestamente aislado ámbito académico. Este debate conlleva también una decisiva opción práctica para el pensamiento occidental en la que se juegan acciones y decisiones centrales, urgentes e inmediatas y frente a las que no son excluibles fuertes tensiones, en especial entre los pueblos ricos y el inmenso resto de los pueblos pobres. Tal vez no será ocioso, en cambio, advertir que las consideraciones que siguen proceden de alguien que no es especialmente proclive al comunitarismo -aunque no deje de «sentir» sus cantos de sirena-, pero que tampoco termina de «ver» la posibilidad de una moral exclusiva y suficientemente fundamentada en algo por un lado tan vago y por otro tan exigente como la idea de derechos humanos, por más que no deje de creer en el imprescindible peso moral que han de tener muchos de esos derechos. Considerar la polémica entre comunitarismo y derechos humanos desde una inclinación teórico-moral moderadamente consecuencialista, con todo, no implica por necesidad pretender adoptar una posición neutral -para la que es indiferente una y otra-, sino más bien, como decía Unamuno, «alterutral» -para la que no es indiferente ni una ni otra-, es decir, más perpleja que dubitativa.

¿Qué se entiende aquí por doctrinas comunitaristas y de los derechos humanos? Lo que considero doctrinas de los derechos humanos puede identificarse con el conglomerado de teorías de la justicia que teniendo su origen histórico en las defensas contractualistas de los derechos naturales durante los siglos XVII y XVIII, pero también en posiciones diferenciables de las anteriores, como el racionalismo kantiano, pueden caracterizarse por dos notas: de un lado, un intento de justificación procedimental que tiene la pretensión de garantizar la imparcialidad de los contenidos derivados de él, que aparecen fundamentados de forma objetivista o intersubjetivista; y, de otro lado, como resultado de la anterior

fundamentación, una propuesta específica de principios o criterios de justicia que establecen ciertos rasgos morales básicos de los individuos como superiores a cualquier exigencia social opuesta y que en ese campo (o «coto vedado») exigen tratar a los individuos y sus intereses básicos de forma separada y no agregativa. En pocas palabras, considero doctrinas de los derechos humanos lo que en el mundo anglosajón se caracterizó como liberalismo anti- (o no) utilitarista, ejemplificable entre las décadas de 1960 y 1980 en John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Thomas Nagel y, en nuestro ámbito, por Carlos Nino.

Por su parte, por comunitarismo ha de entenderse la reformulación de la moral como un conjunto de pautas nacidas, practicadas y aprendidas dentro de la cultura de una comunidad concreta y determinada, que sólo tienen sentido dentro de ella, pues son aquellas pautas las que establecen el propio punto de vista moral, sitúan constitutivamente y motivan a los individuos dentro de un contexto moral determinado y configuran a los deberes hacia la respectiva comunidad como prioritarios sobre cualesquiera otros deberes y derechos. Los rasgos básicos del comunitarismo, así, resultan ser dos: el primero, relativo -por así decirlo- a las actitudes, el principio aristotélico de la prioridad del todo sobre las partes, esto es, de la ciudad sobre sus habitantes, del que Hegel hizo aplicación en el sometimiento del individuo al Estado frente a la subordinación mecánica del Estado a los derechos e intereses de los individuos propia del iusnaturalismo racionalista; y, el segundo, relativo a las creencias, la presuposición de que las comunidades humanas son diversas y están sometidas a pautas culturales específicas y, por tanto, a criterios morales particulares que obligan sólo dentro de su seno. Aun con distintos matices, reflejan un punto de vista comunitarista posiciones como las de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor o Michael Sandel.

¿Hasta qué punto ha desafiado el comunitarismo a la doctrina de los derechos humanos? La tradición doctrinal de los derechos humanos, formada también por las declaraciones de derechos revolucionarias, parece haber transmitido un marco moral muy exigente que se derivaría del carácter moralmente categórico y último de los derechos individuales, prevaleciente sobre los intereses de la sociedad. Ese marco puede resumirse en la atribución a los derechos humanos de tres rasgos especialmente fuertes: universalidad, absolutidad e inalienabilidad. Los tres, y especialmente los dos últimos, han sido muy discutidos dentro de la propia tradición en su significado y alcance e incluso en su validez (en particular respecto de su carácter absoluto o sólo en primera instancia o *prima facie).* Si bien desde fuera de esa tradición han sido impug-

nados cada uno de los tres rasgos, me parece que el más primaria y directamente rechazado por las aproximaciones comunitaristas es el de la universalidad. Y es precisamente la adopción de ese adversario en la doctrina de los derechos humanos por parte de la crítica comunitarista lo que parece plantear la disputa entre ambas posiciones como el más agudo contraste entre dos modos de entender no sólo los contenidos morales, sino el propio punto de vista moral, hasta llegar a negarse recíprocamente. Ese contraste, sin embargo, termina matizándose en buena parte por las correcciones internas de la propia doctrina de los derechos humanos. Para verlo conviene hacer una referencia a la compleja idea de universalidad presupuesta por esta doctrina.

En efecto, la idea de universalidad aparece al menos en dos sentidos distintos en la noción de derechos humanos (o derechos naturales), entendidos éstos como criterios morales que fundamentan de manera última no sólo la existencia de deberes morales, sino también la necesidad del poder político como su forma apropiada de organización y de garantía efectiva:

a) *Universalidad del Punto de vista* o pretensión pragmática de validez general de los criterios adoptados, lo que alude a su imparcialidad y a su vocación de aceptabilidad como justos para todos: el estado de naturaleza, el imperativo categórico o la posición original de Rawls pueden verse como constructos teóricos predispuestos para buscar esta universalidad del punto de vista a través de un procedimiento imparcial que pasa siempre por la aceptabilidad individual, si bien de un individuo caracterizado por ciertos rasgos relativos al conocimiento, el desinterés, las actitudes, etc. Con la universalidad del punto de vista se conectan, aunque no se identifican, otras dos exigencias universalistas en el contenido de los criterios morales que, aunque no exclusivas de la doctrina de los derechos humanos, también la visión comunitarista tiende a impugnar o a soslayar: (i) la generalidad o, mejor, *abstracción del contenido* del criterio, es decir, la exigencia de que el estado de cosas regulado sea descrito como un tipo de casos, como clase, considerando a las acciones y a sus sujetos -según quería Rousseau[3]- como abstractos, excluyendo toda referencia a descripciones definidas y a nombres propios; (ii) la *universaliza-*

[3] «Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos como corporación [*sujets en corps*] y a las acciones como abstractas, jamás a un hombre como individuo ni a una acción particular» *(Del contrato social,* II, VI, ed. cast. de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 43).

*bilidad del contenido* en el sentido de Hare, es decir, la exigencia de que el criterio se aplique a todas las situaciones cuyas propiedades sean semejantes a las que el propio criterio establece como relevantes.

b) *Universalidad de los sujetos* establecidos como titulares de los derechos, según suele expresarse en la fórmula canónica «todos los hombres...»: esta universalidad de los sujetos beneficiarios de los derechos se suele considerar lógicamente correlacionada con la universalidad de los sujetos obligados a cumplir tales derechos -esto es, de los destinatarios de los deberes correlativos-, lo que no deja de tener importancia, como después se verá, en los problemas de garantía efectiva de los derechos humanos.

Dentro de la tradición de los derechos humanos, la más obvia relación entre los dos significados se produce a través de la categoría de individuo, que es el punto de referencia último tanto del procedimiento imparcial y del consentimiento que exige como de los contenidos morales a los que se llega como resultado. El individualismo aparece aquí como correlato inescindible del universalismo, pues en el procedimiento y en el resultado «cada hombre» significa «todos los hombres» en la medida en que se presupone la esencial igualdad humana en la razón y en los derechos que ésta corrobora: en suma, los sujetos de los derechos humanos son todos y cada uno de los hombres. En esta relación entre universalismo e individualismo se condensa lo que de ideal cosmopolita presupone el modelo del iusnaturalismo racionalista: Locke deja bien claro que la ley común a todos los hombres por la que cualquier hombre («a Man») y *«el resto de la humanidad son una comunidad* [*one Community*] y forman una sociedad [*a Society*] distinta de todas las demás criaturas»[4].

Es conocida la crítica al iusnaturalismo racionalista por haber terminado convirtiendo su defensa abstracta del ser humano como sujeto moral universal en una más o menos expresa reducción a los propietarios varones de la titularidad concreta de los derechos naturales[5]. Esta reducción de la universalidad de los sujetos conlleva también, por implicación, una negación de la universalidad del punto de vista adoptado, que no resulta tan imparcial como

---

[4] *Segundo tratado sobre el gobierno,* n. 128, en *Dos ensayos sobre el gobierno civil,* ed. de Joaquín Abellán, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 295; subr. mío.

[5] La más conocida y feliz caracterización de esta reducción la formuló Macpherson en *La teoría política del individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke* (ed. orig. 1962, trad. cast. de Juan-Ramón Capella, Barcelona, Fontanella, 2.ª ed., 1970).

parecía. Pero, dando esa crítica por supuesta, aquí me interesa explorar un ámbito distinto en el que el cosmopolitismo del individualismo racionalista resulta enseguida mediado y mediatizado, si no también quebrado y negado: me refiero a la aparición del Estado y, por tanto, de una multiplicidad de Estados, en el resultado final de ese proceso que se iniciaba con la suposición -bien tomada como hipotética bien creída histórica- de los individuos naturales libres e iguales. Entre los individuos y la humanidad se interpuso, así, la mediación de distintas comunidades políticas, seguramente como una concesión a la realidad histórica. Así viene a confesarlo Locke cuando continúa el texto que acabo de citar: «Si no fuese por la corrupción y el vicio de los hombres degenerados, no habría necesidad de nada más; no sería preciso que los hombres se separaran de esta gran comunidad natural y acordaran reorganizarse en otras asociaciones más pequeñas y divididas»[6]. El punto de partida eran los individuos como integrantes de la humanidad pero el de llegada es la humanidad como conjunto de comunidades, sin que la transición de uno a otro concepto sea clara. Las pretensiones justificatorias y no explicativas del racionalismo iusnaturalista -no en vano tachado de abstracto en este punto por el historicismo posterior- permiten comprender cómo no sólo Locke, sino también Hobbes, Pufendorf o Spinoza dan una imagen vaga y formal del paso del estado de naturaleza a la sociedad civil, que viene explicado -en realidad, justificado- por una u otras razones prudenciales o morales, pero que carece de explicación propiamente dicha en términos históricos o sociales y, por tanto, prescinde de los elementos que más tarde se considerarán identificadores de la nación, como la lengua, la religión, las tradiciones populares, el folklore, etc.

Con todo, por debajo de lo que, más o menos a las claras, los expedientes del estado de naturaleza y del contrato social tendían a justificar, quedaba oculta la realidad de las comunidades históricamente constituidas, que los iusnaturalistas racionalistas parecen dar por supuestas[7]. Eso explica, por ejemplo, que en

---

[6] *Segundo tratado...* cit., n. 128, ed. cit., p. 295.

[7] Que yo sepa, únicamente Spinoza -y, desde luego, Rousseau, por tantos conceptos tan atípicos en el marco de esa doctrina- parece sugerir un tamaño ideal, más bien reducido, de un Estado monárquico bien gobernado *(Tratado político,* VI, n. 15, ed. cast. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 128), pero no da razones de ello y podría tratarse de una indicación meramente *ad exemplum* (en realidad, además, Spinoza piensa en un mínimo de ciudadanos más que un máximo -cf. *ibidem,* VI, nn. 9 y 32, ed. cit., pp. 126 y 137). En Rousseau, en cambio, la sociedad civil ideal no sólo ha de ser pequeña, sino que ha de tener un máximo de ciudadanos, como exigencia derivada de la democracia

este otro texto de Locke se salte de la humanidad a un pueblo políticamente constituido sin solución de continuidad: «El fin del gobierno es el bien de la humanidad [*Mankind*] y ¿qué será lo *mejor para la humanidad,* que el *pueblo* se vea expuesto constantemente a la voluntad ilimitada de una tiranía, o que los gobernantes..., etc.?»[8]; o estos dos textos de Thomas Paine, pertenecientes a la misma obra, el primero: «Cada generación es igual en derechos a las generaciones que la precedieron, por la misma regla por la que cada individuo ha nacido igual en derechos a sus contemporáneos»; y el segundo: «La soberanía monárquica, enemiga de la humanidad y fuente de miseria, es abolida; y la soberanía misma es restablecida en su lugar natural y original: la nación»[9]. Ese salto casi imperceptible pero inmenso entre los individuos y los ciudadanos fue consagrado definitivamente por la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, cuyo comienzo radicalmente individualista («Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos...», art. 1.º; «La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre», art. 2.º) era inmediatamente matizado en el art. 3.º: «El origen de toda soberanía reside esencialmente en la nación».

Es cierto que en el iusnaturalismo racionalista (y en Kant) cabe replicar que se universaliza la fórmula Estado, o, para ser más preciso, se universalizaban los derechos del hombre a través de su reconocimiento por distintos Estados: «La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla en la base de todas las formas de Estado»[10]. De este modo, se diría que no se incumplían los requisitos de universalización del punto de vista ni del contenido, sin introducirse referencias particulares, al menos de modo expreso. Sin embargo, esa ausencia de referencias particulares era sólo posible al precio de una doble abstracción, creída cierta al menos en el plano del deber ser ideal, y tal vez también en el del

---

directa impuesta por la naturaleza de su contrato social, para el que sólo es apto el pueblo «en que cada uno de sus miembros puede ser conocido de todos» *(Del contrato social* cit., II, X, p. 56).

[8] *Segundo tratado...* cit., n. 229, ed. cit., pp. 371-2; el segundo subrayado es mío.

[9] *Los derechos del hombre,* trad. cast. de Agustín Jiménez, Madrid, Doncel, pp. 47 y 135.

[10] «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la historia,* ed. cast. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 113.

ser histórico: en primer término, que todo individuo forma parte de una comunidad política que protege sus derechos de manera suficiente; y, en segundo término, que cada comunidad política está en una relación de suficiente igualdad con las demás como para evitar la ruptura del equilibrio y, como consecuencia de ello, la dominación de unas comunidades por otras e incluso la guerra entre ellas. Esta doble abstracción cristalizará en las condiciones para la constitución de una confederación de Estados republicanos que Kant propone como ideal futuro en *La paz perpetua*. Pero, entre tanto, la quiebra de cualquiera de las dos exigencias había de conducir a la negación de la universalidad de los derechos individuales genéricamente proclamados.

En efecto, por un lado, la violación de los derechos de un individuo por parte de una comunidad ajena da lugar, en última instancia, a una causa lícita de guerra para el Estado del que aquel individuo forma parte: considerada por Locke toda comunidad política como «un solo cuerpo en estado de naturaleza respecto a todos los estados o personas ajenas a dicha comunidad», se sigue que «las controversias que tienen lugar entre cualquier persona de esa sociedad con otros que estén fuera de ella, las asume como propias la comunidad; y el daño que se comete contra un miembro de ese cuerpo, compromete en su reparación a todo el conjunto»[11]. Por otro lado, la situación de estado de naturaleza -y, consiguientemente, de guerra al menos potencial- entre los distintos Estados excluye el reconocimiento de los derechos de los individuos que no pertenecen a la propia comunidad política y, en los iusnaturalistas menos liberales, permite sin más la violación de los derechos de los extranjeros.

El ejemplo más claro de la versión débil, meramente pasiva, de esa exclusión de derechos lo proporciona el único contenido del derecho cosmopolita que Kant concede a los individuos en la futura e ideal situación de paz perpetua garantizada por la comunidad de Estados republicanos confederados: el «derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad»[12]; «derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones, aunque no sea éste un derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere un contrato especial»[13]. Por su parte, Samuel Pufendorf recomendaba las

---

[11] *Segundo tratado...* cit., n. 145, ed. cit., p. 311.

[12] *La paz perpetua,* trad. cast. de F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa-Calpe, p. 114.

[13] *Principios metafísicos de la doctrina del derecho,* n. 62, en *La metafísica*

leyes suntuarias para obligar a ahorrar, «especialmente cuando se trata de transferir la riqueza de los ciudadanos a los extranjeros»[14].

En cuanto a la versión fuerte y activa, que llega a admitir la violación de los derechos más básicos, las consecuencias últimas a que podía conducir el reconocimiento de los derechos universales a través de Estados particulares las había extraído Hobbes con su férrea lógica: «infligir un daño cualquiera a un individuo inocente que no es un súbdito, si ello se hace para beneficio del Estado y sin violación de ningún convenio previo, no es un quebrantamiento de la ley de la naturaleza [...]... en la guerra, la espada no hace distingos, ni tampoco los hace el vencedor entre culpables e inocentes, como ocurría en tiempos pasados, ni respeta el principio de la caridad como no sea que conduzca al bien de su propio pueblo»[15]. Y el mismo Spinoza no dejó de hacerse eco de Hobbes también en este punto cuando sostuvo que «la justicia y la injusticia sólo son concebibles en el Estado»[16], y que «enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. [...] y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato es el mismo que contra quien le ha inferido un daño. De ahí que la ciudad tiene derecho a obligarlo, de cualquier forma que le sea posible, a someterse o a confederarse»[17].

Los derechos del hombre, así, se poseerán en la medida en que estemos ante un ciudadano y sólo dentro del ámbito de la correspondiente ciudad, esto es, del correspondiente Estado. Hay, en suma, en la tradición del iusnaturalismo racionalista un paso desde el cosmopolitismo anunciado en el punto de vista que adopta en el procedimiento de justificación de los derechos naturales, universales también por sus sujetos, hasta el estatalismo aceptado o proclamado que rebaja drásticamente las expectativas de aquel cosmopolitismo y limita, cuando no niega, la atribución universal de tales derechos a todos los hombres. Es difícil resistir la tentación de sugerir el paralelo de ese paso con la quiebra que también se opera en esa misma tradición entre la abstracta atribu-

---

*de las costumbres,* ed. cast. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989, p. 193.

[14] *De la obligación del hombre y del ciudadano según la ley natural en dos libros,* II, XI, 11, ed. cast. de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1980, p. 238.

[15] *Leviatán,* cap. 28, ed. cast. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1989, p. 254.

[16] *Tratado político,* II, n. 23, ed. cit., p. 97.

[17] *Tratado teológico-político,* XVI, ed. cast. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, p. 342.

ción de derechos a todos los hombres y su concreta atribución sólo a los varones, que Spinoza ejemplifica con claridad: «las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres»[18].

Tampoco es fácil determinar hasta qué punto, después, los iusnaturalistas racionalistas fueron conscientes de que, de hecho, no todos los hombres, sino sólo los ciudadanos de un Estado libre y bien ordenado eran susceptibles de realizar el modelo político-moral propuesto por su doctrina. En todo caso, los límites de ese modelo han terminado siendo más o menos expresamente aceptados, bajo una presuposición eurocéntrica u occidental, por algunos modernos -o postmodernos- defensores de los derechos humanos, que con ello han reconocido el particularismo del punto de vista pretendidamente universalista de sus teorías de la justicia y de los criterios obtenidos a partir de él, y según los cuales los titulares de los derechos básicos ya no son todos los hombres, sino sólo los que viven en una situación cultural, política y económica apropiada para garantizarlos. Creo que será suficiente ejemplificar este reconocimiento del particularismo por el liberalismo no utilitarista contemporáneo en tres autores: Rawls, Nagel y Nino.

John Rawls, en efecto, no sólo ha construido sus principios de justicia pensando en la organización política de sociedades ya constituidas[19], sino que únicamente considera aplicable su propuesta en las sociedades que han alcanzado un cierto grado de desarrollo político, económico y cultural, esto es, en las sociedades democráticas modernas u occidentales, aquellas que «tienen sus orígenes en las guerras de religión que siguieron a la Reforma y en el desarrollo subsiguiente del principio de tolerancia, así como en la aparición de gobiernos constitucionales y de grandes economías industriales de mercado»[20]. Todo lo

---

[18] *Tratado político,* XI, n. 4, ed. cit., p. 223.

[19] Como ha dicho expresamente el mismo Rawls, «la concepción que en otro lugar ha llamado «justicia como equidad» es una concepción política [...] que parte de la idea intuitiva fundamental de la sociedad política como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales, *nacidos en la sociedad en que se supone han de desarrollar el curso completo de sus vidas»:* «The Idea of an Overlapping Consensus» (1987), trad. cast. de J. C. Bayón, «La idea de un consenso por superposición», en Betegón y De Páramo (comps.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos,* Barcelona, Ariel, 1990, p. 68, subr. mío; cfr. también «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs,* vol. 14, 1985, pp. 223-225.

[20] *Ibidem,* p. 66.

cual ya estaba anunciado problema de los deberes positivos generales y, en particular, el de

indiciariamente en *A Theory of Justice* al menos en dos formas: una, por la distinción entre la «concepción especial de la justicia» y la «concepción general», por la que en la concepción especial los dos principios se ordenan lexicográficamente -de forma que, dicho en palabras pobres, la igualdad de bienes queda subordinada a la libertad- y se aplican sólo cuando existe el suficiente desarrollo social y económico como para permitir el disfrute de las libertades básicas, mientras que en la concepción general el principio de diferencia toma la delantera y se autoriza a sacrificar libertades para salvaguardar el bienestar económico de los peor situados; y otra, por las escasas referencias a la justicia en el ámbito internacional, reducidas, básicamente, a sustentar la licitud moral de las guerras defensivas -que Rawls acomete, y el detalle no es menor, desde la perspectiva interna al Estado de la objeción de conciencia-, sin observaciones al problema de la transferencia de recursos al tercer mundo para garantizar los derechos básicos de todos los hombres[21].

Thomas Nagel, por su parte, ha propuesto limitar el alcance del punto de vista universalista distinguiendo entre, de un lado, las «demandas más generales de asistencia y restricción que los otros seres humanos nos dirigen» a través de instituciones sociales y políticas y, de otro lado, la organización de nuestras vidas individuales «de acuerdo con nuestros afectos, compromisos y caprichos más personales»; y ello con objeto de sostener que «(p)ara la mayoría de nosotros sería una intromisión intolerable tener que vivir [coercitivamente] según una moral que nos exigiera justificar todo lo que hiciésemos, en tanto afectase a otros, en términos que pudiesen ser defendidos desde un punto de vista impersonal»[22]. Detrás de esta observación no es difícil entrever el la ayuda a los países pobres, si bien es necesario advertir que Nagel ha defendido como obligación moral de justicia y no de mera caridad la de que los ricos contribuyan contra la «desigualdad radical» que comportan necesidades extremas como las impuestas por el hambre[23].

---

[21] Para una evaluación crítica de esta perspectiva desde un punto de vista liberal, corrigiendo a Rawls con Rawls, puede verse Charles R. Beitz, «Justice and International Relations», *Philosophy and Public Affairs,* vol. 4, n. 4, 1975, pp. 360-89 (recuperado en *Political Theory and International Relations,* Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979) y Giuliano Pontara, «Neocontractualismo, socialismo y justicia internacional», en Bobbio, Pontara y Veca, *Crisis de la democracia,* Barcelona, Ariel, 1985, pp. 70-82.

[22] «Moral Conflict and Political Legitimacy» (1987), trad. cast. de J. L. Colomer, «Conflicto moral y legitimidad política», en *Derecho y moral. Ensayos analíticos* cit., p. 104.

[23] «Poverty and Food: Why Charity is not enough», en Peter G. Brown y

Carlos Nino, en fin, en un artículo dedicado precisamente al contraste entre comunitarismo y liberalismo en el que critica, entre otras, las dos anteriores posiciones como cesiones excesivas e indebidas ante el ataque comunitarista, se muestra sin embargo dispuesto a admitir dos correcciones a la presentación tradicional de la posición liberal que, según él, la reforzarían: la primera, que el punto de vista liberal está asociado a circunstancias históricas concretas (la práctica social de la discusión moral, práctica que, sin embargo, exigiría internamente la adopción de un punto de vista universalista); y la segunda, que detrás de la defensa liberal de los derechos básicos hay una concepción del bien previa, que Nino sitúa en el valor de la autorrealización de los individuos[24]. Las dos cesiones son sustantivas, sobre todo si se consideran conjuntamente: una vez unidas, y con independencia de que sean obligadas o no, parece legítima la duda de si Nino saca todas las consecuencias debidas de ellas, y en especial la conclusión de que presuponen la existencia y el valor de la cultura occidental, es decir, un referente particularista, que incumpliría el requisito universalista que esa misma cultura atribuye a la moral: en efecto, si según el punto de vista liberal derechos como la libertad de expresión, la tolerancia religiosa e ideológica, etc., se fundamentan en el valor de la autonomía como autorrealización es, probablemente, porque se está presuponiendo un modo de vida en el que la diversidad individual y de opiniones, creencias, religiones, etcétera, es parte de la cultura, ha constituido y conformado la visión moral de los individuos que participan de ella, se halla institucionalizada y, en fin, sería un

---

Henry Shue, *Food Policy. The Responsability of the United States in the Life and Death Choices,* Nueva York, The Free Press, 1977, pp. 54-61.

Aunque este escrito precede en diez años al citado en la nota anterior, no es lógicamente forzoso que el último comporte un cambio de opinión respecto del problema del hambre en el tercer mundo. El párrafo conclusivo del primer escrito sugiere ciertas cautelas que tal vez anuncien las restricciones del segundo: «Si los ricos deberían dar más de lo necesario para combatir la desigualdad *radical* -si deberían tomar como objetivo una igualdad más general- es una cuestión que no trataré. [...] Una redistribución de este tipo exige poner en marcha un sistema universal obligatorio, y eso no depende de la suma de decisiones individuales. Tal vez algún día exista tal sistema. Pero hasta entonces hay mucho que hacer para mejorar los peores efectos de esas desigualdades radicales producidas por la actuación sin obstáculos de la economía de mercado internacional» (p. 61).

[24] «Liberalismo "versus" comunitarismo» cit., pp. 369-76, en *El constructivismo ético* cit., pp. 144-52.

deber moral proteger[25].

[25] Según Nino, «si bien la autonomía de uno no tiene valor impersonal si se hace a costa de la menor autonomía de otros, la distribución imparcialmente aceptable de la autonomía no puede llegar a que lo que se distribuya ya no sea

Las cesiones que han hecho teóricos de los derechos humanos como los anteriores tienden a converger con las críticas que Charles Taylor ha formulado para mostrar la debilidad del liberalismo individualista. En efecto, a diferencia de MacIntyre, que tiende a añorar y a proponer la restauración de comunidades más reducidas en las que puedan ejercerse distintos modelos de vida y de virtud[26], Taylor conecta la idea de comunidad a la que particularmente se adhiere con los ideales liberales occidentales, si bien afirmando en todo caso la prioridad de los deberes comunitarios respectivos sobre los derechos individuales[27]. Se diría que a partir de puntos inicialmente distantes las cesiones liberales comentadas colocan a los citados defensores de los derechos humanos en un *continuum* con algunos comunitaristas, más que en bandos opuestos[28].

La piedra de toque para distinguir y separar el valor normativo del individualismo universalista de cualquier defensa particularista de unas u otras comunidades pasa nada menos que por el problema crucial de la relación entre hecho y valor en ética. Las dos razones fundamentales que cabe conjeturar tras el «retroceso» al comunitarismo son, de un lado, la presunta imposibilidad fáctica de las propuestas universalistas y la consiguiente

---

autonomía» («Liberalismo "versus" comunitarismo» cit., p. 376, en *El constructivismo ético* cit., p. 151). Si se tiene en cuenta que el acento del criterio de Nino -es decir, el límite más allá del cual no consideraría aceptable restricción alguna- se encuentra en la segunda frase, se diría que su solución a los posibles conflictos entre autonomía (de algunos) y, por ejemplo, subsistencia básica (de otros) es más particularista que universalista. Entendida la autonomía como capacidad personal de realización efectiva de los propios planes, podría ocurrir -y no cabe excluir que sea hoy efectivamente el caso- que, dada una determinada extensión de la población humana y de los recursos disponibles, lo que hubiera que distribuir imparcialmente fueran los medios de subsistencia básicos, es decir, bienes por debajo de lo que puede considerarse autonomía de todos y en detrimento de la autonomía de algunos.

[26] «The Rigth to Die Garrulously», en Ernan McMullin (comp.), *Death and Decision,* Boulder (Colorado), Westview Press, 1978, p. 84; y *Tras la virtud* trad. cast. de Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987, p. 322.

[27] «El atomismo», en *Derecho y moral. Ensayos analíticos* cit., pp. 120-4.

[28] Esta observación debe entenderse no como una calificación condenatoria, sino como una llamada a la no simplificación a propósito del alcance político de la polémica entre comunitaristas y liberales. Es tentador hablar de dos culturas occidentales: de un lado, la de la ambigua y tortuosa línea basada en los polimorfos y en todo caso conflictivos ideales universalistas de libertad e igualdad individuales, y, de otro lado, la de la búsqueda, típicamente particularista, del orden en la nación y de su engrandecimiento exterior. Sin embargo, como he intentado mostrar, ambas están mezcladas, aunque en distintas proporciones, en el desarrollo histórico de la doctrina de los derechos humanos (y no sólo, también en el utilitarismo).

reluctancia hacia la

utopía, bien por razones institucionales e históricas (como la irrealizabilidad de un gobierno mundial o la imposibilidad de obtener consenso entre y dentro de los países del norte para llevar a cabo políticas solidarias con el sur, etc.), bien por razones más abstractas directamente atribuidas a una supuesta naturaleza humana, vista ahora como constitución o calificación del sujeto y sus caracteres; y, de otro lado, la insoslayable aunque parcial presencia de hechos (sentimientos, cultura, etc.) en los criterios morales, por la que, como vio Hegel respecto de Kant, la formalidad racional del imperativo categórico sólo puede recibir contenido comprometiéndose con una cultura y, por tanto, siendo hija de su tiempo (un motivo teórico éste que vuelve a aparecer en la crítica a la perspectiva atomista de los derechos humanos, que presupondrían o bien, según Sandel, un concepto de hombre desinteresado, vacío y desencarnado insuficiente para sus propuestas solidaristas[29], o bien una prioridad moral de los deberes de pertenencia a una cultura comunitaria que, según MacIntyre, es lo que sustenta y fundamenta la motivación ética y la existencia misma de la moral[30] y que, según Taylor, tiene valor superior y precedente a los intereses de los individuos que pertenecen a ella)[31].

Reductiva y simplificadamente, el contraste anterior puede sintetizarse en la diferente posición sustentada ante un supuesto rara vez explícito pero, a mi modo de ver, esencial en toda esta polémica: la posibilidad de una comunidad universal de individuos, aunque sea sólo en la versión débil por la que tal comunidad se configura indirecta o mediatamente a través de la relación cooperativa entre las distintas comunidades particulares[32]. En efecto, incluso si se admite que la existencia de una comunidad es constitutiva de la moral, ese supuesto no socavará el universalismo en tanto que entre, y sobre, las comunidades posibles

---

[29] *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, University Press, 1982, esp. caps. 3 y 4.

[30] *Is Patriotism a Virtue?* Department of Philosophy, University of Kansas, 1984, pp. 811.

[31] Un intento de fundamentar los derechos humanos en este último terreno es el emprendido por Alison Dundes Rentein, que los propone no ya como criterios *reconocibles* universalmente, sino como basados en criterios *existentes* en todas las culturas y tiempos, lo que los salvaría de paso de la crítica de imperialismo cultural (*International Human Rights. Universalism Versus Relativism,* Newbury Park-Londres-Nueva Delhi, Sage Publications, 1990, p. 47).

[32] En esta última línea, cf. Beitz, *Political Theory*... cit., esp. pp. 169-76, y Janna Thompson, *Justice and World Order. A Philosophical Inquiry,* Londres y Nueva York, Routiedge, 1992, esp. cap. 9.

se considere la propia comunidad de todos los hombres, que operaría como referente común y básico relacionado con la salvaguardia de la

dignidad humana. Y, de este modo, aunque se defienda una posición individualista basada en la idea de justicia, esa convicción no podrá ser consecuentemente universalista en tanto que no se considere posible alguna forma de cooperación entre todos los hombres y todas las comunidades que pueda garantizar la más amplia extensión de los derechos individuales proclamados[33].

En último término, la divisoria entre universalismo y particularismo puede formularse muy sencillamente según se suscriban o no estas opiniones de Hume: «En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros. Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está próxima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene simplemente de la simpatía; no hay prueba alguna de la existencia de una tal afección universal hacia la

---

[33] Lo digo sólo indiciaria y dubitativamente, pero el decidido rechazo de Rawls de la conveniencia de un Estado mundial -que, según él, «sería una autocracia opresiva o se vería continuamente perturbado por guerras civiles declaradas o latentes entre regiones y pueblos» («La idea de un consenso por superposición» cit., p. 65, n. 3)- parece corroborar su posición particularista. Puede dejarse a un lado la extraña alternativa en que Rawls coloca al Estado mundial -si es que su «o» ha de entenderse disyuntivamente: o autocracia opresiva o guerras civiles-, que cabe suponer se produciría según tal Estado lograra o no monopolizar eficazmente el uso de las armas, esto es, según fuera o no efectivamente un verdadero Estado. Lo decisivo es que si bien sería ingenuo descartar la posibilidad de un Estado mundial opresivo, convertir esa posibilidad en inevitabilidad parece presuponer la creencia en que sólo la existencia de una pluralidad de Estados puede garantizar la libertad, al menos en algunos de ellos, y, junto a ello, la vieja y más general idea de que la identidad de un grupo no es sólo (o quizá en absoluto) un proceso afirmativo, sino también y necesariamente (o quizá exclusivamente) un proceso negativo, que no se puede producir más que por referencia reactiva frente a un grupo distinto. En cambio, quien cree en la posibilidad de una estructura mundial democrática -que, por tanto, debe dejar espacios de libertad para la más variada constitución de diferentes grupos menores, eso sí, con la prohibición de usar la fuerza entre ellos- parece que ha de admitir que es posible la adhesión cohesionada a un grupo cuya identidad se realiza sólo por afirmación y no por negación de grupo opuesto alguno. Por lo demás -frente a alguna vaga e inexplicada objeción, como la de Beitz (*Political Theory* cit., pp. 182-3)-, considero prácticamente evidente que para que los derechos individuales pudieran ser protegidos universalmente sería forzoso limitar las competencias estatales que conocemos históricamente y otorgar al menos la posibilidad de recurso efectivo por incumplimiento o violación de tales derechos a una organización supraestatal universal, que además debería contar con el monopolio coercitivo.

humanidad, dado que esta preocupación por el estado de las criaturas va más allá de las de nuestra propia especie»[34]. Aun cuando no se comparta la fundamentación de la moral en la sensibilidad, también la fundamentación racionalista necesita presuponer la posibilidad, si no del amor, sí al menos del respeto a toda la humanidad, esto es, a cualquier individuo, sea cual sea la posición en que se halle y, por tanto, el grupo al que pertenezca, como lo muestra este más esperanzador texto de Kant: «La comunidad -más o menos estrecha- que ha ido estableciéndose entre todos los pueblos de la tierra ha llegado hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes...»[35]. Y no me parece casual que la prioridad que Rawls concede a la estructura de libertades sobre el bienestar económico en su «concepción especial de la justicia» sea justificada expresamente bajo la «presuposición especial en la posición original, a saber, que las partes saben que las *condiciones de su sociedad,* cualesquiera que sean, admiten la *efectiva realización* de las iguales libertades», de forma que «sólo cuando las *condiciones sociales no permiten* el establecimiento de estos derechos es cuando se puede aceptar su limitación»[36]. Esta suposición, que podría denominarse el postulado de posibilidad, seguramente entronca con el principio «debe implica puede», en el sentido de que el discurso moral y, en general, normativo sólo tiene sentido dentro de lo fácticamente posible, excluyendo lo imposible y lo necesario.

Es plausible pensar que la gran atracción que el comunitarismo puede ejercer en la cultura occidental, y la gran tentación contra la perspectiva universalista de los derechos humanos, proviene de la absolutización de la historia implícita en el anterior postulado de posibilidad. No cabe olvidar que la realidad histórica está tan lejos de cumplir universalmente el ideal individualista de los derechos humanos que alimenta las dudas sobre la sensatez de su mantenibilidad, ni que nosotros vivimos en el lado afortunado del mundo, más o menos confortablemente instalados en comunidades, o, mejor, sistemas económico-políticos, que han refinado hasta lo indecible los modos de cumplimiento de ese ideal, mientras, en el mejor de los casos, contemplamos poco menos que pasivamente

---

[34] *Tratado de la naturaleza humana,* III, II, I (ed. Editora Nacional, pp. 704-5).

[35] *La paz perpetua,* tercer artículo definitivo, ed. de España Calpe, p. 117.

[36] *A Theory of Justice,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, p. 152, subr. míos.

la indigencia padecida en el otro lado respecto de los derechos más básicos. Por lo demás, no hace falta encarecer la elevadísima dificultad política de articular medidas radicales y efectivas de solidaridad exterior, que no podrían ser solamente económicas[37] ni llevarse a cabo por algún Estado en solitario, pues basta pensar que, en el interior de cada Estado occidental, y en tiempos de bonanza económica tanto o más que en los de borrasca, las preocupaciones y urgencias de los sindicatos y partidos de izquierda están antes en las relativas y menores desigualdades propias que en las absolutas y enormes necesidades de otros pueblos. ¿Algún grupo con la más mínima posibilidad electoral plantea en su programa seriamente un cambio relevante en esta línea? Los verdes europeos podrían ser los más cercanos a ello, pero sus propuestas, sin negarles altruismo, ¿no hacen una fuerte apelación al autointerés de los votantes? ¿no sería extraño lo contrario? ¿cómo podemos esperar un cambio en nuestros sistemas democráticos en favor de terceros? Y en cuanto a la eventualidad de que los cambios puedan venir, antes que de la supuestamente altruista ayuda occidental, de las exigencias y luchas por parte de los pueblos pobres, es muy de temer que ello acentuaría los componentes más particularistas y tribales de las naciones demandadas y, en el peor de los casos, desembocaría en una salida bélica[38].

La posibilidad que Rawls parece postular es, como en las observaciones precedentes, de carácter social, lo que, una vez generalizado, implicaría reconocer como relevante para excluir un modelo moral de contenido universalista la existencia de creencias, tradiciones, intereses y estructuras políticas humanas particulares, que operarían como límites naturales más o menos similares a los que Rousseau supuso en su observación crítica, tan arracionalista como antiutopista, frente al Abbé de Saint Pierre: «Yo creía tener tesoros en los manuscritos que me había dado el conde de Saint-Pierre [...], pero el estudio profundo de sus obras de política no me mostró más que consideraciones superficiales, proyectos útiles pero impracticables por causa de la idea, de la que el autor no ha podido salir nunca, de que los hombres se

[37] Uno de los problemas más graves de los países pobres procede del círculo vicioso por el que las ayudas a su desarrollo exigen una estructura y una cultura políticas democráticas en los países receptores que limite la corrupción, mientras que el desarrollo económico es también condición de la democracia.

[38] En relación con lo anterior, puede verse una valiosa reflexión sobre fenómenos como la xenofobia, el racismo y el nacionalismo esencialista en Europa y España en Javier de Lucas, *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías,* Madrid, Tecnos, 1992.

conducen por sus luces más bien que por sus pasiones. [...] Este hombre raro, honor de su siglo y de su especie, y tal vez el único, desde la existencia del género humano, que no tuvo otra pasión que la de la razón, no hizo, sin embargo, más que caminar de error en error en todos sus sistemas, por haber querido hacer a los hombres semejantes a él, en lugar de tomarlos tal y como son y como continuarán siendo»[39]. Pero cuando la argumentación ética se entrelaza, como aquí, con la ontología -lo que, dicho sea de paso, comporta que las propuestas éticas exijan metafísica y no puedan ser sólo política, como ha pretendido Rawls-, es el momento de pasar al modo condicional: si se defiende una teoría moral fundada en la idea de derechos humanos, parece preciso suponer que las condiciones sociales del presente son susceptibles de transformación, por muy difícil y lenta que, a falta de ingenuidad y de creencia en una providencia natural garante del progreso moral, se considere.

Por lo demás, la línea divisoria clave entre comunitaristas e individualistas pasa por el sujeto de imputación último de la respectiva teoría moral: mientras para aquéllos es el grupo, para éstos es el individuo y su esfera de derechos básicos, de modo que aquí los grupos no son valiosos en sí mismos sino instrumentales o en todo caso derivativos, y, así, los deberes hacia ciertos grupos, que son perfectamente reconocibles y justificables en este tipo de posiciones, dependen bien de su contribución al respeto a los individuos y de sus necesidades e intereses, bien del valor que los individuos mismos dan a la pertenencia a tales grupos. Por su parte, también los deberes que fundamentan tales derechos son asunto primariamente individual y si bien la falta de instituciones apropiadas puede hacer insuficiente e, incluso, inviable la protección de dichos derechos, precisamente la creación y mantenimiento de tales instituciones es también parte sustantiva de los deberes individuales concernidos cuando se acepta la existencia de los derechos humanos.

El desafío a los derechos humanos por parte del comunitarismo puede ser más o menos relevante cuando el contenido que se atribuye a tales derechos es sólo el de la tradicional igualdad ante la ley y de seguridad y libertad negativa (prohibición de torturas y de encarcelamiento arbitrario, libertades de expresión, asociación, movimiento y similares), todo ello dentro del marco estatal. Pero es decisivo y radical si se considera, como creo que resulta obligado, que entre los derechos humanos más elementales han de contarse

[39] *Les confessions,* en *Oeuvres complètes,* I, dir. por B. Gagnebin y M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959, p. 422.

el de subsistencia básica (vida, alimentación y vivienda, como condiciones elementales de disfrute de cualquier otro derecho) o, más allá todavía, el derecho a la libertad como posibilidad efectiva de ejercicio de la autonomía de todos para la realización de sus planes de vida básicos o, dicho de otro modo, el derecho a las condiciones económicas y culturales necesarias para realizar la autonomía básica digna de cualquier persona (donde, por ejemplo, la aplicación del principio de diferencia llevaría a transferencias de la riqueza internacional que alterarían radicalmente los *modos* de vida occidentales[40]).

Los tres campos prácticos principales donde se libra esta disputa son, por simplificarlo en sus referentes más inmediatos, sabiendo que son en realidad interdependientes: a) el de las relaciones entre Estados, donde, por un lado, para garantizar la soberanía estatal y la paz y la seguridad internacionales se ha tendido a excluir la intervención en asuntos internos de Estados que violan gravemente los derechos humanos, y, por otro, para mantener la dependencia o la explotación, especialmente económicas, siempre está abierto en último término el recurso a la guerra en favor de los más fuertes; b) el de las relaciones entre pueblos, donde el control de la inmigración por los países más ricos y el desequilibrio de los flujos económicos entre el sur y el norte son regulados por la mano cuando menos amoral del mercado, apoyada por una estructura política internacional favorable al desigual *statu quo;* y c) el de las relaciones entre las generaciones actuales y las futuras, donde el desperdicio, el deterioro y el simple gasto de los recursos y condiciones naturales puede comprometer la vida futura de individuos que, aunque pertenecientes a una humanidad eventual y potencial, no es razonable excluir del referente universalista al que apelan los derechos humanos. En los tres aspectos están en juego criterios y decisiones que parecen implicar necesariamente consideraciones particulares de lugar y de tiempo que, para mantener el alto grado de realización efectiva de los derechos antes citados en el norte occidental, desmienten el punto de vista universalista e incumplen la promesa de titularidad efectiva de los derechos humanos por parte de todos los hombres. Cierto que los hombres y la historia, por su parte, son tozudos y brutales y suelen resistirse, con mayor o menor éxito según los casos, a las buenas razones. Pero, aun descontando las imposibilidades y contando con la utopía como ideal inalcanzable pero

[40] Cfr. Juan-Carlos Bayón, «Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites (Observaciones al artículo de Ernesto Garzón Valdés)», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho,* n. 3, 1986, pp. 51-52.

regulador, el espacio de la moral exige creer que las cosas pueden ir mejor de como van.

Tal vez el asunto podría resumirse diciendo que, para el pensamiento occidental, los ideales ilustrados y humanistas se han podido mantener a costa de mucha abstracción y alguna buena conciencia, mientras que cierta crítica comunitarista representa y prefigura el momento de la toma de conciencia de una realidad concreta mucho más distante de aquellos viejos ideales de lo que nunca pudo haber parecido. No sé si dramatizo, pero tengo la impresión de que la posición comunitarista puede venir a hacer explícitos y a extremar ciertos presupuestos implícitos y más o menos soterrados de la tradición occidental relativos al orden en el interior y a la supremacía en el exterior, anunciando un mundo en el que, según ese punto de vista, no podríamos seguir haciéndonos ilusiones humanitarias y deberíamos elegir entre la buena pero falsa conciencia liberal y la identificación comunitaria que nos permitiría acomodar nuestros verdaderos intereses a nuestra verdadera conciencia (que seguiría siendo buena). Claro que, antes de volver al cálido seno de la tribu, gélido para el extraño cuando éste es más débil, también cabe pasarse al lado de las víctimas, con tal de que se haga de verdad y no sólo desde el púlpito, o bien mantener la mala conciencia del credo liberal en el que, a pesar de todo, algunos no podemos, o no queremos, dejar de creer.